

Article

« Un regard aveuglé. Anticléricalisme par excès d'humanisme universaliste en Algérie »

Fanny Colonna

Anthropologie et Sociétés, vol. 20, n° 2, 1996, p. 59-83.

Pour citer cet article, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/015415ar>

DOI: 10.7202/015415ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : info@erudit.org

UN REGARD AVEUGLÉ

Anticléricalisme par excès
d'humanisme universaliste en Algérie



Fanny Colonna

*Je ne fais pas plus qu'eux maigre le vendredi,
mais il paraît que j'ai l'esprit plus libre qu'eux.*

*Ils devraient bien admettre qu'un libre penseur
ait assez de sens historique pour voir le senti-
ment religieux là où il a existé.*

Fustel de Coulanges (cité par Hartog 1988)

Introduction : poser le problème

Cette contribution se propose, sur une durée relativement longue — un siècle environ — et surtout significative, de réfléchir à l'extrême difficulté qui semble propre au champ français, en tout cas y prend des modalités particulières, à penser l'islam. Prendre une durée longue, c'est-à-dire revenir au XIX^e siècle, et à la conquête de l'Algérie, en 1830. Suivre cet impensé au moyen d'exemples précis, au moins jusqu'en 1962 et si possible jusqu'à aujourd'hui. Durée significative, parce que le moment est celui d'une interface rapprochée, sur le terrain pourrait-on dire. Sous ce double rapport, l'antériorité de l'Expédition napoléonienne en Égypte (1798-1800), qui ne fut certainement pas sans laisser de marques, sues ou insues¹ ne peut en effet être comparée à l'affaire algérienne. S'il y a eu en France, une problématique particulière des relations avec l'islam maghrébin — problématique qui ne cessera de se compliquer et dont on voit aujourd'hui, aussi bien en politique extérieure qu'en politique intérieure, les effets pervers —, il y a certainement par ailleurs une ombre portée des singularités de l'histoire de l'islam maghrébin, et surtout de l'histoire de sa découverte, sur les représentations françaises de l'islam en général.

Une difficulté séculaire à penser l'islam

Dans un domaine aussi insaisissable, le problème est de se donner des objets qui permettent de dépasser les intuitions du sens commun. Des objets consistants. Il est, dans un premier temps, impossible et sans doute néfaste de travailler sur

1. Voir par exemple le thème de l'ancêtre aphasique, de retour de l'expédition napoléonienne, dans Berque (1989).

tous les niveaux à la fois², là où se jouent la production et la circulation des images de l'islam. Car la question se pose sur plusieurs scènes en même temps et c'est ce qui en fait un vrai problème de civilisation. Sans doute, le climat français est-il à la perplexité depuis 1979 (la République islamique en Iran) et surtout depuis le score électoral — au premier tour — du Front islamique du Salut en Algérie, à la fin de 1991 ; mais il n'en a pas toujours été ainsi. Si parfois on voit se dessiner aujourd'hui quelque chose sur le modèle « *islam is beautiful* » (ou sa variante : « *islam was beautiful* », ce serait plutôt le registre des quelques intellectuels arabes, hommes et femmes, vivant à Paris) ; si l'on entend de plus en plus souvent quelque chose qui se dit à peu près : « ne pas diaboliser l'islam » — tout un programme... —, on sent bien qu'il s'agit de tordre dans l'autre sens un bâton qui le fut longtemps en sens inverse, en particulier dans la Gauche intellectuelle ou savante. Et d'ailleurs il est visible, à chaque secousse, que ce paradigme n'est pas vraiment solide. En fait, l'islam aujourd'hui renvoie toujours à un « sombre passé » — mais lequel ? C'est ce que nous essaierons de comprendre dans les pages qui suivent — comme s'il ne devait jamais avoir de présent.

En 1971, paraissait le livre, difficile d'accès mais passionnant, d'Yvonne Turin, *Affrontements culturels dans l'Algérie coloniale*, important travail d'archives sur les pratiques religieuses, scolaires et médicales de la France dans sa nouvelle colonie, de la conquête à 1880. Durant la même période, je menais moi-même une recherche sur la mise en place des lois scolaires en Algérie à partir de 1883 et, plus largement, sur la création d'une « élite indigène intermédiaire ». Pour ce faire, je dus lire, entre autres, plusieurs registres différents du discours républicain sur la « mission civilisatrice de la colonisation ». Par registres différents, il faut entendre aussi bien des textes de Paul Bert ou de Jules Ferry et plus tard d'Émile Combes, que les collections entières du *Bulletin de l'Enseignement des indigènes*, rédigé par des enseignants et des fonctionnaires, ou de *La Voix des Humbles*, organe des anciens élèves algériens de l'école Normale de la Bouzaréah à Alger (Colonna 1975).

Pour le présent propos, je ne retiendrai que ceci de cette longue imprégnation. À partir de 1880 environ, et de manière de plus en plus accusée, l'islam et ses institutions de savoir, son épistémè elle-même, sont représentés dans ce discours, feuilleté certes, mais remarquablement homogène cependant, comme un univers mental en voie d'effondrement, et non plus comme quelque chose à combattre véritablement — alors même qu'un évident refus scolaire, jusque vers 1920, semble rendre cette évidence assez problématique (Colonna 1975 : chapitre II). Or, la lecture du livre d'Yvonne Turin, ainsi que les nombreuses conversations que j'eus alors avec elle, jetaient un éclairage assez différent sur les certitudes républicaines de fin de siècle : en un mot ces textes historicisaient l'islam et ses institutions, leur donnaient une chronologie. Ils les relativisaient, ce que la suite de l'histoire — par

2. Le sentiment d'un non-savoir sur l'islam, ou plutôt d'un savoir non miscible avec le savoir généraliste, hante le champ des sciences humaines françaises et a souvent été exprimé par les plus grands spécialistes de l'islamologie. Sur ce point, voir Colonna (1995a : 226).

exemple le renouveau religieux réformiste des années 1930 connu en Algérie sous le nom d'*Islah* — rendait tout à fait indispensable.

En mettant bout à bout ce qu'on a fini par mieux savoir à partir de 1971, on peut dire finalement à peu près ceci. Dès 1830, et disons sans interruption jusqu'à l'affaire iranienne, islam et esprit républicain sont un couple maudit. Pour dire les choses plus clairement et aboutir en fait à une sorte de paradoxe, l'éradication, la minimisation ou l'euphémisation de l'islam en Afrique du Nord fut beaucoup plus souvent le projet bien intentionné des républicains — plus tard des indigénophiles ou de la Gauche — que celui des colons, des conservateurs, ou de la Droite. C'est ce paradoxe même que les pages qui suivent voudraient principalement explorer à partir d'exemples.

Un tabou français

Il existe en France, et surtout dans l'université, un tabou souvent outrepassé, mais sur le mode de l'insulte ou du soupçon, à propos des convictions religieuses, personnelles et intimes, des producteurs intellectuels (le cas Fustel de Coulanges, tel que rapporté par François Hartog [1988], en est un bon exemple). Ce tabou est le prix de la laïcité mais c'est aussi une rançon. Car il a pour conséquence d'occulter des questions très simples sur le rapport à la religion en général — surtout dans le cas de l'islam — et son lien avec la religion propre, personnelle de celui qui écrit. Pour cette raison, dans les travaux de sociologie de la science, les convictions religieuses apparaissent généralement comme une variable indicible. Qui dit science, à plus forte raison science de la science, dit positivisme idéologique. En fait, ce présupposé est toujours valable aujourd'hui. Rares sont les analyses, par exemple, qui imputent la pénétration de Goldziher concernant l'islam à sa propre formation talmudique ou la complicité de Bakhtin avec Rabelais à sa familiarité directe, comme croyant, avec la religion russe orthodoxe.

Allons un peu plus loin. À partir de la III^e République, autant le discours antireligieux des républicains est militant, missionnaire, voire officiel, en tout cas public, autant celui des auteurs qui seront taxés de « spiritualistes » devient privé, voire secret. Enfin, et là n'est pas la moindre des difficultés, autant le discours antireligieux est en même temps émancipation, spécialement aux colonies, autant le discours spiritualiste est conservateur (pensons ici à Lyautey). Dans le mouvement des idées qui se dessine alors, s'amplifie, et ne retombe très progressivement qu'après la Seconde Guerre mondiale (Rémond 1976 : chap. VIII), le discours émancipateur résonne si fort qu'il rend sourd et coupe à toute objection. Il interdit d'entendre les autres discours et il les relègue dans des « chapelles » ou dans la marginalité. Il serait aisé de mettre des noms derrière tout cela, si l'on ne craignait de compliquer et d'élargir démesurément le débat.

Cette dissymétrie, qui ira en s'accroissant pendant longtemps durant le siècle qui s'achève, empêche par exemple qu'on adresse au siècle précédent quelques questions précises comme celle-ci : qu'est-ce qui sépare le duc d'Aumale, du général Bugeaud ? Certainement pas le projet colonial en son principe. C'est, comme le montre à l'envi le livre d'Yvonne Turin, leur regard sur l'islam. C'est

aussi, en ce qui les concerne chacun, et donc directement notre propos, leur rapport à la religion propre des Français. Notons au passage que ce sont là des interrogations que les historiens contemporains de l'Algérie — par exemple la première génération d'historiens modernes algériens pratiquement tous de formation marxiste — ne pouvaient pas, mentalement, se poser.

