Doc 301-01/02

UNIVERSITE ABOUBEKR BELKAÏD - TLEMCEN

FACULTE DES LETTRES, DES SCIENCES SOCIALES ET HUMAINES

DEPARTEMENT DE SOCIOLOGIE



Thème

RELIGION ET LIEN SOCIAL EN ALGERIE

THESE POUR LE DOCTORAT D'ETAT EN SOCIOLOGIE

Présentée et soutenue en juin 2005 par

BELAKHDAR MEZOUAR

MEMBRES DU JURY:

M. ABDELKRIM EL AÏDI	MAITRE DE CONFERENCE, UNIV D'ORAN	PRESIDENT
M. RACHID BENMALEK	PROFESSEUR, UNIV DE TLEMCEN	ENCADREUR
M. AMMAR IZLI	MAITRE DE CONFERENCE, UNIV D'ORAN	COENCADREUR
MME AFIFA MECHERBET	MAITRE DE CONFERENCE, UNIV DE TLEMCEN	EXAMINATRICE
M. EL DJOUNID HADJIDJ	MAITRE DE CONFERENCE, UNIV D'ORAN	EXAMINATEUR

Année universitaire 2004-2005

Je tiens à exprimer toute ma gratitude à Monsieur le Professeur RACHID *BENMALEK pour avoir accepté de diriger le présent travail. Ses encouragements soutenus et la confiance qu'il a placé en moi ont eu raison de mes hésitations et de mes incertitudes. Monsieur* AMMAR IZLI, *le codirecteur de cette thèse, mérite également toute ma reconnaissance.*

L'intérêt porté par les membres du jury au présent travail est pour moi un motif de fierté. Qu'ils soient remerciés.

Enfin, plusieurs sujets de l'enquête ont maintes fois exprimé une attention sensible pour la réalisation de ce travail. Je leur en suis profondément reconnaissant.

SOMMAIRE

INTRODUCTION

1° Partie **L'APPROCHE THEORIQUE**

Chap I : Position du problème

Chap II : Le cadre méthodologique

Chap III : Le champ conceptuel

2° Partie **SOCIOLOGIE DU LIEN SOCIAL EN ALGERIE**

ChapI: L'Algérie à l'épreuve de la modernité

ChapII : La gestion du rapport religieux/temporel par les Algériens

ChapIII : Les contours de l'acculturation et de la modernité en Algérie

CONCLUSION

BIBLIOGRAPHIE

SIGLES ET ABREVIATIONS

TABLE DES MATIERES

ANNEXE

INTRODUCTION

Les modes d'action et de représentation des Algériens changent en fonction des mutations multidimensionnelles plus ou moins profondes qu'a connues la société, avec une accélération remarquable depuis l'indépendance du pays. Ces mutations sont d'ordre socio-démographique, socio-économique, culturel, idéologique, etc. L'irruption massive sur la scène sociale des revendications identitaires, de la jeunesse et à un degré moindre celle des femmes est l'autre aspect du nouveau paysage qu'offre l'Algérie d'aujourd'hui. Ces changements rapides, somme toute naturels, interpellent le politique, le gestionnaire et autres décideurs, de manière aussi insistante que cyclique. L'actualité se charge de le rappeler au quotidien.

Quant au chercheur – on pense d'abord au sociologue d'aujourd'hui, mais les spécialistes des autres disciplines sont tout aussi concernés – il se trouve en face de situations sociales nouvelles, inédites auxquelles ne pensait pas forcément le sociologue d'hier, tant il était inféodé au *développementalisme* des années 70. En effet l'indépendance des pays colonisés acquise au prix que l'on sait, s'agissant tout au moins de l'Algérie, les recherches en sciences sociales se sont focalisées alors sur le développement en général et sur l'industrie en particulier. Cette prise de position intellectuelle est sans doute révélatrice de l'a priori favorable dont jouissait ce type d'activité, mais aussi du télescopage voire de la connivence entre les préoccupations industrialistes de l'Etat et celles « *scientifiques* » des chercheurs. La « *quasi totalité de cette production* [scientifique] *part de la politique de l'Etat et porte sur elle, soit pour montrer qu'elle était inadéquate, soit pour montrer qu'elle était bonne en*

principe, mais qu'elle a été brouillée par des effets pervers »[1] écrit Cl. Chaulet à propos des études sur l'agriculture.

Pourquoi cet engouement de la sociologie pour le développement ?

Au lendemain de l'indépendance de l'Algérie, la sociologie est créditée d'emblée d'une *virginité* politique par rapport au colonialisme et surtout d'une forte capacité explicative et incitative des voies du développement et partant de la modernisation. Rappelons que sa voisine, l'anthropologie, ne bénéficie pas du même accueil puisqu'elle est au contraire condamnée définitivement à n'être qu'« *un système parfait de justification d'un passé révolu* »[2].

La sociologie s'engagea alors à dire le développement, tout le développement et rien que le développement. Elle se subdivisa alors en sociologie rurale, industrielle, du travail...bref en sociologie du développement quel qu'en soit le label.

Demain l'histoire de la sociologie en Algérie retiendra, à coup sûr, la décennie 1970-1980 comme celle de la sociologie du développement. En effet tel un torrent en crue, le développementalisme emporta dans son sillage les sciences humaines. Elles se laissèrent donner entre autres tâches, celle d'accompagnatrices fidèles, dévouées voire serviles du développement économique. Pour divers que furent ces recherches, si elles ne confondaient pas purement et simplement développement et modernisation, toutes faisaient de celui-ci la pièce maîtresse de celle-là. Il va sans dire que l'autonomie de la recherche et la posture critique qui est la sienne cédèrent devant l'autoritarisme politique.

C'est dire que le choix d'un domaine d'intérêt en matière de recherche scientifique n'est pas toujours lié au hasard ou à la seule

---

[1] Cl. Chaulet 1987, *La terre, les frères et l'argent*. OPU, Tome 1, Alger, page 1.
[2] M.S Benyahia, *Actes du XXIV° Congrès International de sociologie*, Mars 1974, Tome 1. Ed. OPU. Alger. P. 35

inspiration personnelle du chercheur. Celui-ci fait partie d'une époque avec ses problèmes, ses débats, ses courants d'idées, bref d'un *champ scientifique*, au sens que Bourdieu fait au terme. Champ qui évolue en fonction des conjonctures qui interpellent le chercheur, finissent par le rattraper, voire l'emprisonner, si l'on peut dire[1].

Dans ces circonstances, tenter d'infléchir le cours des choses en plaidant pour une sociologie religieuse ou une anthropologie religieuse, c'est s'exposer à coup sûr à une fin de non-recevoir du politique mais aussi de l'intellectuel.

S'il y aurait à préjuger de la teneur des réactions de réserve qu'une sociologie ou une anthropologie religieuse est susceptible de provoquer en Algérie, il y a à parier que beaucoup d'entres elles seraient à mettre au seul compte de notre attachement plus que décennal à un mode de pensée qui s'est érigé en réflexe quasi-pavlovien.

Aussi, les sciences de la religion et plus généralement l'anthropologie sociale et culturelle censées fournir des schèmes d'explication scientifiques et objectifs de l'expérience religieuse peinaient à se frayer un chemin auprès de la discursivité académique dominante. En fait, comme la nature a horreur du vide, un discours théologique voire ésotérique s'est alors substitué à l'analyse du fait religieux et finit par donner par la suite tout un Mouvement politico-religieux, l'islamisme politique en l'occurrence. C'est dire que le développementalisme et la modernisation n'ont pas assuré une pacification des rapports sociaux, notamment religieux. Ainsi les sciences humaines ont été prises de court, mieux, en défaut. En effet, dans les années 80, on a constaté un *retour du religieux*, une recherche d'identification et de ressourcement religieux devant une modernisation

[1] P. Bourdieu écrit « *Le progrès de la connaissance, dans le cas de la science sociale, suppose un progrès dans connaissance des conditions de la connaissance ; c'est pourquoi il exige des retours obstinés aux mêmes objets* (...), *qui sont autant d'occasions d'objectiver plus complètement le rapport objectif et subjectif à l'objet* », et cela dés la préface de son ouvrage de 1980, Le sens pratique. Ed. Minuit. Paris.

aussi envahissante qu'acculturante. Ce qui semble donner raison à André Malraux qui disait que *le 21° siècle sera religieux ou ne sera pas*.

Cela dit, certains penseurs contemporains, probablement plus avertis, sont unanimes sur la nécessité d'un examen plus attentif de la question religieuse dans les sociétés arabes, à l'instar de M. Arkoun. Celui-ci, dans un paragraphe intitulé *Penser l'impensé*, écrit: « *La religion tient une telle place dans les sociétés musulmanes contemporaines qu'on est tenté d'y voir le problème prioritaire auquel doit s'intéresser l'intellectuel.* Et il poursuit, *il est évident que l'impact de l'islam sur tous les niveaux de l'existence individuelle et collective a été constant et profond jusqu'à nos jours ; et il est non moins clair que le fait religieux en général demeure impensé dans la pensée islamique*»[1]. Il ajoute plus loin: « *Il appartient à l'intellectuel critique, malgré son isolement actuel, de procéder aux analyses radicales et d'identifier les vraies causes de l'évolution en cours* »[2].

Le sociologue des religions H. Desroche estime quant à lui que: «*ce qui ressort, c'est probablement l'inégalité de développement de la sociologie religieuse – uni ou pluridisciplinaire – selon ses domaines d'application. Il y a une sociologie du christianisme probablement plus développée que celle de l'islam ou des religions chrétiennes* »[3].

Quant au sociologue algérien, A. El Kenz, il n'en dit pas moins lorsqu'il écrit qu'« *un vaste champ d'investigation s'ouvre aujourd'hui à la recherche dans le monde arabe : celui de la sociologie de la religion ou mieux des religions. Un champ vis-à-vis duquel le retard accumulé est énorme, étonnant, stupéfiant.* »[4]

---

[1] M. Arkoun, 1993, Penser l'islam aujourd'hui, Ed Laphomic / Enal, Alger, page 27.
[2] M. Arkoun, ibid., page 32.
[3] H. Desroche, 1968, Sociologies religieuses, Ed. PUF, Paris, page 13.
[4] A. El-Kenz, 1993, Au fil de la crise. 5 études sur l'Algérie et le monde arabe, Ed. Bouchène/ENAL, Alger, 2°éd, page 133.

Manifestement il y a unanimité autour de la question du retard accumulé dans l'étude sociologique de la religion musulmane et de la nécessité de s'y adonner. Les changements qui se sont opérés depuis les deux dernières décennies dans la société conduisent progressivement la recherche à se décentrer de l'économique et d'opter pour d'autres objets dont l'analyse permet d'appréhender la nouvelle configuration du lien social en Algérie. Dans le domaine du fait religieux, la sociologie ne dispose pas encore d'outils et de concepts suffisants pour en faire une porte d'entrée dans l'analyse de la société.

La tâche de la sociologie religieuse en Algérie est des plus ardue. Elle consiste, rappelons-le, à saisir à la fois comment et dans quelle proportion la conduite religieuse conditionne les autres activités humaines et comment à son tour elle est conditionnée par ces mêmes activités. Autrement dit, son objectif est l'étude de la religion vécue et non le dogme en lui-même.

Pour notre part, nous avons privilégié dans le présent travail le *fait religieux* comme objet de recherche dans son rapport avec le *lien social* en Algérie. En effet, on ne peut pas faire l'économie d'une analyse de la modernité sans aborder de front le fait religieux s'agissant notamment d'une société musulmane comme l'Algérie. Aussi, pour traiter de cette question, il nous a semblé plus fécond méthodologiquement de diviser le travail en deux parties: une première partie théorique et une deuxième analytique qui doivent nécessairement se compléter, car toute séparation à ce niveau ne pourra qu'être artificielle. Cette bipartition est critiquable quand elle devient dichotomique et lorsqu'elle finit par s'ériger en cloison entre le monde idéel et le monde réel[1].

[1] Le journaliste A. Cheniki, universitaire également, critiquait récemment cette bipartition qui induit à son avis, une ''*analyse par procuration* '' lorsqu'il écrit : « *Cette propension à donner une marque trop ''abstraite'' de la théorie caractérise de nombreux travaux universitaires (thèses et mémoires) où on*

Il va sans dire que le cadre théorique se justifie par la nécessité de discuter les théories sociologiques en la matière ou à tout le moins à faire subir aux concepts utilisés de manière réitérée les transformations appropriés afin qu'ils puissent rendre compte d'autres réalités, « *hors de leur région d'origine* », comme dirait G. Canguilhem[1]. Ainsi, nous serons amené à retravailler les concepts génériques de *religion* et de *lien social* en fonction de ce qui nous concerne ici de manière directe à savoir l'*islam* et la *société algérienne*. Ces concepts seront réexaminés et questionnés de manière insistante. De même que le cadre théorique nous permet de baliser l'approche méthodologique utilisée et d'identifier aussi clairement que possible le problème étudié.

Quant à la partie analytique, elle est en fait une mise en œuvre pratique, c'est-à-dire une instrumentalisation de la théorie dans l'analyse du phénomène étudié à partir des données fournies de l'enquête de terrain. Nous essayerons de saisir à l'œuvre le lien social dans l'Algérie d'aujourd'hui.

---

divise le plus souvent la recherche en deux grandes parties appelées abusivement ''partie théorique'' et '' partie pratique''. L'universitaire se complaît dans une fonction de reproducteur passif du savoir » in *Le Quotidien d'Oran* du 25 novembre 2004.

[1] E. Enriquez, 1983, De la horde à l'Etat. Essai de psychanalyse du lien social. Ed. Gallimard. Paris. P. 17

1ERE PARTIE

L'APPROCHE THEORIQUE ET METHODOLOGIQUE

La partie théorique correspond à la phase de construction de l'objet de recherche. Elle sert non seulement à identifier le problème étudié et à le mettre en exergue de manière précise, mais aussi à annoncer la manière dont il est approché. Le chercheur annonce les outils méthodologiques utilisés dans sa recherche. De même qu'il est nécessaire de préciser la question théorique, c'est à dire la définition et la clarification des concepts mis en œuvre dans la recherche.

CHAPITRE I : POSITION DU PROBLEME

Quel qu'en soit sa nature, toute recherche en sciences sociales part d'un problème qui existe sur le terrain. Dans le cas présent, ce qui a attiré notre attention, c'est l'intensification de religiosité en Algérie au cours de ces dernières décennies. L'Islam, comme chacun le sait, se veut un système sociétal et culturel capable de régenter la vie du musulman. L'impact du religieux sur la vie quotidienne des Algériens mérite dans ces conditions d'être examiné.

Section 1 - L'exacerbation de la religiosité en Algérie

La rapidité du processus de modernisation de la société algérienne engagé par l'Etat algérien au lendemain de l'indépendance et plus intensivement encore à partir des années 70, les *maladresses* dans son exécution, sont sans doute à l'origine d'un repli des individus et des groupes sur les valeurs sociales et culturelles traditionnelles considérées, à tort ou à raison, comme les plus sûres, les plus protectrices. Il s'en est suivi un regain de religiosité sans précédent. Cette religiosité déjà exacerbée va trouver un terreau favorable avec la mouvance islamiste dont le projet est justement la réislamisation tout azimut de la société. C'est là une situation aisément vérifiable:

— L'observation empirique atteste d'un redéploiement massif de la religiosité dont les signes les plus ostensibles restent le port du *hijab* pour les femmes, et barbes et *kamis* pour les hommes.

— Les indicateurs statistiques confirment ce « *retour du religieux* » comme en témoigne l'accroissement spectaculaire du nombre de mosquées construites en Algérie ces dernières décennies.

Tableau 01: Evolution du nombre de mosquées en Algérie

Années	Nombre de mosquées	Accroissement
1970	3500	
1980	5000	
1990	15000	X 3

Sources : F. Burgat, 1995, P: 97 Et BH. Thaalbi, 2000, P:199.

Ce constat est confirmé par deux enquêtes relativement récente et dont nous exposons quelques résultats en Annexe, à la fin de notre exposé.

La première effectuée en 1995-1996 par une équipe de chercheurs Maghrébins et Américains de AIMS (*American insititut for Maghreb Studies*) et à laquelle nous avons pris part. On y apprend, en effet, que 77% de la population d'Oran (la 2° ville d'Algérie) observent de manière régulière le rituel de la prière.

La deuxième enquête est effectuée, en 2002, sur toute l'Algérie, par une équipe de chercheurs parrainée par l'ISR, (Institut de la Recherche Sociale) de l'Université de Michigan, USA. L'enquête montre, entre autres, combien est grand l'attachement des Algériens aux valeurs religieuses.

Tableau 02: Les valeurs qu'un enfant doit apprendre à la maison? La foi religieuse.

Valeur religieuse	Fréquence	pourcentage
Importante	985	76.8
Pas important	227	17.7
Total	1212	94.5

On pourrait penser qu'avec la décrue de l'islamisme, les pourcentages ci-dessus de 77 et de 76,8% comme indicateurs de l'intensification de la religiosité seraient-ils présentement moins élevés ; il n'en est rien, la tendance à l'exacerbation religieuse semble irréversible. Le Ministre des affaires religieuses et des *Wakfs* B. Ghoulam Allah semble confirmer la tendance lorsqu'il déclara tout récemment, précisément le 18 mars 2004, et sur le ton du reproche que « *Chaque cinq jours, six mosquées sont construites à travers le pays, avec l'argent de la zakat…* » (Le Quotidien d'Oran du 20/03/2004).

A titre indicatif et non comparatif avec la France, le nombre de Français qui observe la messe dominicale ne cesse de diminuer, passant d'environ 30% en 1945 à 10% en 2000.

Tableau 03: Evolution de l'observance de la messe dominicale en France.

Années	En %	Accroissement
1945	30	
2000	10	: 3

Sources: Fl. Beauge, Le Monde Diplomatique, Septembre 1997

Certes on peut toujours expliquer l'augmentation spectaculaire du nombre de fidèles et de mosquées en Algérie par l'accroissement démographique de la population; cependant il se trouve que celui-ci n'a pas le même effet dynamisant sur d'autres domaines d'activité autrement plus vitaux. C'est même l'effet contraire qui est observé pour la décennie considérée (1980-1990). Le volume des importations de biens et services destinés à la production a sensiblement baissé comme le montre les statistiques du FMI rapportées par un ex Ministre de l'économie :

Tableau 04: Evolution de la valeur des importations des biens et services de production en Algérie (1980-1990).

Années	Valeur (en Milliards de dollars)	Accroissement
1980	11	
1990	10	-1

Sources : FMI cité par Gh. Hidouci, Le Quotidien d'Oran du 02/ 04/2001

Le tableau comparatif qui suit montre, on ne peut mieux, le décalage entre la diligence mise dans la construction des lieux de culte et la quasi-stagnation des autres secteurs de l'activité. La crise économique qui paralyse l'ensemble des secteurs de la vie économique et sociale semble épargner curieusement celui de la construction des mosquées.

Tableau 05: Evolution du nombre de mosquées et de la valeur des importations en Algérie

Années /Agrégats	1980	1990	Accroissement
Nombre de mosquées	3500	15000	+150%
Valeur des importations (en Milliards de dollars)	11	10	-10%

Sources: idem.