À ma connaissance, seul Charles-Robert Ageron soulève indirectement ce problème dans son *Histoire de l'Algérie contemporaine* (1979, T. 2 : 169-182). Cette position tout à fait isolée nous met d'ailleurs sur la voie d'un préalable. N'y a-t-il pas, en sociologie (en histoire) de la science comme ailleurs, des seuils ? des chronologies obligées ? des choses qui sont possibles à penser après, et qui ne l'étaient pas avant ? Autrement dit, ne fallait-il pas que la décolonisation soit sinon achevée du moins bien avancée, pour que l'on cesse d'imputer tout le pouvoir explicatif au facteur colonial, c'est-à-dire à la volonté de puissance, au désir d'asservir et de dominer ? Cela pour qu'on puisse enfin se tourner vers les catégories mentales avec lesquelles les hommes du passé pensaient, souvent de manières très divergentes entre eux. Le problème devant lequel nous nous trouvons est donc celui-ci : pourquoi, en ce qui concerne l'islam, la version tantôt éradicatrice, tantôt minimisante ou euphémisante, en un mot anticléricale, du modèle proposé à la fois dans la politique et dans l'histoire des idées est-elle aussi continûment prégnante en France, de 1830 à 1990 ou 1995 ? Où prend sa source l'architecture si stable et si simple de cette cristallisation antireligieuse ? Quel est ce « sombre passé » auquel celle-ci renvoie indéfiniment, au déni répété du présent ? Je voudrais proposer ici une hypothèse et l'étayer en réponse. Ce sombre passé ne serait sans doute pas celui des Croisades, mais plutôt une question endogène, nationale, qui constitue le grand impensé — en même temps que la préoccupation centrale, comme le sociologue américain Nisbet, après Tocqueville et beaucoup d'autres (Nisbet 1984 et Furet 1983) l'ont fortement dit — du XIX^e siècle français. Ce pourrait bien être la question religieuse en France même, telle qu'elle est ouverte par la Révolution de 1789. L'Orient, miroir de l'Occident ? Banal peut-être, mais il ne semble pas qu'on ait jusqu'ici réellement pris la mesure de cet effroi, que renvoie indéfiniment le reflet islamique.

Le traitement de la scolastique musulmane au XIX^e siècle : l'effet Ferry

Parce qu'il s'agit d'un phénomène qui a marqué toute une génération, la mienne, j'ai souvent été frappée du paradoxe selon lequel c'est sur la conviction et le témoignage d'intellectuels chrétiens que s'est construite en France l'idée d'un mouvement de libération et d'un FLN (Front national de libération) laïques en Algérie ; cette idée est démentie par les faits dès septembre 1962. Ce constat est formulé aujourd'hui tardivement par les intéressés eux-mêmes, du moins ceux qui sont encore là pour le faire, sous la pression de la grave crise algérienne actuelle, avec plus d'amertume que de sens de l'autocritique (*Esprit* 1995 : 142-153). Mais il n'a pas encore donné lieu à un véritable travail de réflexion.

En 1988, dans l'introduction d'un excellent symposium (*Islam, Politics and Social Movements*), l'historien américain Edmund Burke III s'était interrogé, à la

lumière des événements iraniens de l'année 1979, sur la cécité ou le manque d'intuition de l'ensemble des spécialistes du monde musulman. Soucieux de relativiser leur « bévue », il faisait observer que celle-ci n'apparaissait comme telle que parce que l'histoire, les faits avaient suivi un certain cours, qui eût pu être tout autre. Si, écrit-il en substance, le sécularisme l'avait emporté dans cette aire — si Nasser n'était pas mort si jeune, s'il n'avait pas perdu la guerre contre Israël, etc. —, les « théories de la modernisation », ou du « nationalisme » et les travaux sur les élites occidentalisées seraient encore parfaitement valides. C'est donc une situation politique plus ou moins imprévisible, « *seismic* », selon son expression, qui rend ces scénarios obsolètes. Mais il est certain que tout ce qu'ils ont décrit a effectivement existé, par exemple le désir de sécularisme des Jeunes Ottomans. En d'autres mots, si la géopolitique avait évolué autrement, l'évitement de l'islam par les intellectuels chrétiens français serait sans conséquence, peut-être même sans objet (Burke et Lapidus 1988 : 17-33).

En fait, il n'en est rien. Le cas de l'Algérie est spécialement intéressant, au regard d'une problématique de ce type, parce que les démentis du réel y sont précoces et assez irréfutables, comme le montre bien l'historien Ahmed Nadir dans sa thèse de 1968 (Nadir 1968 et 1975, Colonna 1974 : 233-253). Le vote d'une Constitution en septembre 1962 — la première du nouvel État — instituait avec l'article 2 l'islam comme religion d'État. Ce geste inaugural fut ensuite l'occasion d'un débat : les rapports de forces symboliques qu'il manifestait ne pouvaient que produire le partage des pouvoirs qui s'ensuivit, c'est-à-dire la mainmise des « religieux » non seulement sur le culte, mais sur l'appareil judiciaire et surtout sur l'école. Cela laissait aux laïcs l'industrialisation et l'agriculture, c'est-à-dire les choses de ce monde, et cela enfermait la culture dans une sorte de limbe dont elle ne pourra jamais plus s'évader.

Mais le cas algérien est surtout exemplaire du fait d'une histoire coloniale complexe, impliquant sur une période longue des acteurs très diversifiés. Il fourmille de situations limites, paradoxalement répétitives et par là même édifiantes. Ainsi, l'entêtement laïque des gens d'*Esprit* ou de *Témoignage chrétien* au milieu des années cinquante rendait pour moi un son familier. Il me rappelait celui des républicains de la III^e République qui, en toute bonne foi, n'avaient pas réussi à lire et à entendre ce que pendant quarante ans, de 1830 à la fin du Second Empire, les officiers conquérants, puis ceux des Bureaux arabes, avaient écrit sur le caractère central de l'islam dans la culture et dans la société algériennes. Surtout, malgré les profondes différences qui pouvaient opposer les uns et les autres, ce rapprochement en apparence incongru montrait que, si l'on pouvait sans hésitation créditer d'une lecture non fonctionnaliste l'aveuglement des intellectuels des années cinquante — il y avait de bonnes raisons pour cela, comme on le verra plus loin —, il fallait sûrement en faire autant pour les républicains laïcistes des années 1870-1900. Autrement dit, il fallait faire l'hypothèse que leur effacement, souvent très offensif de l'islam, était moins une arme coloniale que quelque chose qui collait à eux, qui faisait partie de leur épistémè elle-même. Ainsi, pour quitter un instant le terrain des praticiens ou des doctrinaires de la politique, je croyais voir à l'œuvre les mêmes motifs dans les travaux denses et fondateurs de quelqu'un

comme Émile Masqueray (1843-1894). Normalien, à la fois influencé par et en opposition avec Fustel de Coulanges — comme beaucoup d'historiens de sa génération, je suppose —, le statut de la religion dans ses textes et dans ses paratextes me fascinait, comme sa manière de parler des *mrabtin*, c'est-à-dire des familles cléricales de l'Aurès, en les comparant aux « santons d'Espagne », voulant par là exprimer une évaluation optimiste des chances de la société algérienne d'accéder à la démocratie et à la citoyenneté (Masqueray 1983 : Présentation). Émile Combes ne disait pas autre chose, quelque vingt ou trente ans plus tard, en affirmant que les dispositions mentales des enfants kabyles laissaient augurer d'un bien meilleur avenir pour les Lumières dans leurs villages que celles des petits Auvergnats (Combes 1892)! Ce qui d'ailleurs rend passionnant le XIX^e siècle français, c'est l'extraordinaire laboratoire que constituent alors l'armée, le pouvoir, l'Église, voire les différentes familles de pensée. Ainsi l'armée, de haut en bas, est parcourue de lignes de failles entre officiers de l'Empire sortis du rang et polytechniciens ou saint-cyriens ; entre légitimistes, orléanistes et républicains. Même chose pour les saints-simoniens, les uns, comme Infantin, plutôt autoritaires et méfiants sinon hostiles envers l'islam. Les autres, comme Urbain, convertis à l'islam et comme Neveu et Hugonnet, mariés à des Algériennes. Sous ce rapport, l'avènement de la III^e République va marquer progressivement une normalisation des profils et une uniformisation des discours qui rendront le paysage idéologique beaucoup plus terne.

Une autre manière de justifier le rapprochement que je vais opérer entre ces deux « anticléricismes par excès d'humanisme » est qu'on peut les analyser aussi bien sous l'angle politique (ce sont « des politiques ») que sous l'angle proprement cognitif, en tant qu'ils sont l'un et l'autre solidaires de visions du monde hégémoniques et exclusives (c'est-à-dire jalouses de leur exclusivité). Il est intéressant cependant de noter immédiatement une différence : autant des expressions comme « mouvement de libération », « FLN » ou « projet de société laïque » qui ont cours dans les années cinquante, font alors aussi bien sens que quarante ans plus tard, autant un énoncé comme « scolastique musulmane » n'a, au XIX^e siècle, ni existence ni contenu. Cet énoncé accédera à l'existence avant l'émergence, beaucoup plus tard, vers 1890-1900, de deux ou trois générations de savants formés aux humanités classiques et passionnés par le savoir islamique et sa reproduction (des gens comme René Basset, Delphin, William Marçais et plus tard Joseph Desparmet) et dont l'arrivée sur le terrain algérien va être justement contemporaine du déclin de cette scolastique dans le social. Pris eux-mêmes dans la prophétie républicaine, ils vont surmonter leurs propres contradictions en travaillant quasiment comme des archéologues. Il faudra d'ailleurs attendre plus longtemps encore pour que la parenté, voire la filiation, entre la scolastique musulmane et celle de la chrétienté ne devienne, discrètement, objet de science (Makdici 1981, également Mottahede 1985 et de Libera 1991).

On sait que c'est par une « loi code de l'Instruction élémentaire » de 1883 qu'un système d'enseignement unifié (identique à celui que les lois de 1881 et 1882 établirent en France) fut imposé pour la première fois aux Algériens (Colonna 1975). Malgré les avatars nombreux et complexes que rencontrèrent son organi-

sation administrative, ses programmes et ses effectifs, l'école, on ne s'en étonnera pas, restera dès lors et jusqu'à la fin de la présence française, l'institution la plus assimilée à son esprit, la plus proche en somme du modèle républicain, que connut la colonie durant 132 ans. Cette politique — car c'en fut une — qui va faire de l'Algérie une entité si particulière dans le Tiers-Monde, le monde arabe ou la *Umma* islamique (suivant l'ensemble considéré) qui va lui conférer aussi un destin si funeste, est au départ l'œuvre commune d'un quarteron d'intellectuels de haut niveau et de politiciens de haute volée, unis entre eux par des liens d'amitié personnelle et une étroite proximité d'idées : Jules Ferry, Burdeau, Paul Cambon, puis Émile Combes, du côté de la politique ; Alfred Rambaud et Émile Masqueray (ce dernier héritier d'Ismaël Urbain), du côté d'une réflexion nourrie d'expériences de terrain. Or, le saut dans l'inconnu que constituait le fait de rendre obligatoire, sur l'ensemble du territoire algérien, aussi bien en villes qu'en tribus, un enseignement en langue française de références explicitement républicaines et laïques, c'est-à-dire point par point opposé dans son esprit et sa pratique au *'ilm* — la formation coranique — ne peut se comprendre en dehors du travail très systématique de néantisation de l'islam dont il est contemporain.