Toutes ces données statistiques attestent la réalité d'une incontestable progression de la religiosité en Algérie, et souvent au détriment d'autres secteurs de l'activité socio économique. Dans ces conditions, on ne peut que s'étonner de voir un chercheur éminent comme l'Italien Enzo Pace

douter encore de la religiosité dans le monde musulman lorsqu'il écrit qu'« *il est pratiquement impossible d'obtenir* [des] *résultats...pour ce qui concerne le maintien des pratiques religieuses dans les pays de foi islamique... Nous ne savons absolument rien en termes quantitatifs d'un possible phénomène de désaffection des pratiques religieuses qui aurait pu se produire à partir de la fin des années soixante de Téhéran à Rabat* ».[1]

C'est quand même surprenant venant de la part d'un chercheur averti des questions religieuses comme le professeur suscité, car manifestement l'ampleur prise par le phénomène religieux est si importante qu'elle ne laisse personne indifférent encore moins ignorant, notamment pour l'Algérie.

En effet le Fidèle algérien ne peut s'empêcher de crier au réveil, à la *Sahwa* tant la ferveur religieuse généralisée semble aussi irrésistible qu'irréversible. « *Le temps de la Sahwa, de la Nahda est venu* » se plaisaient à nous répéter certains de nos sujets d'enquête.

En revanche, le politique ne peut que s'en inquiéter, à l'instar du président de la république Chadli Bendjedid qui tira la sonnette d'alarme dés 1986, en alertant les *Walis* en ces termes : « *En construisant une mosquée, nous devons lui garantir toutes les conditions nécessaires pour qu'elle puisse jouer le rôle important pour lequel elle a été édifiée...Il est donc nécessaire de planifier et de programmer en fonction de nos besoins et de nos capacités.* »[2]

Le constat indiscutable de l'intensification de la religiosité, donc des *'Ibadat*, nous amène à nous interroger sur ce qu'il en est des *Mu'amalat*. Poser un tel questionnement sur l'impact de cette religiosité proéminente

---

[1] Enzo Pace, 1996, « *peut-on parler de sécularisation au sein de l'islam* » in L. Babès (S/D) Les nouvelles manières de croire, Les Ed de l'Atelier/ Ed. Ouvrières, Paris. P. 110.
[2] F. Burgat, 1995, L'islamisme au Maghreb. Ed. Payot. Paris.

sur la quotidienneté nous semble nécessaire à l'évaluation du lien social en Algérie.

Section 2- L'Islam comme système culturel

Les théologiens et les jurisconsultes rappèlent à satiété que l'Islam est rite et conduite, éthique et pratique sociale ou encore selon la terminologie islamique consacrée '*Ibadat* et *Mu'amalat*, *Din* et *Dunia*.

Ch. Bouamrane et L. Gardet écrivent : « *En Islam, moralité et religion sont étroitement liées. D'après Anas, le prophète a dit : ' La bonne conduite est la moitié de la religion'*» (Hadith).*La raison et la révélation s'accordent pour recommander la vertu et condamner le vice* »[1].

Cela veut dire que l'islam est à considérer sous deux dimensions distinctes mais inextricablement mêlées pareillement aux rouages d'une montre. La solidarité et la consubstantialité des deux dimensions et leur relation dialectique ont trouvé un écho chez bien des auteurs ; auteurs qui n'hésitent pas à parler à l'endroit de l'Islam, *d'union* de *système* de *totalité* et de religion *indivise*; autant de notions sur lesquelles il faudra dire quelques mots un peu plus loin.

Dans cette perspective, rappelons que E. Renan, dont n'est pas contraint d'adopter toutes les thèses sur l'islam, souligne dans sa fameuse conférence sur *l'Islamisme et la science* prononcée à la Sorbonne le 20 mars 1883 que : «*L'Islam c'est l'*union *indiscernable du spirituel et du temporel, c'est le règne du dogme…*»[2].

L'autre islamologue, L. Gardet, n'en dit pas moins lorsqu'il estime: « *Que la vie soit familiale, sociale, politique ou religieuse, l'islam la pénètre et l'anime dans ses moindres détails* »[3].

---

[1] Ch. Bouamrane & L. Gardet, 1984, Panorama de la pensée islamique. Ed. Sindbad, p : 177
[2] H. Hasquin, 1986, Eglises et sociétés d'aujourd'hui. Ed de l'Université de Bruxelles. P : 100
[3] T. Gaîd, 1991, Dictionnaire élémentaire de l'islam. Ed. OPU. Alger. P : 75

Osman Yahia lui fait écho en soutenant que: «*La vision islamique...englobe la* totalité *de la condition humaine, à la fois dans son état actuel, c'est-à-dire sa dimension terrestre...et dans son état supraterrestre,...dans l'au-delà.*»[1]

Autrement dit, l'islam est pratique rituelle et éthique sociale (positive) ou encore selon la terminologie consacrée, 'Ibadat et *Mu'amalat.* Partant de là, force est donc d'admettre à la suite de Ehsan Naraghi que « *l'islam n'est pas seulement un ensemble de croyances et de rites religieux. C'est un système qui englobe le mode de pensée, les habitudes, les mœurs, les traditions et les comportements sociaux des individus.*»[2]

Enfin J. Berque écrit à propos de l'Islam de la période coloniale : « *C'est dans l'Islam, entendu indivisément : l'Islam institution, l'Islam mœurs, et Islam foi, que ces peuples ont d'abord trouvé refuge* »[3].

Quelles qu'en soient leurs orientations théoriques et leurs horizons idéologiques, ces observateurs s'accordent à penser que la vision islamique du monde et des valeurs dicte ou induit des balises d'action au plan de la morale personnelle et à celui des rapports sociaux. Cela veut dire qu'en islam la dimension ritualiste et la dimension conséquentielle forment en quelque sorte des entrelacs inextricables. Si donc l'Islam est un *système*, comme le pensent ces auteurs, cela veut dire que sa dimension '*Ibadat* n'est pas constituée par un ensemble de rites qui viennent se surajouter de manière superfétatoire et en quelque sorte mollement à la dimension *Mu'amalat* constituée quant à elle par un ensemble de conduites plus ou moins indifférentes. Au contraire, dans un tel système les '*Ibadat* n'ont

---

[1] J. Berque & J-P. Charnay S/D, 1966, Normes et valeurs dans l'islam contemporain. Ed. SNED. Alger. P. 50.

[2] JP Digard, 1978, « *Perspectives anthropologiques sur l'islam* »in Revue Française de Sociologie, Numéro. XIX

[3] J. Berque & J-P. Charnay S/d, 1966, op. cit. P: 213. Le même Jacques Berque (1981, Andalousies. Ed ; Sindbad. Paris. P. 28 écrit : « *Il est vrai que plus que d'autres religions...l'Islam s'implique comme tel dans la société, les institutions et jusque dans les figures de la vie* ».

forcément de signification que par les *Mu'amalat* et celles-ci sans celles-là restent, aux yeux de la doctrine, nulles et non avenues.

C'est dire que les deux dimensions sont interdépendantes, se conditionnent mutuellement pour former, nous disent les auteurs précédemment cités, une *union*, une unité *indivise*, une *totalité* ; totalité dans laquelle, comme le note par ailleurs J-P. Calvez, « *Le tout domine les parties et* (...) *les parties ne prennent de signification que par leur adhésion au tout dont elles sont des spécifications fonctionnelles* »[1].

Plus concrètement, aucune des deux dimensions, prise séparément ne peut suffire à faire un musulman, un bon musulman. Le Croyant est dans l'obligation d'observer les rites en même temps qu'il se doit d'en tirer une conduite conforme aux préceptes de l'Islam. Il va de soi que ce caractère englobant de l'islam où se confond spirituel et temporel n'échappe pas aux musulmans communs que sont les Algériens.

Section 3 - Problématique et hypothèse de recherche

La problématique, comme tout chercheur le sait, est très importante dans une recherche de quelque nature qu'elle soit. C'est elle qui donne à l'étude sa portée et son assise. Sans une problématique bien définie et clairement posée, la recherche en sociologie vire inévitablement en sociographie, sans autre ambition que celle relative à la description des phénomènes sociaux constatés ou au mieux à une étude préliminaire, qui aurait pour but d'explorer certains éléments afin justement d'élaborer *in fine* une hypothèse qui pourra être testée ultérieurement. Dans notre perspective, la formulation de la problématique permet de procéder au travail de réflexion nécessaire à l'élaboration du questionnement central de la thèse. Ce travail est prolongé par l'hypothèse adoptée qui elle, se décline en un énoncé, voire une prédiction spécifique. Autrement dit, l'hypothèse

[1] J-P. Calvez, 1956, La pensée de Karl Marx. Ed. Seuil. Paris. P.197.

décrite, en termes concrets ce que logiquement devrait être l'issue de l'étude.

Pour être plus concret et verser directement en ce qui nous occupe ici, à savoir l'évaluation de la relation religion/lien social en Algérie, il y a lieu de remarquer que suite à la poussée spectaculaire de la religiosité en Algérie, on est en droit de s'attendre, en toute logique, sur le plan du lien social à une réactivation positive des relations sociales, et partant à une sociabilité quasi irréprochable. Il n'en est rien ; c'est même le contraire qui semble se produire.

En effet l'enquête menée sur le terrain et le constat empirique de l'état actuel du lien social et du déploiement des comportements sociaux des individus montrent plutôt une régression inquiétante de la sociabilité et partant la progression de la mal vie et du mal être des Algériens.

Les sociologues algériens n'en disent pas moins, à l'instar de L. Addi qui constate qu'« *en franchissant le seuil de la sphère domestique, l'individu (algérien) se trouve en état de belligérance larvée dans un monde hostile : les relations de travail sont difficiles avec ses collèges et avec la hiérarchie, et les rapports au marché sont conflictuels dans un environnement administratif marqué par la prédation.* »[1]

La dérégulation des rapports sociaux a touché même les institutions publiques à telle enseigne que l'Etat s'est vu contraint d'instituer, au milieu des années 90, par le décret 96/113 la Médiature de la République, c'est-à-dire un corps de fonctionnaires dits *Médiateurs* chargés de protéger le citoyen (le simple s'entend) contre la prédation et l'abus de pouvoir de l'Administration publique au niveau de chaque Wilaya.