Pour imposer d'une seule pièce un système allogène, il a fallu aux auteurs du projet se persuader eux-mêmes et persuader l'opinion métropolitaine de l'inexistence ou de la nocivité du savoir endogène. Ce travail du négatif, qui ne fut pas soudain et dont on trouve déjà des artisans dans les décennies antérieures — nombreux sont les officiers qui méprisaient les « momeries » musulmanes, même si beaucoup d'autres se passionnèrent pour leur étude —, n'est donc que l'envers et la condition de possibilité d'une entreprise très « inspirée » mais aussi très systématique, de civilisation par la contrainte, dont on pourrait trouver d'autres exemples dans l'histoire (on pense, ici au régime soviétique).

Il suffit, cependant, d'être attentif aux travaux d'historiens qui connaissent bien la période et la question, ainsi que la pensée des fondateurs de la III^e République — par exemple ceux d'Ageron — pour apercevoir aussitôt les risques de simplification qui menacent pareil constat mais aussi, paradoxalement, pour se persuader que le parallèle avec les chrétiens de gauche des années 1950 n'est pas si déplacé qu'il y paraît, aux différences près de contexte politique, mais aussi cognitif.

En effet entre 1871, date à laquelle Jules Ferry, comme président du Conseil, conspuait le pouvoir militaire et ses échecs en Algérie — puisque c'est aux Bureaux arabes qu'on imputait la répétition des insurrections armées — et 1891-1892, date de son second voyage en Algérie et de sa présidence à la tête de la Commission sénatoriale des XVIII^e, ses idées sur l'Algérie ont radicalement changé. Désormais, il cesse d'être partisan de l'assimilation administrative, trop favorable aux colons. Il milite, pour dire vite, en faveur de l'invention d'un statut spécifique, inspiré curieusement d'un mélange des idées de Napoléon III sur le Royaume arabe, mais aussi de l'expérience du Protectorat en Tunisie et de la politique anglaise aux Indes (Ageron 1963 : 127-146). Une véritable sensibilité aux souffrances des Algériens dans cette période et à l'expression de leurs demandes transparaît dans ses notes personnelles et dans ses interventions publiques. Or ceux-ci,

selon ses propres observations, rejettent en les mettant apparemment sur le même pied, aussi bien « la naturalisation en masse », la « suppression de leur statut personnel », le « service militaire obligatoire », « l'école française obligatoire », « la loi d'État civil », enfin toutes choses qui, à l'exception des deux premières, leur seront imposées par décrets entre 1882 et 1912. Ferry va demander, sans succès, que l'on renonce à toutes ces mesures, sauf à l'école gratuite et laïque en langue française, dans laquelle il ne cessera jamais d'avoir confiance.

D'un côté donc, la foi dans le projet civilisateur de la France — « Ce qui est bon pour nos enfants est bon pour les petits indigènes », s'écriera plus tard un grand Recteur³ — et dans l'efficace irréprochable de l'école laïque. De l'autre, une évaluation très pessimiste des réalités algériennes, et en particulier de l'état des institutions de savoir autochtones, au mépris d'une documentation irrécusable, celle accumulée par les enquêtes des Bureaux arabes de 1845-1850, dont une bonne partie existe sous forme imprimée et qui en toute hypothèse, était accessible aux historiens de métier, comme Rambaud ou Masqueray. Au mépris surtout du témoignage et de l'estimation de gens comme Neveu, Rinn, Urbain ; le second étant l'auteur de travaux importants sur les confréries religieuses et le dernier converti lui-même à l'islam, étant indigénophile actif jusqu'à sa mort, en 1884.

Mais il faudrait évidemment une enquête beaucoup plus fine pour mesurer avec exactitude ce que des saints-simoniens comme Rinn ou Urbain — bons connaisseurs de l'islam, mais incontestablement rationalistes et impliqués dans l'entreprise coloniale — pensaient des chances de survie, des aptitudes à la modernisation, et simplement du droit à être respectés en tant qu'épistémè, du savoir coranique et de la vision du monde dont il était alors solidaire. En effet, le constat de carence qui sert de justification à la nouvelle politique scolaire s'appuie, d'une part, sur les échecs répétés des tentatives de restauration par les militaires français du système traditionnel ou de ce qu'il en restait, entre 1850 et 1870 (Turin 1971). D'autre part sur une crise véritable du *'ilm* en Algérie, mais crise en quelque sorte « mécanique », liée aux famines, à la répression, à la désertion des villes par les lettrés (*ibid.*). En somme, le coup de force consistait donc à transformer en vices de nature, à essentialiser une déchéance qui était le produit d'événements historiques dramatiques, mais circonscrits dans le temps et dans l'espace. Nul n'était mieux placé que Masqueray, par exemple, pour le savoir, il avait visité *in situ* les lettres ibadites du Mzab et traduit leurs chroniques⁴ entre 1876 et 1886. Il ne pouvait donc ignorer qu'à défaut d'institutions de savoir centrales, comme l'université de la Zituna ou celle de la Qarawiyyin en Tunisie et au Maroc, l'Algérie

3. Il s'agit d'une réplique du Recteur Jeammaire, en 1912, à un journaliste qui lui reprochait d'être l'outil d'une politique scolaire trop indigénophile.

4. Ainsi écrit-il, dans son introduction à *Formation des cités...* (paru en 1886), « Je suis resté dans la chebka du Mezâb pendant près de trois mois (en 1877), quand ce pays n'était pas encore réuni à la France. J'ai obtenu des clercs qui gouvernaient dans les villes certains ouvrages de jurisprudence, d'histoire, et de controverse religieuse, qu'ils avaient tenus secrets jusqu'alors et j'ai mis à profit la lenteur de cette négociation pour étudier le mieux possible le Mezâb lui-même » (Masqueray 1983 : 19).

conservait bibliothèques et savants dans des zones reculées, plus protégées des envahisseurs. Cette volonté de refaire le monde réel à la mesure d'une utopie encore à venir, cette connivence surprenante entre visions savantes et projets politiques n'est pas sans rappeler maints épisodes algériens ultérieurs, et par exemple la curieuse rencontre entre le thème de généalogie weberienne du déracinement (chez des auteurs aussi dissemblables que Germaine Tillion, Jeanne Favret ou Pierre Bourdieu) et l'usage très dirigiste qui en sera fait après 1962 par les théoriciens algériens de la Révolution agraire de 1973 (Colonna 1987 : chapitre 3).

La force des républicains fut donc d'opposer aux immenses possibilités civilisationnelles des Algériens et au sincère désir d'émanciper ceux-ci en les instruisant, un état de décrépitude que la distance quasi infranchissable existant alors entre les univers mentaux et sociaux des deux sociétés rendait d'autant plus crédible. Nombre de travaux de la première génération de savants qui s'attelèrent — non plus en autodidactes, comme la plupart des officiers des Bureaux arabes, mais en philologues sémitisants — à l'étude de l'arabe et surtout des dialectes locaux (Delphin. Basset, Moulièras, Marçais) nous donnent pourtant une image tout à fait différente des choses, en tout cas révèlent un ou des édifices qui tiennent encore sur leurs bases, aussi bien en ville qu'en tribu. Ce sont ces édifices dispersés qui, faisant jonction vers les années trente du XX^e siècle et même plus tôt, ayant dans l'intervalle rendu possibles des relations nombreuses avec le monde islamique extérieur, vont permettre la *Nahda* (Renaissance) algérienne, mais dans un climat d'antagonisme exacerbé avec la langue et la culture françaises qui scellera de manière irréversible les rapports de langues et de savoirs dans cette société⁵, d'une manière assez différente, par exemple, de ce qui s'observe en Tunisie et au Maroc. Toute étude longitudinale de l'histoire culturelle locale — il est vrai que de tels travaux sont encore très rares — montre à l'évidence comment, si décrépité qu'ait été à certains moments l'état des *zawaya* montagnardes ou sahariennes, celles-ci n'en ont pas moins constitué la véritable colonne vertébrale politique et culturelle de régions entières, en même temps que le véhicule de leur accès au monde extérieur et à la modernité (Colonna 1995b). D'une certaine manière, cela peut être avancé aussi pour des régions surencadrées par l'école française comme la Kabylie⁶. En résumé, il est possible de montrer que sous de multiples rapports, rituels, symboliques, politiques ou simplement identitaires, les institutions et les acteurs liés au savoir musulman n'ont jamais cessé, au XIX^e et au XX^e siècles, de jouer un rôle de premier plan dans la société algérienne et dans sa renaissance sociale.

5. Voir sur ce point les articles malheureusement encore dispersés, mais très éclairants, de Joseph Desparmet (1863-1942) sur la genèse du mouvement réformiste, spécialement dans sa dimension scolaire. Consulter par exemple *L'Afrique française* de 1933 à 1939.

6. C'est ce que montrent par exemple la recherche récente de Mohamed Akli Hadibi, sur la *zawiya* de U-Driss, dans la Kabylie du Djurdjura (Magister de l'Université de Tizi Ouzou, Département d'études berbères, février 1995) et la recherche en cours de Kamel Chachoua (EHESS, Paris) sur les pré-réformistes kabyles et en particulier le cheikh Ibnu Zekri.

Cela ne contredit en rien l'évidence selon laquelle le *'ilm* cessa, assez tôt au début du XX^e siècle, et de manière plus accusée à partir du Centenaire de la conquête (1930), d'être considéré comme le savoir par excellence. Les contradictions du réveil nationaliste à partir de 1920 sont tissées aussi de cette évidence. Pour que cette délégitimation-relégation s'impose, il a fallu, entre autres, la formidable conviction des républicains, le caractère éminemment positif de ce qui était proposé en échange du *'ilm*, mis en balance avec lui ; or il s'agit de quelque chose que précisément l'entourage de Ferry et ses héritiers partagent avec les chrétiens de gauche des années 1950 : les idéaux de 1789, une certaine forme d'universalisme. Dans les deux cas, loin d'être un horizon vague ou routinisé, la référence est vivace et explicite. Il n'est donc pas surprenant que les Algériens qui avaient pu accéder à l'école républicaine aient aussi cru aux mêmes idéaux, de manière plus ou moins désenchantée, selon la génération à laquelle ils appartenaient : les premières crurent à l'assimilation, les dernières, aux vertus subversives des mêmes valeurs⁷.

La gauche catholique française et l'invention d'un FLN laïque : l'effet Barrat

Le véritable coup de force qui permet l'implantation de l'école républicaine en Algérie dans le dernier tiers du XIX^e siècle est aujourd'hui oublié, ou connu des seuls spécialistes. Il est devenu, contre l'évidence même, de l'ordre des certitudes que cette société était, dès ce moment-là, « déracinée » du terreau islamique, ce que l'avènement d'une *Nahda* locale dans les années vingt-trente ne vint pas démentir (puisque les réformateurs islahistes eux-mêmes se créditèrent d'une œuvre de résurrection culturelle *ex nihilo*⁸). Il n'est en rien surprenant, par contre, que le développement d'un mouvement islamique radical dans la présente décennie interroge avec véhémence les fondements mêmes de la guerre d'indépendance (1954-1962), et surtout ceux du projet étatique qui la sous-tendait (*Esprit* 1995). Mon intention ici n'est nullement de considérer la question en elle-même — celle de la place de l'islam dans le mouvement national algérien. Cette question prend sa source non pas en 1954, mais au plus tard dans les années vingt de ce siècle et, à ma connaissance, personne n'a encore osé l'aborder de front, et exhaustivement⁹.

Me plaçant cette fois encore du côté des acteurs français — sans pour autant esquiver le problème du jeu de miroir avec les représentations des acteurs algériens —, je voudrais seulement explorer la mise en place, assez tôt dans le déroulement de la « guerre sans nom », d'une image très forte et très persistante, celle d'un Front de libération national laïque, démocratique, internationaliste et universaliste, « phare du Tiers-Monde », et avant-garde des non-alignés, telle que la scène

7. Sous ce rapport, l'itinéraire d'un homme comme Ferhat Abbas, de l'assimilation à la présidence du GPRA, est spécialement intéressant à analyser (Stora et Daoud 1995).

8. Sur l'idée-force, dans la propagande réformatrice, d'un vide culturel absolu avant le début des années trente, voir Merad (1967).

9. La tentative la plus intéressante, quoique encore à l'état d'ébauche, se trouve dans les deux articles complémentaires de Lahouari Addi et de Mohammed Hocine Benkheira dans le numéro 1 (et unique) de la *Revue maghrébine d'études politiques et religieuses* 1988) ; en particulier le texte de Benkheira, « La pensée divise : Bachir Ibrahim et la censure dans l'islam ».

française l'a produite, sur la gauche évidemment. Écartons aussitôt ici une éventuelle responsabilité des communistes. Ni la participation des membres du PCA (Parti communiste algérien) au Front, ni le Parti communiste français n'ont dans cette élaboration la moindre part. Il s'agit là aussi d'un dossier très compliqué, encore peu analysé, en tout cas hors de notre propos (Verdès-Leroux 1988). On sait au contraire que ce sont de grands intellectuels catholiques — qu'on appellera rapidement « les quatre M » : André Mandouze, Irénée Marrou, Louis Massignon et François Mauriac — puis diverses organisations d'obédience ou à dominante chrétienne, qui jouèrent le rôle de catalyseurs dans la prise de conscience de l'opinion française contre la guerre en Algérie (*ibid.*).

Deux hommes, à la fois proches et dissemblables, deux œuvres, deux vies, aux contours très différents, sont au centre de l'affaire : Robert Barrat (1919-1976), normalien, journaliste engagé, spécialiste de Charles de Foucault, et André Mandouze, normalien également, universitaire charismatique, spécialiste des études latines et en particulier de Saint-Augustin. Tous deux sont très proches, de manière différente d'ailleurs, d'un certain nombre d'acteurs algériens qui ont participé au soulèvement de 1954, ce qui les autorise à parler du Front « de l'intérieur » et fait de leur parole et de leurs écrits un témoignage, une preuve, non une thèse ou une position idéologique (et ici le contraste s'impose par exemple, avec d'autres trajectoires « révolutionnaires » postérieures, ainsi celles des Maoïstes français).

On se souvient que c'est Robert Barrat qui publie, début septembre 1955¹⁰, la première interview réalisée dans un maquis kabyle de l'ALN (Armée de libération nationale). Le geste fut d'une portée incalculable. Mais plus importantes peut-être, pour Barrat lui-même et pour un nombre considérable de Français à sa suite, furent les « résolutions » (c'est ainsi qu'il les nomma) que lui inspira la rencontre, « dans un site déchiqueté », « sous un dur soleil », de cette poignée d'hommes parlant français, y compris entre eux, vêtus d'uniformes défraîchis et « un peu disparates », mais rasés de frais, en qui il reconnut immédiatement de son propre aveu, une réincarnation de la Résistance française à l'invasion nazie. La première de ces résolutions fut de « refuser de participer à cette guerre, si cela lui était demandé », la seconde, fut d'apporter « un soutien constant à la cause du peuple algérien en luttant pour sa libération ». Cette cause lui parut dès cet instant « liée à celle de la survie de la démocratie française ». « Il fallait être, écrit-il, aux côtés du peuple algérien, mais pour des motifs qui dépassaient la révolution algérienne... À travers une certaine idée de la France, c'était bien une conception universelle de l'homme, un idéal internationaliste et antiraciste de rapports entre les peuples que nous défendions » (Barrat 1987 : 87-88).

Quelques années plus tard, en octobre 1960, Barrat, arrêté, fut incarcéré à la prison de Fresnes, où se trouvaient de nombreux Algériens occupant des fonctions très diverses dans l'Organisation, et parmi eux, Mohamed Boudiaf, Rabah Bitat et

10. Le texte parut le 15 septembre 1955 dans l'hebdomadaire *France-observateur* (qui deviendra ensuite le *Nouvel observateur*) ; il est reproduit dans Barrat (1987).

Mostefa Lacheraf. Il reconnut en eux, rapporte-t-il, « des hommes libres et sans haine ». Des longues heures passées avec ceux-ci, et sans doute beaucoup d'autres, il apprit que cette guerre interminable avait transformé un soulèvement national en une « révolution sociale ». Que les dirigeants du Front n'avaient « jamais cessé d'affirmer que la coexistence était possible entre arabophones et francophones et qu'ils demeuraient prêts à accueillir la culture française et occidentale ». Propos combien brûlants aujourd'hui si l'on songe qu'ils remontent à des souvenirs de 1960, transcrits en 1961 (Barrat 1987 : 140). En 1955, lors de son interview kabyle, un des *mujahidin* (combattants) lui avait confié que, n'ayant jamais quitté l'Algérie, il avait « appris à aimer la France démocratique à travers les livres » (*ibid.* : 75).

À Fresnes, en 1960, ses compagnons de détention lui avaient encore affirmé « qu'ils entendaient construire une République laïque et sociale et qu'ils étaient prêts à considérer comme algériens tous ceux — quelles que soient leur race, leur idéologie, leur religion — qui voudraient revendiquer la nationalité algérienne ». Il ajoutait alors quant à lui : « Hâtons-nous de les prendre au mot car nous risquons de voir déferler une nouvelle vague nationaliste qui cherchera à éliminer du territoire algérien toute forme de présence française et occidentale » (Barrat 1987 : 140).

D'André Mandouze, encore si présent parmi nous, il est sans doute trop tôt pour dire l'action importante d'éducateur de toute une génération, de publiciste, et contrairement à Barrat, le véritable tempérament de tribun¹¹. Mais le message résonne comme étonnamment proche de celui de Barrat. Ainsi de son court Avant-propos à ce livre qui rend aujourd'hui un son si énigmatique, *La Révolution algérienne par les textes*, publié en 1961 — pas une seule fois n'y apparaît le nom d'Abane Ramdane, inspirateur de la plate-forme de la Soummam, d'où sont tirés nombre de textes les plus significatifs du volume, qui fut assassiné par un groupe de ses pairs au Maroc en 1957. Parlant de l'attachement des Algériens à « l'intégralité d'un certain nombre de principes de portée universelle », il ajoute que « leur aigreur à l'égard de la France est souvent fonction d'une terrible déception : en somme, les Algériens n'admettent pas que soit infidèle à son idéal le pays qui a donné au monde les principes de 89 et le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes » (Mandouze 1962 : 17).

Il faut néanmoins créditer Mandouze d'avoir lui-même, sans doute grâce à une pratique de l'autodiscipline du texte, posé explicitement la question de la quasi-absence de l'islam dans ce corpus proposé à l'opinion internationale : « [...] le lecteur français s'étonnera sans doute de ce que l'islam fournisse une rubrique aussi restreinte, alors que parfois la Révolution algérienne est confondue par les Européens avec une guerre sainte et mise sur le compte du fanatisme religieux »

11. Sur André Mandouze, voir Fouilloux (1988). Sur Barrat, voir *Les maquis de la liberté* (Barrat 1987), qui comprennent plusieurs textes de lui, et en appendice, plusieurs témoignages biographiques. André Mandouze dirigea successivement deux revues dans les années cinquante à Alger : *Conscience algérienne*, puis *Conscience maghrébine* (dernier numéro en 1955), auxquelles collaborèrent des « libéraux » français et un certain nombre de journalistes ou de militants du MTLD, de la tendance « centraliste ».

(Mandouze 1962 : 18). Pourtant on le verra, les arguments sur lesquels il s'appuie, très rapidement il est vrai, pour affirmer qu'il ne s'agit pas « d'une feinte », sont doublement illusoires. D'une part, parce qu'une doxa islamique est bien présente, en tant que telle dans le livre. On peut y lire en effet :

La Nation algérienne s'est formée à partir du bouleversement créé il y a treize siècles en Afrique du Nord par l'arrivée des Arabes et l'islamisation des peuples maghrébins [...]. Le génie national algérien s'est formé dans le monde de la culture islamique et de la langue arabe. L'Algérie, à l'instar de la Tunisie et du Maroc, a pu donner la mesure de son esprit créateur en contribuant à l'édification et au progrès de la civilisation musulmane dont elle est un des dépositaires authentiques.