Au total, la société algérienne connaît aujourd'hui une montée de la religiosité accouplée à une régression de la sociabilité. Cette situation

[1] L. Addi, 1999, Les mutations de la société algérienne. La Découverte. Paris. P : 125.

sociale où l'ambivalence est de rigueur est pour le moins paradoxale. Exprimée en terme religieux, elle manifeste un décalage net entre *'Ibadat* et *Mu'amalat* et en terme sociologique une *anomie*, au sens durkheimien du terme, menaçante pour la cohésion et l'intégration sociales.

En réalité ce décalage entre religiosité et pratiques sociales, n'est pas pour surprendre le chercheur, car l'islam - à l'instar des autres religions - a toujours été ce que les musulmans ont en fait. A un niveau plus global, force est de constater que l'islam s'est toujours adapté aux contextes, aux cultures, voire aux conjonctures les plus diverses. En fin connaisseur de l'Islam, M. Rodinson, écrit à ce propos : « *Ainsi ce n'est pas seulement l'Islam qui a transformé les cultures des sociétés musulmanes, ce sont aussi ces cultures qui ont transformé l'Islam* »[1]. Encore que dans le cas de la société algérienne qui nous occupe ici, ce décalage a atteint un niveau intenable.

Quoi qu'il en soit, il est clair qu'il y a l'Idéel et le Réel et, l'histoire comme la sociologie ne cessent de nous enseigner que le décalage est quasi-permanent entre l'un et l'autre, entre la norme et la réalité. C'est là une règle qui n'échappe certainement pas au sociologue.

Cependant, pour constante que soit cette règle, elle est ignorée par l'Algérien majoritaire, elle lui échappe. Aussi, en prenant conscience du décalage entre prescriptions religieuses et pratiques sociales, l'Algérien commun sent qu'il contrevient plus ou moins gravement aux préceptes coraniques et aux enseignements de la *Sunna* et s'estime en fin de compte coupable. Dans ces circonstances, pour éviter de traîner une culpabilité insupportable dans l'Ici-bas et échapper à la damnation céleste dans l'Au-delà, le Croyant déploie une multiplicité de stratégies d'accommodement et d'adaptation de l'Idéel au Réel et vice-versa.

---

[1] M. Rodinson, 1993, L'Islam : politique et croyance. Ed. Fayard. Paris. P. 53.

Cette tension pourrait s'expliquer par le poids des déterminations factuelles dans la culture religieuse algérienne et donc son infiltration par l'éthos séculier. C'est sans doute ce qui rend souvent les attitudes et les valeurs des croyants indistinctes de celles des personnes non pratiquantes et dont la conscience et la conduite sont guidées par des valeurs plus ou moins séculières. « *Si seulement tout ce monde qui observe la prière se conduisait selon les préceptes de l'Islam, nous aurions eu une sociabilité irréprochable* » nous confiait un cadre de la Sonatrach, 55 ans.

L'hypothèse donc d'une sécularisation du lien social et partant de l'islam en Algérie n'est pas à exclure. Hypothèse d'autant plus vraisemblable que certains observateurs, intéressés par l'évolution des sociétés musulmanes, n'hésitent pas à y voir le séculier en œuvre. Ils pensent qu'en dépit de son omniprésence, la religion ne détermine pas le lien social dans ces sociétés.

L'historien tunisien H. Djaït estime pour sa part que « *La moralité concrète ne relève pas seulement de la religion islamique. Elle charrie aussi les matériaux de la coutume, de la tradition, des préjugés solidifiés en habitudes ; elle est donc tributaire de l'immense* ***travail séculaire*** *de l'inconscient collectif, à tel point que l'on peut se demander si la majorité des comportements n'échappe pas à l'influence religieuse* »[1].

De son côté, M. Rodinson écrit : « *Il est absurde et vain de chercher à expliquer les attitudes des gouvernants, des masses et des élites du monde musulman par telle phrase du Coran et de la Tradition...Ici comme ailleurs fonctionnent les* ***mécanismes universels*** *et permanents de la dynamique habituelle des sociétés humaines. Il faut tenir grand compte des particularités culturelles et de l'histoire particulière de ces sociétés-là.*

1 H. Djaït, 1974, La personnalité et le devenir arabo-islamiques. Ed. Seuil. Paris. P. 145.

Mais tout cela n'abolit aucunement l'efficience suprême de la normalité sociale humaine.»[1].

M. Arkoun renchérit dans le même sens en mettant en avant l'originalité des réponses proposées par le Musulman suivant les contextes et les conjonctures lorsqu'il écrit « *En regardant de prés la vie quotidienne des groupes particuliers qui composent la communauté, on découvre qu'ils sont enracinés dans un* ***'sens pratique'*** *fort éloigné du Message dont ils continuent à se réclamer dans une perspective de salut* »[2].

Quant à B. Ghalioun, il n'y va pas par quatre chemins, si l'on ose dire, lorsqu'il écrit : «*En dépit d'un discours trompeur, malgré les apparences, il n'y a pas plus* ***'séculières'****, matérialistes, individualistes, et areligieuses que les sociétés orientales en général, arabes en particulier. Aujourd'hui, plus que jamais, la religion plie devant les aspirations temporelles.*»[3].

Ces spécialistes du fait religieux dans les pays musulmans, internationalement reconnus, constatent tour à tour un *travail séculaire de l'inconscient collectif*, des *mécanismes universels et permanents de la dynamique habituelle*, un *sens pratique éloigné du Message*, et une *sécularité matérialiste, individualiste et areligieuse* des sociétés musulmanes, dont l'Algérie. On le voit bien, aussi divers que soient leur nationalités, leurs itinéraires scientifiques et leurs orientations théoriques et/ou idéologiques, ces chercheurs sont unanimes pour affirmer que le lien social dominant en terre d'islam est déterminé par des considérations temporelles et nullement par des impératifs religieux.

---

[1] M. Rodin son, ibid, P. 113

[2] M. Arkoun, 1993, Op. Cit. P. 284. le « sens pratique » au sens de Bourdieu est selon Arkoun, « *l'ensemble des rapports réels d'échange et de production toujours donnés à percevoir comme des conduites hautement morales, par l'usage systématique du vocabulaire propre au 'capital symbolique' du groupe* » Ibid, P. 285.

[3] B. Ghalioun, Op. Cit. P. 155.

Prétendre le contraire, c'est risquer de faire une confusion entre un fait réel, en l'occurrence l'omniprésence de la religion dans la société, avec un fait supposé (mais non avéré) qui serait la détermination du lien social dominant par cette même religion. Or l'hypothèse de l'omnipotence de l'islam exige une démonstration établissant un rapport de causalité entre prescriptions canoniques et comportement social des individus et des groupes ; ce qui n'a jamais été entrepris, du moins à notre connaissance.

Dans cette perspective, nous nous sommes mis en demeure d'explorer l'hypothèse selon laquelle le lien social en Algérie se déploie indépendamment des considérations religieuses. Toutefois, cette sécularisation de fait du lien social ne se présentera jamais comme telle tant pour l'acteur social que pour l'observateur pressé. Plus encore, elle prend des figures inaccoutumées, déroutantes qui ne se livrent un tant soit peu au chercheur attentif qu'à la faveur d'une vigilance théorique et d'une approche méthodologique rigoureuses.

CHAPITRE II : LE CADRE METHODOLOGIQUE

L'objectif de cette recherche, comme on peut s'en douter, n'est pas d'entreprendre une étude d'islamologie ou de faire l'exégèse des textes islamiques, c'est à dire une herméneutique ou une relecture critique du texte coranique et des *hadiths*. Il n'est pas non plus question de faire une investigation sur l'islamisme pour lui-même. Nous abordons certes l'islam politique en Algérie, mais comme projet de refondation du lien social.

Islamologie et Islamisme sont des domaines qui ont été abondamment abordé par d'autres chercheurs avec plus ou moins de bonheur et/ou d'engagement politique et idéologique. On peut citer pour le premier domaine M. Arkoun et la liste en serait trop longue pour le second[1].

Nous sommes plutôt de l'avis de J-N. Ferrie qui dans un article remarqué écrit « *A l'encontre des recherches sollicitant davantage l'islamologie ou l'étude des discours de l'islam politique, sans doute convient-il de prêter une attention toute particulière à ce que les gens font et tenter de comprendre quelle est la place de Dieu dans leurs standards de vie* »[2].

Adoptant résolument une perspective sociologique voire anthropologique, cette recherche aborde plutôt l'*islamité* en Algérie. En effet l'objectif est de mettre à jour les stratégies existentielles plus ou moins conscientes, plus ou moins larvées adoptées individuellement et/ou collectivement par les Algériens en vue de faire cohabiter une forte religiosité (exigée par l'islam) et l'insociabilité (« *exigée* » par le dérèglement de la société algérienne). Cerner l'étendue de ces stratégies,

---

1 B. Ghalioun, 1997, *Islam et politique*. Ed. Casbah. Alger ; A. Rouaidjia, 1991, *Les frères et la mosquée* Karthala, Paris. Et bien d'autres.

2 J-N. Ferrie, 1994, « *prier pour disposer de soi* », Annuaire de l'Afrique du Nord, t XXXIII, CNRS. PP.113-127.

les décortiquer et les comprendre reviendrait à découvrir la « *réal religion* », c'est à dire l'islam réel, l'islam vécu dans une Algérie en négociation avec une modernité qui semble aussi envahissante qu'inéluctable.

Autrement dit, il ne s'agit pas pour nous de mener une analyse ontologique ou intemporelle du religieux, mais d'essayer de mettre en exergue les traits proprement sociaux et spécifiques à la religion qu'est l'islam algérien, c'est-à-dire la manière avec laquelle est observé l'islam par l'Algérien au quotidien. Nous essayons donc de saisir les manifestations concrètes et les significations spécifiques que la religion prend actuellement en Algérie.