El-Moudjahid 1958, cité par Mandouze 1962 : 49

Que cette véritable profession de foi réformiste soit suivie, une page plus loin, d'un extrait de *Résistance algérienne* (Mandouze 1962 : 49) affirmant en 1957 : « Ce qu'il faut, c'est la Révolution, une grande Révolution, semblable à celle de 1789 », et plus loin : « Tel est le sens réel du combat engagé par notre Armée de libération nationale. Ce combat est légitime. Il entre dans la pure tradition de la France révolutionnaire » (*ibid.* : 52), ne prouve pas seulement l'hétérogénéité idéologique bien connue des acteurs en charge de la propagande au sein de l'organisation. Ajouté à l'allusion, dans le passage précédent, à la rigueur des combattants envers le « maraboutisme » (*ibid.* : 18), ce « collage » exemplifie surtout l'ignorance profonde, chez l'universitaire français, de l'incompatibilité radicale, logique, conceptuelle, des énoncés ainsi rapprochés : il confirme de même l'extériorité toute jacobine de celui-ci par rapport aux luttes intestines douloureuses autour de la reconnaissance du passé préislamique et de la dimension berbère de l'entité algérienne¹², tout comme les redoutables dégâts commis envers la religion populaire (le fameux « maraboutisme » et la mystique, stigmatisée sous le terme de « confrérisme »), dégâts dans lesquels il faut bien reconnaître aujourd'hui l'une des racines, et non la moindre, de l'incendie islamiste radical.

Un mot pourtant dans ce propos liminaire est parfaitement juste. L'absence — ou la quasi-absence — de l'islam dans les textes de propagande du FLN ne relevait en effet pas de la « feinte » ni de la ruse de guerre : il n'y a pas eu, contrairement à ce que dit Thibaud dans *Esprit* (1995), de « déguisement occidental de la révolte algérienne » (que de mépris dans le choix des termes!), mais plutôt comme on vient de le suggérer, un énorme et gravissime non-dit, une sorte de tabou monumental, renvoyant à la scène originelle où fut enfanté le nationalisme algérien. Histoire trop compliquée, je l'ai dit, pour être dépliée ici. Disons simplement que la question de l'islam fut jusqu'en 1962, toujours « réservée », toujours remise à plus tard, entre les militants et les leaders algériens. L'épisode de la lutte inégale entre l'école républicaine et la scolastique musulmane et la mise à mort de celle-ci au XIX^e siècle sont une pièce centrale, sinon unique, mais sûrement moins souvent aperçue, de cette réserve : en revanche sont souvent invoquées, par exemple,

12. Sur la « crise berbériste » au sein du MTLD, principal parti nationaliste des années cinquante, voir Carlier (1995).

l'origine prolétarienne et l'idéologie internationaliste de l'ancêtre du mouvement national, l'Étoile nord-africaine. Dire cela, c'est avancer encore une fois que le problème était autant, et peut-être plus, cognitif que politique. C'est pourquoi l'analyse rétrospective, qui semble se faire jour ces temps-ci, de la guerre d'indépendance comme une sorte de bouillonnement sauvage explosant désormais sous nos yeux, comme quelque chose qui souleva « d'en dessous » la société tout entière contre les chrétiens et l'Occident, s'entend comme particulièrement odieuse et, disons le clairement, comme une résurgence xénophobe. Ce combat ne fut pas seulement une « révolte » — pas plus que ne l'étaient les insurrections du XIX^e siècle — mais une guerre qui n'était « viscérale », « obscure » ou « informulée » ni dans ses objectifs ni dans ses justifications, car les Algériens savaient ce qu'ils voulaient, et pourquoi.

L'islam, pas plus au XIX^e siècle qu'en 1950, ou en 1995, n'est un « inconscient tyrannique », un « ça », qui travaillerait chaque Algérien en particulier et les masses, prises comme un béton, toutes ensemble ! C'est une vision du monde, historicisée, évolutive, cohérente et composite à la fois, tout comme le christianisme ou le judaïsme l'étaient avant-hier, hier, et le sont aujourd'hui ; un coup d'œil sur les corrélations observables entre comportements électoraux et convictions religieuses en France en ces temps d'élection présidentielle le montre avec assez de clarté!¹³

Pour revenir aux années cinquante de ce siècle, Mohamed Boudiaf ou Mostafa Benboulaïd, tous deux membres fondateurs du CRUA (Comité révolutionnaire pour l'unité et l'action, auteur de l'appel du 1^{er} novembre 1954), n'étaient pas des « élites occidentalisées ». Benboulaïd par exemple était un croyant, et l'un des moyens privilégiés de sa propagande politique dans l'Aurès des années cinquante était la *khotba* (le prêche) dans les mosquées. Il n'adhérait pourtant pas aux idées islahistes badissiennes, dominantes alors dans la région (Colonna 1995b). Ce n'était pas non plus un mystique ni un homme de *zawiya*. Il avait donc sa propre ligne religieuse. Que sait-on des convictions de Zighout Youcef, responsable de la *wilaya II* ? De celles de Ben Mhidi ? Ou d'Abane Ramdane ? Pourquoi Benyoucef Benkhada, pharmacien de formation, membre important de la fraction centraliste — et laïque — du MTLD (Mouvement pour le triomphe des libertés démocratiques) en 1950 (Benkhada 1992), est-il aujourd'hui le leader d'un parti, *el-Umma*, proche des islamistes ?

Quant aux personnalités, aux leaders ou aux simples militants qui affichaient les uns leur incroyance, les autres leur laïcisme, ou leur revendication d'une religion privée¹⁴, rien n'indique qu'ils aient été plus éloignés, plus coupés de ces « masses fanatiquement musulmanes » que ne l'étaient beaucoup de propagandistes moyens ou petits-bourgeois du réformisme badissien, y compris en milieu

13. Voir les analyses et les chiffres publiés par le journal *La Croix* en mars 1995 ainsi qu'une fine analyse du phénomène de Villiers, par J.-L. Schlegel (1995).

14. Toutes ces nuances ont existé au sein du MTLD et de l'UDMA (Union des amis du manifeste algérien) ; ce dernier parti par exemple, beaucoup plus « réformiste », comptait nombre d'instituteurs qui se revendiquaient comme athées.

paysan où, très tôt, l'émigration en Europe va produire des libres penseurs très conséquents. Soulever ces questions, pour ainsi dire entre parenthèses, puisque ce qui nous intéresse ici concerne de manière privilégiée la scène française, c'est surtout mettre l'accent sur le fait que toute l'histoire intellectuelle, mentale, idéologique et donc religieuse du FLN et surtout de la guerre d'indépendance est encore à faire, là où l'on s'est jusqu'à aujourd'hui contenté d'une histoire politique et institutionnelle. Comme si le destin maudit du non-savoir sur l'islam scellé au XIX^e siècle, la hantise de l'organigramme et de la nomenclature au détriment de l'étude des idées, des convictions et des croyances, se perpétuaient indéfiniment. C'est aussi souligner que le non-dit sur la religion était pour les Algériens un problème interne, réservé, non une mise en scène ou un déguisement.

Mais revenons à la gauche catholique française des années cinquante et à sa fascination pour la Révolution algérienne en train de naître alors sous ses yeux, dans laquelle elle va reconnaître une cause qui dépasse le destin d'un seul pays et placer tant d'espoirs. Si on peut parler dans ce cas d'une situation limite, et par là-même spécialement éclairante, c'est que l'entêtement de ses militants n'autorise aucune analyse dénonciatoire, aucun modèle explicatif du type, comme dirait Bourdieu, « fonctionnalisme du pire ». Il est bien clair que leur évitement de l'islam dans la mise en place d'une image du FLN ne relève d'aucun mépris, d'aucun projet de domination, ni même d'annexion, fut-elle idéologique. Ce qu'ils construisent est bien un double fraternel d'eux-mêmes, de ce qu'ils avaient voulu, ou auraient voulu, être eux-mêmes. Dans l'abondante littérature polémique qui tente de donner à voir cette génération intellectuelle de l'avant-guerre d'Algérie, qui est aussi celle de la Seconde Guerre mondiale, et ses racines des années trente, un livre plus modeste (ou moins prétentieux) que les autres livre des clefs qui permettent de comprendre nos deux personnages exemplaires, ainsi que beaucoup d'autres qui furent leurs compagnons dans cette aventure : il s'agit des *Hommes d'Uriage*, de Pierre Bitoun (1988), Stéphane Hessel, Jean Delanglade, et tant d'autres... Trop jeunes pour avoir vécu physiquement à « la Thébaïde » (c'était le nom que portait le lieu où ils vécurent quelques années), plutôt socialisés dans le milieu de l'École normale supérieure où se noueront à cette génération bien des liens entre des hommes qui resteront toute leur vie attachés d'une manière très particulière à l'Algérie, ils sont bien pourtant les héritiers de Mounier, beaucoup plus que des dreyfusards, des léninistes évidemment, ou même des tiers-mondistes, pour reprendre la taxinomie de Vidal-Naquet (1986). Leurs sources sont ailleurs et remontent loin dans l'histoire du catholicisme social du XIX^e siècle¹⁵. Ils n'auraient sans doute pas démenti comme leur la quête d'une « religion civile », qui fut l'horizon d'Uriage, [...] lieu de non-conformisme, de dépassement des clivages traditionnels, de confrontation des idées et de tolérance des autres » (Bitoun 1988 : 149). Ils admettraient sûrement qu'ils étaient encore, en 1950, et alors qu'en France l'occasion en semble déjà perdue, à la recherche d'une « convergence à la fois

15. Sur Mounier et les origines du catholicisme social, voir (Mounier 1956) *Mounier et sa génération*. Il serait par ailleurs intéressant d'explorer, dans les archives du *Sillon*, les notes de son fondateur Marc Sangnier sur son voyage en Algérie au tournant du siècle.

concrète et spirituelle : celle du christianisme et du marxisme, réunis au nom de la Résistance, de la chevalerie [?], du progrès et de la fraternité républicaine et universelle » (*ibid.*). Ils s'étaient bien donné la même mission : « rénover la mystique de l'École de la République, être partout et toujours des éducateurs, c'est-à-dire des émancipateurs des masses, des pacificateurs de la vie économique et sociale, des évangélisateurs de la vie publique, des missionnaires de l'Art et de la Technique » (*ibid.*). Comme la génération des années quarante, ils ont enfin « érigé en une règle de vie, en une morale du comportement quotidien, en une nouvelle éthique du sujet : l'engagement » (*ibid.*).

Leur enrôlement intellectuel et parfois pratique dans le combat des Algériens va leur offrir de surcroît la fraternité, recherchée et perdue, avec des communistes, ou du moins des gens qui se réclament sans restriction du marxisme : Sartre et le réseau Jeanson d'abord, les curiétiens ensuite (Hamon et Rotman 1979, Perrault 1984). Ainsi, les mots qu'ils emploient pour parler du FLN et de son projet, comme devant par exemple « [...] brûler les étapes dans la marche au socialisme » (Barrat 1987 : 142) disent autrement ce que dit Sartre dans sa préface à l'ouvrage de Fanon, *Les damnés de la terre* (1961).

Il est assez saisissant, aujourd'hui (mais peut-être trop facile), de mettre en parallèle l'engouement partagé de ces intellectuels de très haut niveau et de poids politiques différents sinon opposés, dotés de tous les outils de la critique, avec la « clarté glacée » et pourtant résolument anticoloniale de Raymond Aron (Granjon 1988). Mais au sein du camp de la « chaleureuse confusion », comme disait méchamment ce dernier, la responsabilité des chrétiens, leur absence d'inquiétude, d'intuition d'une complexité allant au-delà des slogans, apparaît rétrospectivement plus grande que celle des marxistes. Pour une raison simple. Contrairement à ceux-ci, les chrétiens savaient, ou auraient dû savoir, en tant que croyants comme en tant que laïcs chargés d'une réflexion dans l'Église¹⁶, ce qu'est une religion. En tant que voyageurs, citoyens, militants ou simplement hommes de gauche, on aurait pu aussi attendre d'eux qu'ils soient plus réceptifs au quotidien du pays qu'ils défendaient. Sous ce rapport, ce qu'il faut bien appeler leur quasi-autisme n'est pas sans évoquer celui de Camus, son indifférence à la culture arabe et aux harmoniques de la vie dans la cité musulmane¹⁷.

Il faut s'interroger alors sur le poids de ce que les intellectuels chrétiens pensaient partager avec les Algériens : la passion de la liberté, le culte de l'égalité, le sens de la fraternité. Mais à ces idéaux de 1789, qui furent le sacrement qu'ils partagèrent avec eux, n'ont-ils pas donné un contenu égotique, fou — au sens propre — à ne jamais écouter vraiment la sémantique, les connotations propres, qu'ils revêtaient pour leurs interlocuteurs ? Assez de choses ont été dites, semble-t-il,

16. Nombre d'intellectuels catholiques engagés dans « l'affaire algérienne » faisaient partie de l'Action catholique, mouvement qui revendiquait alors une plus grande responsabilité des laïcs dans l'Église. Robert Barrat fut secrétaire général du Centre catholique des intellectuels français de 1950 à 1956.

17. Ce reproche fut souvent adressé à Albert Camus, non seulement par des Algériens, mais aussi par certains de ses proches du mouvement algérieniste.

pour faire sentir à quel point le parallèle avec les hommes de la Troisième République est à la fois injuste et justifié : sans doute les premiers sont-ils pour la colonisation, et les seconds, contre ; les premiers très liés à des politiciens ou politiciens eux-mêmes, les seconds, ils le rappelleront assez souvent, sans poids politique aucun sur les événements (Mandouze 1988). Probablement les républicains furent-ils aussi distants des Algériens, faisant ou non partie de l'élite, que les chrétiens furent proches d'eux (et pas seulement de l'élite, fût-elle révolutionnaire). Sans doute pour les républicains les Algériens sont-ils le passé et pour les chrétiens incarnent-ils l'avenir. Mais les uns et les autres partagent très étroitement deux choses, fonction l'une de l'autre : une ignorance assez totale, et ignorante d'elle-même, de l'islam et de la civilisation arabe en général. Une confiance, que dire, une passion aliénante pour l'universalisme de 1789, qui se révélera n'être qu'un « amour de soi ».

Esquisse d'explication

La mise en exergue des deux exemples qui précèdent ne prétend évidemment pas rendre compte complètement de l'histoire très complexe des représentations de l'islam dans la société française durant les deux siècles écoulés, siècles qui furent par ailleurs ceux de la naissance d'un savoir nouveau, l'islamologie. Elle n'envisage pas, non plus, la logique de courants très minoritaires mais importants par leurs œuvres, qu'on pourrait caractériser comme animés par un « amour de l'islam » et auxquels on pourrait associer les noms d'Urbain, de Lamoricière et de beaucoup d'autres au XIX^e siècle, de Lyautey ou de Massignon au XX^e. Courant homogène, qui relève à lui seul d'une analyse symétrique de celle que je mène ici, qui l'éclairerait et la compléterait, mais qui compliquerait trop la présente démonstration. On ne peut nier toutefois que ces deux épisodes marquent des étapes tout à fait déterminantes et exemplaires dans le développement des images disponibles, spécialement en France, ni que celles-ci ne se soient, d'une certaine manière, simplifiées, appauvries au fil du temps, plutôt que le contraire. Ainsi, en politique, le mouvement observable est-il celui qui conduit d'un doute, puis d'une découverte (vers 1845) — l'islam serait quelque chose d'important dans les sociétés maghrébines —, à une certitude négative : plus rien de socialement positif, ni de vivant intellectuellement, n'est à attendre de l'islam en Algérie (vers 1880-1890).

Quant au registre intellectuel, le XIX^e siècle fut le moment de la production d'une double ignorance : la néantisation du savoir islamique ou du moins de son impact dans la société algérienne en tant que vision du monde, d'une part, et, d'autre part, le refoulement et la « ghettoïsation » de disciplines naissantes comme la philologie sémitique ou l'étude des textes classiques dans l'univers de l'érudition très spécialisée, à l'instar des études grecques ou de l'indianisme, du côté « des langues mortes » ou « anciennes » et non des langues vivantes. Bien plus, une dissymétrie se fit bientôt jour à la défaveur des études islamiques. En effet, la sphère des sciences sociales, naissantes elles aussi au même moment, est spécialement intéressante à observer sous le rapport qui nous concerne ici. Alors que les civilisations « anciennes » vont très rapidement être appropriées à titre de matériaux par les fondateurs de la sociologie (Durkheim, Mauss et en général les auteurs

groupés autour de l'*Année sociologique*), le Maghreb et l'islam, malgré la proximité géographique et l'intensité inévitable des liens académiques qu'elle entraînait, vont rester très marginaux dans leurs préoccupations (Valensi 1984). Alors que de grands sanskritistes ou de grands sinologues deviendront aussi de grands durkheimiens (ainsi Sylvain Levy ou Marcel Granet) et plus tard de grands hellénistes (Gernet), jamais il n'y aura de grands durkheimiens maghrébisants. En résumé, la jonction entre théorie sociologique et science des textes, si fertile et si caractéristique de « l'École française », ne se produira jamais vraiment sur des objets maghrébins, malgré l'exception, complexe, contradictoire et tardive de Jacques Berque (Colonna 1995a). À titre de contre-épreuve, et de manière tout à fait symétrique avec l'épisode de la laïcisation du FLN, on notera dans ce tableau l'absence assez notable de l'Église — ou plutôt des églises. Mis à part quelques domaines très circonscrits comme les études berbères (sur la Kabylie, les Touaregs ou le Mزاب), on ne retire pas d'un examen de la bibliographie le sentiment que la production ait été aux dimensions de la longue durée de l'interface chronologique ni du nombre d'acteurs présents sur le terrain. Bien que cette histoire soit encore presque complètement à faire, les très rares incursions opérées à ce jour dans les sources du XIX^e siècle (Colonna 1992 : 68-78) semblent indiquer que les religieux, au contact de l'islam vécu et des institutions de savoir islamiques, manifestaient vis-à-vis de ceux-ci des réactions extrêmement semblables à celles des instituteurs les plus laïcisés, comme si le modèle républicain, joint au décapage de la Contre-Réforme, se révélait infiniment plus fort que le clivage croyants/incroyants.

Quant à la période de la décolonisation, tout s'y passe, on l'a vu, comme si le deuil de la perte de l'Algérie n'avait pu se faire que dans l'illusion de l'enfantement d'une nouvelle Révolution de 1789 : un nouvel État laïque était né, semblable en tous points, plus parfait même, davantage porteur d'espoirs que le premier. Je me place évidemment, ici encore, dans la perspective des courants de pensée émancipateurs et républicains. On ne peut manquer d'être frappé par le fait que, jusqu'à une date très récente, c'est, d'une manière réitérative, la vision laïque et des laïcs qui prévaut, chaque fois et surtout lorsqu'il s'agit de faire passer de « grandes idées » avant l'intérêt politique ou économique de la nation française.

Le revirement ou le trouble si perceptibles aujourd'hui dans le choix d'une opinion à avoir ou d'une conduite à tenir face aux revendications communautaires des immigrés, ou au déploiement de l'islamisme radical outre-Méditerranée ; le relativisme irénique et soudain de nombreux chercheurs et intellectuels dans leurs commentaires de l'actualité politique immédiate — ainsi de l'affaire Rushdie ou les fameux Accords de Rome signés en janvier 1995 par une partie des représentants de la classe politique algérienne —, tout cela peut-il alors être invoqué comme le signe d'une profonde conversion de l'opinion et de la réflexion républicaines sur l'islam en tant que religion, et en tant que modèle de société ? Rien ne semble l'indiquer. D'une part parce qu'une fois encore, une sorte de populisme, de paupérisme, y semble bien à l'œuvre : les revendications des islamistes radicaux seraient celles d'un peuple ou de peuples privés de dignité et des moyens élémentaires de l'existence humaine. D'autre part, parce que le « droit à la démocratie » (électorale) et le « respect des droits de l'homme » y résonnent étrangement de la même façon

que le droit à la civilisation et à l'émancipation résonnait dans le discours des républicains de la III^e République. Surtout en sont complètement absentes deux évidences, pourtant simples : la première renvoie à l'hétéronomie radicale de la vision islamiste de l'État, au regard de celle de n'importe quelle actualisation étatique existante, y compris dans l'ensemble musulman (si l'on excepte l'Iran et le Soudan) — ainsi l'islamisme pourrait-il être en même temps une chose et son contraire : partie prenante dans une société civile multipartite et défenseur de l'application de la *chari'a*. La deuxième renvoie à l'extrême marginalité théologique, politique et sociale des positions islamistes au regard de la tradition et de la pensée dominantes dans le monde musulman moderne.