Il faut préciser toutefois que la recherche menée ici consiste à maints égards en une recherche exploratoire visant à comprendre un problème, à notre connaissance, peu étudié jusqu'à présent, à savoir la détermination ou la non-détermination du lien social en Algérie par l'impératif religieux. La tâche est d'autant plus difficile qu'à une carence d'études en la matière largement reconnue[1], s'ajoutait l'ombre de la menace islamiste qui plane depuis quelques années au-dessus des personnes et qui engendre forcément une méfiance à l'égard de tous ceux qui aspirent à enquêter sur un tel sujet et de façon plus générale sur tout ce qui touche de prés ou de loin à l'islam.

Quoi qu'il en soit pour évaluer l'ampleur de la religiosité en Algérie, il est évident que nous avons eu recours d'une part à un ensemble de données empiriques et d'autre part aux indicateurs statistiques. L'enquête sur le terrain dont les sujets sont constitués par les populations algériennes fut nécessaire. C'est dire qu'à ce niveau-ci l'approche quantitative et positiviste est de rigueur.

---

[1] H. Sanson, 1983, Laïcité islamique en Algérie. Ed. CNRS. Paris. P. 7, écrit dés l'introduction que « *La sociologie religieuse de l'Islam (...) ne comporte, pour le moment qu'un nombre limité de titre* ».

A l'inverse, étant par définition quotidiennes, continues, entremêlées et diffuses, les pratiques sociales et les stratégies existentielles seront évaluées de manière empirico-inductive à partir de l'observation participante directe, de l'entretien ethnologique et de l'écoute concernée. Bref dans cette perspective, l'enquête qualitative auprès de la population de la ville de Tlemcen fut tout aussi nécessaire. L'approche relève plutôt de l'anthropologie de la quotidienneté.

Auparavant, il est nécessaire de revisiter les fondements épistémologiques de la recherche sociologique et d'examiner de manière critique l'orientation qu'elle a prise depuis un certain nombre d'années notamment en Algérie. Parler du statut de l'enquête en sociologie permet de lever quelques idées reçues en ce domaine.

Section 1- L'empirisme et la recherche en sociologie

L'enquête de terrain en sociologie a derrière elle une longue histoire. En effet, dés le milieu du 19° siècle le Dr Villermé et F.Le Play bien que non sociologues ont entrepris des travaux sociographiques de terrain forts intéressants sur le monde du travail et des travailleurs. Ces pionniers de l'enquête, de la monographie et du témoignage en France, ont trouvé des héritiers notamment Outre Atlantique, en l'Ecole de Chicago dans les années vingt qui s'est intéressée quant à elle aux migrants vers les Etats-Unis d'Amérique. Ces travaux furent relayés et confortés ultérieurement par d'autres recherches empiriques, notamment celles menées par P. Lazarsfeld. Au total donc, Français d'abord, américains ensuite ont institué l'enquête de terrain comme préalable à toute connaissance sociologique.

Cette consécration de l'enquête sociologique a trouvé un écho favorable, voire une caution de « gauche », si l'on peut dire, plus singulièrement en la sentence proférée, en 1941, par Mao Tsé-Toung,

« *Sans enquête, pas de droit à la parole* »[1]. Les sociologues progressistes ont en fait un programme, une démarche.[2] Bref, désormais l'enquête de terrain est devenue une démarche incontournable en sociologie, voire la panacée ; et ce à juste raison.

Le consensus autour de la nécessité de recourir de manière systématique à l'enquête de terrain en sociologie pour justifié qu'il soit, est toutefois mal interprété par les chercheurs, notamment par les sociologues algériens. Ces derniers semblent en effet confondre d'une part empirisme et recherches empiriques et, d'autre part recherches empiriques et quantification. Cela mérite d'être détaillé quelque peu.

I– Empirisme et recherches empiriques

Les recherches empiriques en sociologie constituent une méthode de recueil des faits au ras de la réalité sociale concrète. Dans cette perspective, le chercheur se rend sur les lieux où se déroulent les phénomènes étudiés, entreprend une enquête de terrain, s'informe, donne les descriptions nécessaires… Tout cela est bien entendu méritoire.

Cependant, la démarche empiriste bien nécessaire à l'examen attentif des phénomènes sociaux est vite confondue avec l'empirisme qui lui, est un courant de pensée véhiculant un certain nombre de présupposés théoriques et idéologiques qu'il est salutaire de dévoiler ici ; cela expliquerait à contrario sans doute l'approche méthodologique qui est la notre.

Les biais plus importants de l'empirisme nous semble être primo la tendance à considérer la description des phénomènes sociaux investigués, souvent de manière pittoresque, comme un mode d'explication de ces

---

[1] MaoTsé-Toung écrit en effet « *C'est pourquoi quiconque fait un travail pratique doit mener des enquêtes à la base. Pour ceux qui ne comprennent que la théorie, sans rien connaître de la situation réelle, il est d'autant plus nécessaire de procéder à de telles enquêtes, sous peine de ne pouvoir lier la théorie à la pratique. 'Sans enquête, pas de droit à la parole !'* » Cité par B. Kayser, in Hérodote, 1978, Op. Cit.

[2] Cela dit, il faut quand même rappeler que le propos de Mao ne s'adressait pas aux chercheurs en sociologie, mais aux paysans chinois.

mêmes faits. En second lieu, la croyance que la multiplication des recherches sectorielles, localisées et isolées les unes des autres finiront à terme par donner d'elles-mêmes une intelligence de la situation d'ensemble. Tertio enfin, l'éloignement des théories ; en effet le chercheur empiriste ne se réfère pas aux théories sociologiques pour les synthétiser, pour les rapprocher et surtout les confronter avec la réalité étudiée. Une telle opération serait selon cette vision de la spéculation théorique ou philosophique forcément abstraite, et donc pure perte de temps.

Après cette énumération des présupposés propres à l'empirisme comme démarche sociologique, il est aisé d'en montrer les biais. Le premier est celui de considérer les descriptions factuelles comme le garant de l'objectivité de la démarche et une gage de sa scientificité. En fait il y a une différence de taille entre le journalisme ou au mieux entre la sociographie et la sociologie. Celle-ci va au-delà des phénomènes, de l'apparent pour identifier l'implicite, l'inexprimé, le caché qui est en fait le décisif. La sociologie est un point de vue critique sur les données ; et c'est en cela qu'elle est originale, passionnante et le plus souvent féconde. En second lieu, en procédant à des études partielles et pour elles-mêmes, l'empirisme estime que la société est constituée par une addition de secteurs séparés, de pans à étudier de manière isolée, comme des choses en soi, si l'on peut dire. Or nous savons que la société est une totalité et chacun des secteurs n'évolue qu'en fonction des autres et n'acquiert donc de sens que par rapport à la place qu'il occupe dans cette totalité. Le troisième biais est relatif à la question de la théorisation. Chez les sociologues algériens, les nouveaux peut être plus que d'autres, les théories sociologiques sont vouées aux gémonies. Ils trouvent un alibi de taille supplémentaire dans la mise à l'écart de toute formalisation ou conceptualisation au motif que les *théories* sociologiques sont allogènes, *importées* d'un autre contexte socio-culturel, de l'Occident en l'occurrence

et non produites chez nous[1]. Ces adeptes d'un ethnocentrisme inversé croient trouver en cela un appui inespéré chez le sociologue A. El Kenz lorsqu'il écrit que «*L'expérience a prouvé qu'il est difficile d'utiliser des outils d'analyse importés d'une autre civilisation, dans les travaux de recherche locaux* »[2]. Il se trouve que l'auteur ne s'arrête pas là, il poursuit en précisant que « *l'indigence théorique et la stérilité qui caractérise notre production actuelle sont dues au rapport des sociologues arabes aux outils d'analyse sociologiques plus qu'aux outils eux-mêmes*»[3]. En fait, dans la réalité, le sociologue le plus empiriste qui soit est inscrit dans une théorie, sans doute à son insu. L'investigation en sciences sociales n'est jamais neutre, ni désintéressée ; elle est au contraire toujours orientée et forcément sélective, ne serait ce que du fait de privilégier telle ou telle thématique de recherche. On a envie de dire que le chercheur empiriste ressemble à Mr Jourdain qui faisait la prose sans le savoir.

II– Recherches empiriques et quantification

Nous l'avons dit, les recherches empiriques en sociologie dont l'enquête de terrain constitue l'ossature sont nécessaires. La recherche sociologique à tout à gagner à rester arrimée à l'empirie, cependant là aussi s'opère un glissement injustifié, celui de réduire la démarche d'enquête sur les phénomènes sociaux à leur quantification et au quantitativisme. Les sociologues quantitativistes n'ont pas de peine à trouver des cautions auprès des plus grands à l'instar de P. Monteil qui écrit en 1947, dans un esprit scientiste très 19° siècle, qu'« *une discipline ne mérite vraiment le*

[1] Ce qui est oublié à ce niveau c'est qu'à contrario certains concepts sociologiques ont été produits à partir du terrain algérien, mais sont féconds ailleurs ; nous pensons par exemple aux concepts d'habitus, de stratégies…utilisés par Bourdieu.

[2] A. El Kenz, 1986, « *La question théorique et politique de la sociologie arabe* » in Ouvrage Collectif, Vers une sociologie arabe. Ed. Centre des études de l'unité Arabe. Beyrouth. P. 100. (En arabe ; traduction personnelle).