Ainsi la question du contenu théologique de l'islamisme et celle de sa généalogie sociale en Algérie, du moins les interprétations complètement approximatives et aléatoires qu'on peut en lire ici ou là en guise d'étiologie, apparaissent spécialement significatives des limites du relativisme nouvelle manière qui caractérise l'érection des thèses islamistes au rang d'idéologie des opprimés ou de solution de rechange à l'échec du socialisme ou du nationalisme. Version savante et sophistiquée de l'islam inconscient — tyrannique —, bouillonnement populaire méprisé des élites occidentalisées, la thèse assez souvent avancée d'une continuité entre les positions et les acteurs du FIS (Front islamique du Salut) et celle du mouvement badissien des années trente — comme étant la manifestation de la permanence de dispositions anti-occidentales. Cette thèse montre combien, de la même manière qu'on abordait au XIX^e siècle les confréries (comme des sociétés secrètes et des réseaux, non comme des familles de spiritualité et de pensée), le contenu même des « croyances », des convictions et des schémas interprétatifs, peut laisser la plupart des spécialistes indifférents. Sans compter l'absence absolue d'une anthropologie religieuse des mouvements en question.

Si pourtant un parallélisme évident s'impose à l'observation entre ces deux formes de religiosité — malgré d'immenses divergences, et en particulier le parti pris jamais démenti de non-violence des islamistes badissiens — il ne semble pas qu'on ait déjà pensé à interroger, au principe de cette ressemblance au demeurant frappante, des causes communes qui pourraient bien être le déni répété de la différence et de la singularité d'une vision religieuse de l'histoire et des rapports sociaux en tant que tels. À ceci près que si le réformisme badissien, plutôt qu'un luthérianisme ou un calvinisme, évoque assez bien une spiritualité posttridentine et contre-réformée, l'islamisme aurait quelque chose à voir, pour des raisons qui restent encore à explorer — mais il serait très intéressant d'aller voir dans cette direction, et certains chercheurs semblent y songer —, avec les crispations autodestructrices de l'Inquisition.

Ainsi, la prise en compte des développements récents de l'évolution des « idées » sur l'islam en France semble conduire à une formulation plus précise de la question énoncée en introduction (pourquoi, concernant l'islam au moins, est-ce toujours la version laïque ou des laïcs, qui prévaut dans l'interprétation et le traitement des manifestations et des événements liés à cette religion). Si l'on veut pouvoir rendre compte aussi du présent et de ses incertitudes, sans doute faut-il la spécifier plutôt de la manière suivante : d'où vient, en France, cette impossibilité

si largement distribuée, si résistante dans le temps et si persistante, à prendre en compte le religieux en tant que tel, et non comme « masque de la lutte des classes », ou revendication des opprimés ? Ou bien encore, qu'est-ce qui, dans la culture française, fait obstacle, en politique comme en science, à la prise en compte du religieux en tant que tel, c'est-à-dire des religions dans leur actualisation concrète, que ce soit dans le social ou dans la conduite individuelle des personnes ?

Il est assez difficile, en réalité, de répondre à une question de ce type, dès lors, d'une part, qu'on renonce aux explications de la famille des « intentions mauvaises » qui ont prévalu de manière exclusive pendant si longtemps (et bien souvent, il est vrai, à juste titre), du genre « projet de domination » et plus généralement, « impérialisme » (politique ou culturel). Et que, d'autre part, on quitte les territoires relativement sûrs que constituent, par exemple, la sociologie ou l'histoire des disciplines scientifiques (Colonna 1995a) pour s'aventurer sur celui, beaucoup plus diffus, des « constantes culturelles » d'une « société » (si tant est que les unes et l'autre soient dotées d'une consistance effective). En fait, il n'est pas très compliqué de comprendre pourquoi la France, en tant que puissance coloniale, non seulement tendait à, mais avait à juguler l'islam¹⁸. De plus, on peut aisément montrer comment le paradigme durkheimien, par exemple, n'était pas (ou s'est révélé ne pas être) à même de prendre en compte les sociétés maghrébines en tant que musulmanes (mais plutôt en tant que segmentaires). Pourtant, bien que l'antinomie idées républicaines/islam semble aller de soi, elle reste en réalité difficile à comprendre.

Essayons d'en rendre compte en envisageant la persistance, à travers les changements de siècles, de régimes et de profils d'acteurs, d'une « idée générale » comme l'anticléricalisme. Celui-ci, comme on sait, n'est pas une singularité de la scène française, mais comme le montre excellemment René Rémond, une sécrétion propre aux sociétés — et aux nations — où le catholicisme et l'Église ont exercé une sorte de « tyrannie historique » (Rémond 1976 : 357). Reprenant ici l'emprunt que fait Robert Nisbet, dans *La tradition sociologique* (1984), d'une métaphore puisée dans l'univers des sciences exactes, et plus précisément dans celui de la chimie analytique (la métaphore, en fait, des molécules ou de l'atome), nous dirons qu'une notion comme celle-ci (l'anticléricalisme) est en effet assez répandue, assez durable, assez discriminante et assez opératoire, au sens où à la fois « elle réunit le fait et son interprétation » et elle « éclaire une partie du paysage en laissant le reste dans l'ombre » (Nisbet 1984 : 18). La notion d'anticléricalisme est une bonne « forme » pour expliquer la pérennité et le mode de fonctionnement paradoxal de ce que j'ai tenté de mettre en évidence. Mais ce faisant, nous nous trouverons alors, à nouveau, devant un intéressant paradoxe : si l'anticléricalisme, en tant que méfiance irréductible à la croyance, l'émotion, ou au non-rationnel en général (Rémond 1976), et surtout à des représentations par définition partagées avec certains (le « nous ») mais pas avec tous (« les autres »), donc non universalisables, si l'anticléricalisme est bien, sous des visages divers, le dénominateur

18. Encore que le cas de figure marocain montre qu'il pouvait en être autrement : toute religion peut aussi être instrumentalisée.

commun des attitudes « de gauche », républicaines, vis-à-vis de l'extériorisation de convictions religieuses quelles qu'elles soient, et plus particulièrement vis-à-vis de l'islam — allant dans ce cas jusqu'à une véritable répulsion —, comment concilier une telle analyse avec le constat souvent réitéré, et qui constitue la thèse centrale et séduisante de Nisbet, d'une redécouverte du sacré par le XIX^e siècle ? Pour ne pas parler de la complaisance de certains intellectuels devant le « retour de Dieu » de ces dernières décennies, encore que le rapprochement entre les deux « tendances » doive incliner à beaucoup de circonspection. Comment concilier l'idée d'un rejet persistant et sans appel du non-rationnel — ou du moins du refoulement de celui-ci dans le secret des consciences — avec celle du retour du sacré en tant qu'objet d'intérêt, à la fois philosophique, humaniste et littéraire, c'est-à-dire proprement culturel, au sens de partagé par un très grand nombre, dans la société française ?

Il semble pourtant qu'on puisse parfaitement faire tenir ensemble les deux positions, à condition d'admettre que la thèse de Nisbet est inachevée, en tant qu'elle laisse de côté une (trop) importante partie du paysage : tout ce qui concerne l'intérêt factuel pour la pratique concrète de la religion par les gens, quels qu'ils soient, face à une fascination effective pour la religion en tant que telle, en soi : à quoi il faudrait d'ailleurs ajouter le rejet de la théologie dans les ténèbres, hors science, par exemple hors de l'univers des sciences religieuses¹⁹, car elle handicape encore aujourd'hui toute l'anthropologie religieuse. Si la religion — et entendons bien par là une réflexion sur le christianisme, pris comme « religion au-dessus des autres » (Durkheim) — est bien le modèle où vont être puisés par Tocqueville, Comte, Fustel, Durkheim, Weber, Simmel et d'autres, des sous-modèles explicatifs du social, il est assez facile de montrer comment le monothéisme vécu, empirique, constitue le point aveugle de l'histoire des sciences sociales françaises, quasiment sans exception (Colonna 1995a). Noyau de ce point aveugle est l'interrogation si claire de Renan aux études berbères naissantes alors en Algérie : que peuvent-elles nous apprendre sur la manière de faire tenir un État quand il n'y a plus La Religion (Renan 1873) ? Question qui est d'une certaine manière celle que posait Fustel de Coulanges dans *La cité antique* (Héran 1987). Mais on n'y trouvera jamais celle du « comment ça pense ? », si on y peut entendre donc, « comment ça tient ? ». Car se demander « comment ça pense ? », conduirait inévitablement à se demander « en quoi ça croit ? ». Cette impossibilité à prendre pour objet ces trois monothéismes (judaïsme, christianisme et islam) montre le pacte social qui est résulté de la fracture de 1789 et qui place ces religions en situation d'étiologie, de cause.

Mais l'islam, quant à lui, par le visage qu'il offre au XIX^e siècle en Algérie en tout cas, se trouve en position extrême, et donc en situation d'être spécialement rejeté, sous trois points de vue qui sont tous trois très importants vus de France. Premièrement, nombre de traits de l'islam concret — l'autorité des clercs, les liens de celui-là avec leur position de grands propriétaires, en particulier fonciers, le mode d'inculcation entre générations — évoquaient irrésistiblement l'idée (peut-être pas la réalité) que les hommes du XIX^e siècle se faisaient du catholicisme de

19. Sur l'histoire de la V^e section de l'École pratique des hautes études à Paris, voir Poulat (1987).

l'Ancien Régime, idée qui était pour certains objet de détestation et de rejet. On a vu plus haut la complexité du problème avec l'opposition Aumale/Bugeaud. Deuxièmement, pour les républicains d'un siècle ou de l'autre, l'islam menace — comme l'Église durant tout le XIX^e siècle — l'existence même de l'État. Il est très intéressant d'observer comment par exemple, le premier remplace le second dans le modèle de Masqueray, le premier du genre (1886) produit pour conceptualiser de manière théorique les sociétés maghrébines, et comment cette alternative islam/État va, implicitement ou explicitement, se survivre dans chacune des reformulations successives de ce paradigme tenace, de Masqueray à Ernest Gellner (Colonna 1995b : chapitre 3) : ce sont des sociétés sans État, incapables de produire de l'État, etc. Les confréries, la polarité de La Mecque, la pratique de la *rihla* (grand voyage, intellectuel et spirituel), tout cela faisait symptôme, l'épisode algérien actuel apparaissant évidemment comme une nouvelle preuve de l'antinomie entre construction étatique et islam. Moins subjectif, ou émotionnel, que le précédent motif de rejet, celui-ci est néanmoins très fort, et très récurrent, commun aux disciples de Ferry comme aux chrétiens de gauche des années cinquante. Il n'est pas pour peu, non plus, dans la décision au sein du mouvement national algérien, de remettre l'examen de la question à plus tard, par une série de relais qu'il serait trop compliqué d'examiner ici. Enfin et troisièmement, le poids du positivisme dans le développement des sciences sociales, en particulier de la sociologie et de l'anthropologie, joint à une méfiance toute républicaine envers les conditions politiquement très impures de production d'un savoir incontrôlable — parce qu'élaboré dans le cadre colonial — vont, en fait, détourner pendant très longtemps la recherche loin du Maghreb et de l'islam vécu (Mandouze 1988 et Colonna 1995a) et donc contribuer à un non-savoir, en particulier sur les aspects les plus ordinaires et les plus quotidiens du rôle de l'islam dans la vie des gens. Il n'est donc en rien surprenant qu'en 1950, il ait été aussi facile de passer à côté sans le voir.