[3] Ibid. En outre, il faut remarquer que A. El Kenz lui-même utilise avec fécondité ces *théories importées* dans la définition et de ses objets de recherches et de sa démarche méthodologique, notamment dans sa thèse sur *l'industrialisation en Algérie, El-Hadjar* comme modèle. Sur le plan polémique, on peut ajouter que l'auteur a fini par émigrer lui-même dans ces pays Occidentaux d'où proviennent justement ces *théories*.

nom de science que le jour où les mathématiques y ont pénétré »[1]. Il est clair que dans cette perspective, seule une description détaillée et un questionnaire standardisé et conventionnel exploité mécanographiquement et si l'on peut dire informatiquement donnant lieu à des résultats chiffrés en valeur absolue et en pourcentage est digne de crédibilité. La loi du nombre est ici reine. Dans cette perspective, l'outil technique est crédité d'une neutralité imprenable. A l'inverse toute enquête qualitative de type ethnographique est considérée comme un ensemble d'approximations plus ou moins douteuses.

Opposant résolu à cette démarche qui consiste à circonscrire l'enquête sociologique dans l'orbite de la quantification la plus étroite, P. Sorokin la qualifia de *quantophrénie*[2]. Ce type d'approche de la réalité sociale et culturelle n'a cessé dés ses débuts d'être fustigé par nombre de sociologues, américains en premier. C. Wright Mills en fait partie, lui qui dans un ouvrage célèbre[3]et mordant règle ses comptes à cette approche.

En fait, la critique de la démarche empiriste et quantitative se doit d'être plus profonde et plus radicale. Pour faire bref, disons que l'approche empiriste et quantitative est essentiellement descriptive et largement dépendante des manifestations extérieures des phénomènes sociaux telles qu'elles se présentent ou au mieux telles qu'elles sont présentées au chercheur par les sujets de l'enquête. C'est l'*objectivisme* pour qui la saisie empirique des phénomènes suffit à appréhender le réel. En fait, une telle approche exprime les états et non les processus, les objets et non les rapports entre les objets. C'est dire qu'on laisse dans l'ombre la société

---

[1] Cité par G. Le Bras, 1968, « Problèmes de la sociologie des religions » in G. Gurvitch. P.94 tome 2

[2] Dans *Tendances et déboires de la sociologie américaine*, P. Sorokin dénonce cette dérive en sociologie en des termes virulents «*Cette manie de la quantification a, au cours des dernières décennies, et au détriment des sciences psychosociales, pris un développement considérable. Elle menace d'embourber nombre d'enquêtes non quantitatives, ou mêmes d'enquêtes quantitatives dignes de ce nom. Le courant en ce sens est si fort qu'on pourrait décrire l'état présent comme l'époque de la quantophrénie et de la numérologie* » Cité par A. Beitone et al, 2000, Sciences sociales. Ed. Dalloz. Paris. P. 93

[3] C. Wright Mills, 1971, L'imagination sociologique. Ed. F. Maspero. Paris.

considérée dans la plénitude de ses déterminations et de ses expressions multiformes et variées[1]. Autrement dit, occupée par l'étude positiviste des représentations et des comportements manifestés par les individus ou les groupes que ceux-ci semblent constituer, la sociologie empiriste n'a accès qu'à des univers fragmentés et fragmentaires, semblables à ceux que les économistes se forgent à grand renfort de statistiques et de modèles relevés d'équations.

Pour éviter donc de tomber dans le piège de l'exclusivisme méthodologique et du réductionnisme de la démarche sociologique, nous avons procédé à l'utilisation indifférenciée et de l'approche quantitative et de l'approche qualitative. Cette posture nous est dictée par la conviction que la méthode en sociologie consiste essentiellement en la construction de la distance entre le chercheur et son objet ; autrement dit, il s'agit moins de technique de recherche que d'élaboration d'une position interprétative mise en œuvre non seulement *a posteriori*, une fois que le chercheur est en présence de données, mais également *a priori*, dans le recueil même de ces données.

Section 2- L'enquête quantitative

Lorsqu'on entreprend un travail de recherche scientifique de type sociologique ou anthropologique, il est nécessaire et appréciable de pouvoir bénéficier de l'expérience des résultats d'autres recherches et des compétences d'autres chercheurs grâce aux travaux qu'ils ont réalisé. C'est ce que les sociologues appellent l'*analyse secondaire* des données et qu'explicite A. Dale en ces termes « *L'analyse secondaire est définie comme étant la ré-exploitation de données d'enquêtes dont les résultats*

[1] A ce niveau, il est aisé de remarquer que bien que le nombre d'études empiriques en Algérie est sans cesse grandissant (Mémoire, thèses…) au détriment des analyses théoriques considérée comme rhétoriques, globalisantes et universalistes ; la société algérienne n'a jamais été aussi sous analysée et aussi méconnue que maintenant. C'est l'aveu de ces mêmes sociologues.

prolongent et se distinguent de l'analyse originaire, issue du recueil des données »[1].

C'est dans la perspective évoquée ci-dessus qu'en guise d'enquête quantitative, nous avons cru intéressant de revisiter à nouveau les résultats de deux enquêtes menées en Algérie ces dernières années.

La première enquête porte sur *les mutations sociales et démographiques dans le milieu urbain,* effectuée en 1995-1996 auprès de la population de la ville d'Oran[2]. Parrainée par *American Institute For Maghribi Studie*, l'enquête fut menée par une équipe de sociologues oranais à laquelle nous avons pris part. Elle consistait en la passation d'un questionnaire auprès d'un échantillon de 1000 personnes des différents quartiers de la ville d'Oran. Seul le volet du questionnaire relatif au domaine « *vie religieuse et morale*» nous intéresse ici.

La deuxième enquête est encore plus récente (mars-avril 2002) et porte sur *les valeurs*. Elle fut réalisée sur l'ensemble du territoire algérien par l'*Institut of Social Research* (ISR) de l'Université de Michigan, USA, sur un échantillon national de 1282 personnes. Là aussi, les données que nous avons cru intéressant de retenir sont relatives à la religion.

Les résultats des questionnaires utilisés dans ces deux enquêtes sont en annexe.

Les chercheurs qui ont réalisé ces deux enquêtes ont essayé par le biais de questionnaires de faire parler les enquêtés sur ce qu'ils sont, sur ce qu'ils pensent, et parfois sur ce qu'il font. Cette méthode présente l'avantage certain de pouvoir systématiser, standardiser et chiffrer les résultats. Son inconvénient majeur réside à coup sûr sur son inaptitude à

---

[1] A. Dale, 1993, « *Le rôle de l'analyse secondaire dans la recherche en sciences sociales* » Revue Sociétés contemporaines, numéro 14/15. PP. 7-21.

[2] Voir F. Azzi, 2000, « *Islam et représentations politiques : enquête sur la pratique religieuse et la culture politique* » (en langue arabe) Revue Insaniyat, numéro 11.

saisir le phénomène étudié *in vivo*, en train de se produire naturellement ; le chercheur se contentant de restituer autant que faire se peut la situation envisagée via les témoignages verbaux et les déclarations des sujets de l'enquête.

Aussi et bien que la qualité de ces enquêtes par questionnaire, la pertinence des techniques utilisées, la précision des résultats en font des travaux sans équivalent ou plutôt sans précédent, nous restons convaincu de leur insuffisance. Partant de là, les informations concernant ces populations d'enquête ne représentaient qu'une faible part de notre investigation. La démarche qui est la nôtre n'est pas descriptive mais plutôt analytique et donc ne se propose pas de reprendre les éléments fournis par ces enquêtes pour elles-mêmes, mais uniquement dans un but instrumental. Il nous a semblé donc nécessaire de compléter la démarche en construisant un complément d'information en optant résolument pour une enquête qualitative.

Cela dit, notre problématique de recherche plaide en faveur d'une méthodologie d'investigation visant à faire émerger des matériaux empiriques (pas forcément quantifiables) récoltés en vue de la compréhension et de conceptualisation de la réalité sociale. Notre approche méthodologique poursuit ainsi davantage un objectif de compréhension et d'explication de la réalité observée. Elle est donc associée à un mode de récolte des données plus qualitatif visant davantage, par l'analyse des actions, interactions et argumentations des acteurs pris en situation à faire émerger les logiques qui sont celles des acteurs. Elle suit un principe de saisie de la diversité des matériaux récoltés plutôt que la stricte représentativité statistique de ceux-ci. La démarche ethnographique et donc qualitative adoptée dans la récolte des données requiert deux techniques ;

l'observation et l'entretien qui, à eux seuls, constituent l'ossature de l'enquête qualitative.

Section 3 - L'enquête qualitative

La démarche qualitative et donc ethnographique adoptée ici implique de se laisser imprégner par *le terrain*, par la diversité des situations rencontrées, à *faire parler le terrain*, si l'on peut dire et puis seulement dans un deuxième temps à conceptualiser les différents matériaux récoltés.

S'il est aisé de quantifier numériquement les entretiens, à l'inverse l'exploration documentaire et de terrain ainsi que l'observation sont par définition non quantifiable. Nous mettons aussi dans cette dernière catégorie toutes les discussions que nous avons pu avoir avec les personnes rencontrées ; nos proches d'abord: (collègues de travail, voisins, amis et membre de la famille), ensuite d'autres personnes (Imams, fidèles, élus locaux et nationaux, cadres d'entreprises, femmes au foyer, etc). Les observations et les discussions ont concerné une soixantaine de personnes résidentes dans la Wilaya de Tlemcen et se sont étalées sur trois ans allant de 2000 jusqu'à 2003. Elles ont constitué pour nous l'essentiel de l'observation participante et aussi la phase exploratoire et préparatoire de l'entretien proprement dit.

I- L'observation participante

L'observation nous a semblé être une méthode féconde, utilisée ici comme moyen privilégié de récolte des données. C'est pourquoi nous y avons consacré une large partie de notre temps. Rien de tel, en effet que l'observation participante pour créer une relation de confiance entre les individus observés et soi-même. Elle diminue considérablement la méfiance et facilite les contacts. L'enquêteur n'est plus un individu qui débarque quand bon lui semble en exigeant des autres une grande disponibilité afin de pouvoir boucler son étude le plus rapidement possible.

Pour étudier en profondeur, il est indispensable de partager le quotidien de ceux que l'on aspire à connaître et à comprendre.

Notre recherche porte sur le lien social en Algérie. Nous nous intéressons en *participant*, c'est à dire en membre, en acteur de la vie sociale quotidienne. C'est le sens que nous donnons à la technique d'observation participante mise au point par les ethnologues. C'est dire que la participation est active et première et l'observation va avec. Il est nécessaire de prendre en compte, à ce niveau, la différence entre l'enquête sur un phénomène social où l'implication du chercheur est conjoncturelle, provoquée, artificielle et donc partielle et celle du chercheur inscrit dans la société investiguée, participant de l'intérieur et par nécessité, vitale devrions nous ajouter. Dans ce cas-ci, l'implication du chercheur est forte et l'oblige à une *observation participante totale* où pratique sociale et recherche sociologique sont concomitantes et tendent à se confondre.

La technique de l'observation entreprise ici part dans deux directions complémentaires : l'observation proprement dite et les conversations.

1 - L'observation proprement dite

Elle fut pour nous un examen attentif des actes matériels, c'est-à-dire des pratiques sociales des gens. Il s'agissait pour nous de voir les personnes faire, de les voir *en situation*, de les écouter verbaliser sur leurs actions ou celles des autres. Ceci nous a permis de saisir leurs manières de faire, souvent au moment même où l'action se déroule et de réfléchir sur les relations sociales, de travail, de voisinage, de parenté, sur les pratiques religieuses, etc.

2 - La conversation informelle

Les conversations que nous avons effectuées se résumaient à un ensemble d'échanges spontanés et communs dictés par les circonstances.

Les événements immédiats qu'ils soient locaux ou nationaux, voire internationaux, souvent rapportés par les médias étaient un prétexte pour engager des conversations avec nos proches. La conjoncture de ces dernières années marquée par les questions d'islamisme, de la guerre du golfe, de la crise sociale et culturelle en Algérie nous offrait l'opportunité d'attirer les discussions vers le thème de recherche qui est le nôtre.

Ces conversations se tenaient un peu partout ; bavardage avec les collègues de travail, au café avec amis et voisins, écoute intéressée d'inconnus en d'autres lieux de sociabilité (hammam, taxi…). Dans ce type de conversation, les «enquêtés» s'expriment librement ; ces discussions donnaient lieu à des interactions d'idées, parfois à la confrontation d'opinions ou à des connivences entre les sujets observés. Cette approche nous a permis d'aller au-delà des opinions de surface notamment sur les thèmes qui nous intéressaient et que nous prenions soin de glisser subrepticement, quand cela était possible. Le style conversationnel a l'avantage indéniable de ne pas provoquer parmi les enquêtés la sensation d'être observé ou pis épiés par le chercheur. Aussi, souvent ils s'abandonnent à la discussion et parlent plutôt sur le mode de la sincérité ; ce qui laisse apparaître des attitudes qu'il serait difficile de recueillir autrement.

Au total, ces conversations spontanées, *hors sujet* ou à côté parfois, se sont avérées être d'une grande richesse. Croisées avec les matériaux documentaires et les données obtenues par le moyen de l'enquête quantitative, les informations ainsi recueillies ont permis d'explorer le terrain et surtout d'élaborer une grille d'entretien où les thèmes sont mieux ciblés.

II - L'entretien

Contrairement à l'observation participante, l'entretien prend une dimension un peu plus formalisée en ce sens qu'il met au prise deux partenaires dans un nouveau rapport, celui réunissant un sujet investigué, c'est-à-dire l'enquêté et un maître de l'enquête, en l'occurrence le chercheur. De même que le thème de l'entrevue est plus circonscrit, plus structuré, obéissant aux exigences d'un protocole. Ce qui signifie que forcément la spontanéité des propos ne joue plus, ou peu.

Aussi pour palier un tant soit peu cet inconvénient, nous avons opté pour des entretiens plutôt souples et peu directifs[1]. Souvent d'ailleurs, quand il s'agissait de faire parler l'interviewé sur des sujets délicats ou gênants, notre tactique consistait à lui faire évoquer la position des autres sur ces mêmes sujets, espérant par là le voir dévoiler, par ricochet, son propre comportement.

Quel qu'en soient les difficultés et les précautions à prendre dans de telles explorations, les entretiens représentaient une source précieuse de collecte d'information et un moyen supplémentaire de vérification et d'approfondissement des faits observés auparavant.

Lors de ces entretiens, nous avons bien sûr précisé aux enquêtés que les informations qui en seraient extraites, restaient anonymes. Aussi à de très rares exceptions près, les enquêtés ont été agréablement surpris de l'espace qu'offre un entretien sociologique. Beaucoup avaient pris des vœux dont celui de ne pas mentir, en s'engageant à construire un certain type de relation au chercheur. Paradoxalement, en tout cas pour certains sujets de l'enquête, leur engagement politique pro religieux ou anti-

---

[1]Il est admis en effet que « *les entretiens peu directifs conviennent mieux pour comprendre en profondeur des phénomènes complexes : les sujets livrent leurs conceptions de la réalité, leurs visions du monde, leurs système de valeurs ou de croyances, le sens qu'ils attribuent aux objets ou aux comportements* ». N. Berthier, 1998, Les techniques d'enquête. Ed. A. Colin. Paris. P. 24.

islamiste a facilité le déroulement de l'interview. L'utilisation du magnétophone étant bannie, l'entretien une fois terminé, est retranscrit fidèlement et le mieux possible.

1 - La grille d'entretien

La guide d'entretien est en fait un simple cadre pour faire parler les enquêtés autour du sujet. Le guide de l'entrevue n'est pas une grille rigide, mais un simple aide-mémoire. Il est un moyen efficace pour provoquer une dynamique de conversation plus riche, mieux ciblée. A cet effet, l'objet de recherche qui est le nôtre, à savoir l'impact de l'islam sur les relations sociales constitue la base sur laquelle a été élaborée la grille. Concrètement, nous l'avons confectionné sous forme de questions correspondant à quatre thèmes fondamentaux: 1- la religiosité, c'est-à-dire l'observance des rites religieux et parareligieux 2- le rapport entre la pratique religieuse et les rapports sociaux 3- le sens des *'Ibadat* et des *Mu'amalat* dans l'Islam 4- les revendications identitaires islamistes.

Ces entretiens ont été entrepris avec un certain nombre de sujets choisis par nos soins, en fonction de leur disponibilité et de leur accessibilité.

2 - Echantillon

Dans une enquête quantitative, la constitution de l'échantillon est un élément technique important, étant entendu que le but est d'extrapoler à une population cible les résultats obtenus sur un ensemble réduit. C'est la représentativité statistique de la population mère qui est recherchée. Dans une telle perspective, le chercheur déploie des trésors d'ingéniosité et de techniques pour trouver les individus qui soient la copie conforme du groupe qu'ils sont censés représenter, en miniature si l'ont peut dire. Les spécialistes des enquêtes sociologiques remarquent que même en procédant

de la sorte, on n'est pas assuré de reproduire fidèlement la population étudiée[1].

Dans une étude qualitative, comme c'est le cas ici, cette question se pose en des termes différents. En effet, notre objet de recherche étant le lien social en Algérie, et donc parmi les Algériens; cela suppose une population hétérogène, hétéroclite. Autrement dit, l'enquête ne concerne pas une catégorie sociale régulière, c'est-à-dire un groupe particulier, genre CSP, mais une population disparate et diversifiée. Cette absence d'homogénéité fait que les enquêtés ne se laissent pas aisément couler dans le moule que serait un échantillon représentatif statistiquement.

Dans ces cas là, l'échantillonnage pose problème comme le remarque J-Cl. Kaufman lorsqu'il écrit à ce propos « *j'emploi ce terme* (échantillon) *parce qu'il est largement employé. Il est cependant mal adapté dans une optique qualitative, car il porte en lui-même l'idée de la représentativité et de la stabilité. Dans l'entretien compréhensif, plus que de constituer un échantillon, il s'agit plutôt de choisir ses informateurs* »[2].

C'est dire que dans l'enquête qualitative, la représentativité prend une autre dimension, une dimension sociologique et non statistique. Cela veut dire que l'échantillon des personnes à interroger est élaboré à partir de caractéristiques sociologiques contrastées et diversifiées. Il s'agissait donc pour nous de choisir les sujets d'enquête à partir de leurs différences, différences à plusieurs niveaux : différents de génération, donc du point de vue de la variable âge, différents du point de vue du statut social, de sexe ou genre, de niveau d'instruction, d'engagement associatif ou politique, etc. Plus concrètement, parmi la soixantaine d'individus que nous avons

---

[1] Y. Tille écrit « *Cette* (de la représentativité) *repose sur le postulat que pour pouvoir parler d'une population à partir d'un sous-ensemble de celle-ci, il faut que ce sous-ensemble soit constitué de manière à ressembler au maximum à la population à étudier. Or, ce postulat est faux !* » in J-J. Droesbeke & G. Thoveron (Editeur), 1990, Au royaume des sondages. Ed. de l'Université de Bruxelles. Bruxelles. P. 65.

[2] J-Cl. Kaufinan, 1996, L'entretien compréhensif. Ed. Nathan. Paris. PP. 43-44.

rencontrée et observée, nous avons isolé 10 personnes avec lesquelles nous avons approfondi la conversation sous forme d'entrevue, suivant la grille d'entretien élaborée préalablement.