C'est probablement de tout cela que parlent, sans savoir « de quoi ils causent », les médias et la presse quand ils évoquent « un retour du refoulé ». Mais c'est de l'inconscient français qu'au premier chef il s'agit, en tout cas d'une histoire qui est sienne.

Références

- AGERON C., 1963, « Jules Ferry et la question algérienne en 1892 (d'après quelques inédits) ». *Revue d'histoire moderne et contemporaine* : 127-146.
- , 1979, *Histoire de l'Algérie contemporaine*. 2 vol. Paris, Presses Universitaires de France.
- BARRAT R., 1987, *Les maquis de la liberté*. Paris, Témoignage chrétien et Alger, Entreprise algérienne de presse.
- BENKHADA B., 1992, *Les origines du Premier novembre 1954*. Alger, Rahma.
- BENKHEIRA M. H., 1988, « La pensée divise. Bachir Ibrahimi et la censure dans l'islam », *Revue maghrébine d'études politiques et religieuses*, 1 : 22-59.
- BERQUE J., 1989, *Mémoires des deux rives*. Paris, Seuil.

- BITOUN P., 1988, *Les hommes d'Uriage*. Paris, La Découverte.
- BURKE E. III et I. M. LAPIDUS (dir.), 1988, *Islam, Politics and Social Movements*. Berkeley, University of California Press.
- CARLIER O., 1995, *Entre nation et jihad. Histoire sociale des radicalismes algériens*. Paris, Presses de Sciences Po.
- COLONNA F., 1974, « Cultural Resistance and Religions Legitimacy in Colonial Algeria ». *Economy and Society*, 3 : 233-252.
- , 1975, *Instituteurs algériens, 1883-1939*. Paris, Fondation nationale des sciences politiques.
- , 1987, *Savants paysans. Éléments d'histoire sociale de l'Algérie rurale*. Alger, Office des Presses Universitaires.
- , 1995a, « Islam in the French Sociology of Religion ». *Economy and Society*, 24, 2 : 225-244.
- , 1995b, *Les versets de l'invincibilité. Permanence et changements religieux dans l'Algérie contemporaine*. Paris, Presses de Sciences Po.
- COLONNA U., 1992 « La Compagnie de Jésus en Algérie (1840-1880). L'exemple de la mission de Kabylie (1863-1880) ». *Maghreb-Mashrek*, 135 : 68-77.
- COMBES É., 1892, « Rapport... sur l'instruction primaire des indigènes ». Reproduit dans le *Bulletin universitaire de l'Académie d'Alger* : 275.
- DE LIBERA A., 1991, *Penser au Moyen-Âge*. Paris, Seuil.
- Esprit*, 1995, « Entretien avec Paul Thibaud et Pierre Vidal-Naquet », janvier : 142-152.
- FANON F., 1961, *Les damnés de la terre*. Paris, Maspéro. Préface de J.-P. Sartre.
- FOUILLOUX É., 1988, « Intellectuels catholiques et guerre d'Algérie : 1954-1962 » : 53-79, in J.-P. Rioux et J.-F. Sirinelli (dir.), *La Guerre d'Algérie et les intellectuels français*. Paris, CNRS.
- FURET F., 1983, *Penser la révolution française*. Paris, Gallimard (1^{re} édit. 1978).
- GRANJON M. C., 1988, « Raymond Aron, Jean-Paul Sartre et le conflit algérien », *Les Cahiers de l'IHTP*, 10 : 79-94.
- HAMON H. et P. ROTMAN, 1979, *Les porteurs de valise*. Paris, Albin Michel.
- HARTOG F., 1988, *Le XIX^e siècle et l'Histoire. Le cas Fustel de Coulanges*. Paris, Presses Universitaires de France.
- HÉRAN F., 1987, « L'institution démotivée. De Fustel de Coulanges à Durkheim et au-delà ». *Revue française de sociologie*, 87 : 67-97.
- MAKDICI G., 1981, *The Rise of Colleges : Institutions of Learning in Islam and the West*. Édimbourg, Edinburgh University Press.
- MANDOUZE A., 1962, *La révolution algérienne par les textes*. Paris, Maspéro.
- MANDOUZE A., 1988, Intervention, *Les Cahiers de l'IHTP*. 9 : 149.
- MASQUERAY E., 1983, *Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie (Kabyles du Djurdjura, Chaouïa de l'Aurès, Beni Mezâb)*. Présentation de F. Colonna. Aix-en-Provence, Édisud (1^{re} édit. 1886).
- MERAD A., 1967, *Le réformisme musulman en Algérie*. Paris et La Haye, Mouton.

- MOTTAHEDE R. P., 1985, *The Mantle of the Prophet*. New-York, Simon et Schuster.
- MOUNIER, E., 1956, *Mounier et sa génération*. Paris, Seuil.
- NADIR A., 1968, « Le mouvement réformiste algérien, son rôle dans la formation de l'idéologie nationale ». Thèse de troisième cycle, sous la direction de M. Colombe. Paris, École nationale des langues orientales.
- , 1975, « Le mouvement réformiste algérien et la guerre de libération nationale ». *Revue d'histoire maghrébine*, 4.
- NISBET R. A., 1984, *La tradition sociologique*. Paris, Presses universitaires de France (1^{re} édit. 1966).
- PERRAULT G., 1984, *Un homme à part*. Paris, Barrault.
- POULAT É., 1987, « L'institution des "sciences religieuses" » : 49-78, in J. Baubérot (dir.), *Cent ans de sciences religieuses en France*. Paris, École pratique des hautes études.
- RÉMOND R., 1976, *L'anticléricalisme en France, de 1815 à nos jours*. Paris, Fayard.
- RENAN E., 1873, « Exploration scientifique de l'Algérie ». *Revue des deux mondes*, septembre : 138-157.
- STORA B. et Z. DAOUD, 1995, *Ferhat Abbas. Une utopie algérienne*. Paris, Denoël.
- SCHLEGEL J.-L., 1995, « Philippe de Villiers ou les valeurs de l'enracinement », *Esprit*, février : 54-68.
- TURIN Y., 1971, *Affrontements culturels dans l'Algérie coloniale : Écoles, médecines, religion, 1830-1880*. Paris, Maspéro.
- VALENSI L., 1984, « Le Maghreb vu du centre. Sa place dans l'école sociologique française » : 227-244, in J.-C. Vatin (dir.), *Connaissance du Maghreb*. Aix-en-Provence, CNRS.
- VERDÈS-LEROUX J., 1988, « La guerre d'Algérie dans la trajectoire des intellectuels communistes ». *Les Cahiers de l'IHTP*, 10 : 211-223.
- VIDAL-NAQUET P., 1986, « Une fidélité têtue. La résistance française à la guerre d'Algérie », *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, 10 : 3-18.

RÉSUMÉ/ABSTRACT

Un regard aveuglé

Anticléricalisme par excès d'humanisme universaliste en Algérie

Il s'agit ici de réfléchir sur l'extrême difficulté, qui semble particulière au champ français, à penser l'islam, depuis sa rencontre en Algérie, au début du XIX^e siècle. L'hypothèse centrale de cette confrontation est que le statut singulier de la religion en France depuis la Révolution française, plus précisément les liens très complexes que la naissance des sciences sociales au XIX^e siècle entretient avec elle, obscurcit la vision de l'islam depuis ce moment et jusqu'à aujourd'hui. On s'est concentré plus particulièrement sur un modèle qui paraît rendre compte des oscillations du savoir/non-savoir sur l'islam, depuis le premier tiers du XIX^e siècle : euphémiser, minimiser (ou éradiquer) l'islam en Afrique du Nord fut plutôt le projet bien intentionné des républicains et des indigénophiles que celui des colons ou de la droite. On retrouve un surcroît de cela durant la guerre d'Algérie : le mythe d'un FLN laïque ne fut-il pas d'abord le produit d'une relation en miroir entre celui-ci et une gauche (chrétienne) encore marquée par son histoire récente avec le PCF (1940-1945). On a tenté de montrer que les racines de cette méconnaissance répétitive se trouvaient sans doute dans un anticléricalisme tenace, de nature plus cognitive qu'idéologique, qui renvoie à trois peurs : le rejet de l'Ancien Régime ; les périls que la religion ferait encourir à l'État ; le refus enfin de la croyance, de l'émotion et du non-rationnel en général, qui fonde la tyrannie du positivisme scientifique.

Mots clés : Colonna, anticléricalisme, islam, chrétiens de gauche, acteurs

A Blind Stare

Anti-Clericalism as a Result of Excessive Universalist Humanism in Algeria

This article is about the extreme difficulty of the French to apprehend Islam since their encounter with it in Algeria at the beginning of the XIXth century. The central question here concerns the specific status given to religion in France since the French Revolution. More specifically, it turns around the complex links that the social sciences entertain with religion. The article focusses in particular on a model that deals with the oscillation between knowledge and non knowledge about Islam, which tends to minimize (or eradicate) Islam in North-Africa. This is more evident in the writings of the Republicans and the nativists than in those of the settlers and the right wing. It is illustrated in the fact that, during the War of Independence, the National Front of Liberation was seen as laical, repeating thereby the relation between the Christian left and the French Communist Party (1940-1945). The article identifies the roots of this repeated mis-recognition of Islam in a tenacious anti-clericalism whose nature is more cognitive than ideological. This anti-clericalism refers to three fears : the rejection of the *Ancien Régime*, the risks that religion could represent for the State and finally the positivism's refusal of belief, emotion and irrationality.

Key words : Colonna, anti-clericalism, Islam, left Christians, social agents

Fanny Colonna
Directeur de recherches, CNRS
École des hautes études en sciences sociales
105, boul. Raspail
75006 Paris
France