Manifestement notre approche du terrain n'est pas standardisée et, sans doute, n'est-elle pas pour satisfaire les adeptes de l'empirisme et du quantitativisme. Elle est même aux antipodes de la formalisation exclusivement empiriste et du réductionnisme qui en dérive. Il n'en demeure pas moins que les résultats auxquels nous sommes parvenus dans notre recherche découlent de matériaux divers et diversifiés obtenus par enquête. Ces matériaux forment une palette très large allant des documents officiels et officieux, en passant par les statistiques, de faits concrets observés ou rapportés, d'extraits d'entretiens, de discours politiques, religieux, d'intellectuels, de journaux, etc. Ces éléments d'enquête dissemblables et de valeur inégale, combinés ou séparés, font seulement fonction d'indices comme en témoignent leur utilisation dans les démonstrations. Ils sont cités à comparaître de manière indifférenciée et uniquement à titre de témoignages, d'illustration en arrière plan, de soutien à l'argumentation et à la conceptualisation entreprises tout au long de notre recherche.

CHAPITRE III : LE CHAMP CONCEPTUEL.

La définition des concepts constitue l'arrière plan épistémologique et théorique de toute recherche. Aussi, est-il nécessaire dans le présent chapitre de s'atteler à une discussion serrée des concepts et des notions utilisés de manière réitérée comme celui de religion, de lien social et de sécularisation. Il va de soi que cette analyse conceptuelle portera en priorité sur les termes les plus usités. Il est sûr et certain qu'à chacun de ces concepts génériques sont accolées d'autres notions voisines qu'il faudra bien expliciter. C'est dire que des notions dérivées des concepts principaux retiendront notre attention tels celui de religiosité, d'individu, de société, de communauté, de socialité, etc.

Nous tenterons par moment des définitions conceptuelles différentielles où les concepts sont définis dialectiquement par la désignation des traits sémantiques qu'ils n'ont en pas. C'est nous semble-t-il la meilleure façon de cerner avec précision leur contenu et leur signification. Une attention particulière sera observée dans la délimitation du sens originel des concepts avant d'essayer de leur trouver des réajustements et des accommodements à notre présente recherche.

Elaborer des catégories analytiques qui permettraient de penser le réel, c'est forcément chercher à ramener le particulier, le singulier sous le règne du concept, du principe et donc du commun. En effet l'opérationnalisation conceptuelle permet de passer de l'ordre des concepts à celui des objets ; le but visé est évidemment de parvenir à une déduction empirique à même de permettre l'exploration de l'objet de recherche. Une telle opération, en fait une telle opérationnalisation, comporte un certain nombre de risques dont la perte quasi inévitable de l'information n'est pas

des moindres; étant entendu que le réel est toujours plus riche que la représentation qu'on s'en fait.

En ce sens, E. Saïd[1] a eu raison de dire, en dénonçant une certaine *orientalomanie*, que la conceptualisation est un acte de violence du fait qu'il transforme le sujet en objet. Ne dit-on pas parmi les philosophes, et à juste titre, que « *Penser, c'est terroriser* » ? Effectivement, l'abstraction est à l'opposé de la prise en compte des spécificités et autres variantes des phénomènes ; ce qui constitue indéniablement une réduction et un appauvrissement de la réalité.

Toutefois ces incommodités aussi inconvenantes soit-elles sont nécessaires voire un passage obligé pour toute tentative scientifique, car comme l'écrivait, déjà en 1932, A. Perieteanu, dans son ouvrage, *La méthode scientifique*, « *L'homme ordinaire regarde ce que le hasard de la vie lui met sous les sens. Le savant peut faire des abstractions afin de simplifier les phénomènes qu'il étudie et en faciliter l'analyse…C'est le seul moyen que l'homme ait d'analyser les phénomènes. Certes la nature est indivisible, mais à regarder la nature entière l'homme verrait tout mais ne comprendrait rien…* »[2].

Comme évoqué plus haut, l'objet de recherche que nous étudions et que nous essayons de mieux comprendre a été relativement peu cerné par la littérature. Il n'a en effet guère fait l'objet de publications de résultats de recherches, ni de développements conceptuels et théoriques majeurs. C'est dire que notre tâche ne sera que plus ardue et ne manquera pas de comporter forcément certains errements et approximations, compréhensibles de notre point de vue.

---

[1] E. Saïd, 1980, L'Orientalisme, l'Orient crée par l'Occident. Ed. Seuil. Paris.
[2] J. Ribéreau-Gayon, 1972, Problèmes de la recherche scientifique et technologique. Ed. Dunod. Paris. P.17.

Section 1– La Religion

La religion est une instance des plus importantes pour la compréhension des sociétés passées et présentes. Les classiques en sociologie, on pense notamment à Durkheim, Weber et Mauss, l'ont suffisamment montré. Le premier dans ses *Formes*, le second dans son *Ethique*, le troisième dans sa *Prière*. Et, nous ne citons ici que leurs écrits les plus connus en la matière. Leur disciple G. Le Bras a, quant à lui, bien explicité la portée de la religion même pour les sociétés occidentales modernes en écrivant que : « *Le monde moderne, je dirai même notre histoire occidentale, n'est intelligible que si la part de la religion dans la vie des masses a été clairement définie* »[1].

Il y a lieu donc de *définir* d'abord le concept de religion afin de pouvoir le distinguer ultérieurement d'autres notions avoisinantes d'un point de vue étymologique ou sémantique comme religiosité, culte, rite, etc. Cette tentative permet dans un deuxième temps d'approcher le fait religieux dans sa forme singulière et concrète et historique qu'est l'islam.

I- Religion, essai de définition

L'homme a pris conscience de son incomplétude dés lors qu'il s'est trouvé sur terre, aussi n'a-t-il pas attendu l'avènement des religions révélées pour se faire des idées du surnaturel et pour œuvrer à s'en rapprocher voire à en gagner les faveurs.

G. Férréol écrit dans son *Dictionnaire de sociologie* que « *L'universalité des faits de croyance et de culte avérée par l'histoire, l'ethnologie et même la préhistoire, peut donner à penser que l'aspiration à un Au-delà et l'appréhension de son existence, même sous des formes initialement très frustres, sont consubstantielles à la condition humaine* »[2].

---

[1] H. Desroche, 1968, Sociologies religieuses, Ed. PUF, Paris, P. 40.
[2] G. Férréol, 1991, Dictionnaire de sociologie. Ed. A. Colin. Paris. P. 230.

L'Antiquité gréco-romaine n'a pas connu de dogme inspiré de Livres sacrées. Bien que certains traits religieux comme la croyance aux êtres surnaturels et/ou mythiques soit déjà présente, la religion reste enchâssée dans le social, dans le politique, c'est-à-dire l'Empire.

Cependant la langue grecque a donné à la religion un certain nombre de termes avoisinants. Le *muthos* grecque en est un et signifie récit mythique de type religieux. Il en est de même pour *thérapeia* qui lui, a trait aux rites cultuels. Enfin, le terme *eusebeia* tout proche du précédent veut dire piété et respect des Dieux[1].

Pour le latin, il faut attendre le premier siècle avant Jésus-Christ, notamment avec le stoïcien Cicéron pour voir apparaître le terme de religion. Cependant l'étymologie du mot est incertaine.

Pour certains penseurs qui s'appuient sans doute sur l'autorité de Cicéron, comme l'anthropologue et sociologue français Roger Bastide, le mot religion vient des verbes latins *legere* qui veut dire cueillir, ramasser ou encore de *relegere* qui signifie se recueillir, adorer avec soin et respect[2]. Et dans ce cas, il pourrait être le contraire du verbe latin *neglegere*, négliger[3]. Il semble donc que comme l'écrit l'Encyclopédie Universalis, « *Religion est synonyme de scrupule, de soin méticuleux, de ferveur inquiète* ».

Pour d'autres, probablement à la suite des apologistes Tertullien et Lactance respectivement III° et IV°siècle avant J. C, comme le poète et philosophe français du 19°s, J-M Guyau, le mot religion vient des verbes latins *ligare*, *religare* qui veulent dire lier, associer ou encore relier, rassembler. Autrement dit, « *La religion serait un lien de piété, elle aurait*

---

[1] O.Bloch, 1974 « Matérialisme et critique de la religion dans l'antiquité », in Centre d'Etudes et de Recherches Marxiste, Philosophie et religion. Ed Sociales. Paris. P. 8.
[2] R. Bastide, 1947, Eléments de sociologie religieuse. Ed. A. Colin. Paris. P. 3.
[3] Cl. Rivière, 1997, Socio-anthropologie des religions. Ed. A. Colin. Paris. P. 13.

pour objet les relations qu'on entretient avec les divinités » Encyclopédie Universalis.

Même si on admet avec Cl. Rivière que le deuxième sens attribué au mot religion est un avatar chrétien tardif et que *religare* n'est qu'une pseudo étymologie comme il dit ; dans le monothéisme quel qu'il soit, le lien de tous les membres de la Cité avec un seul et même Dieu ne manque pas de créer des liens entre les hommes soumis à ce même Dieu. Les rites sont là justement pour que s'établissent des relations sociales entre les fidèles. Ce qui laisse penser légitimement que religion ne signifie pas seulement lien avec la divinité, donc *legere* et *relegere* mais également liens entre les hommes; donc *ligare* et *religare*. Il va de soit qu'en faisant partager une même vérité et partant un même but aux hommes, la religion les unit. Ils forment alors un groupe assimilable à une famille, une ethnie ou mieux à une communauté ; ce qui en fait une communauté de croyants, comme le cas des musulmans. D'ailleurs après avoir discuté le sens du mot religion, Vinsonneau se résout à écrire « *Tout comme le phénomène religieux est ambigu, l'étymologie du mot 'religion' renvoie aussi bien à la préoccupation qu'ont les hommes de* se lier entre eux en se liant aux dieux *qu'à la préoccupation qu'ils ont toujours eue de collecter des écrits, des paroles, des prières, pour mieux assurer leur recueillement spirituel* »[1]

Tentant une définition de la religion, H. De Balzac n'hésita pas à écrire, sans doute dans une formule lapidaire, que « *religion veut dire lien* »[2].

Selon Cl. Geertz « *La religion, c'est un système de symboles qui agit de manière à susciter chez les hommes des motivations et des dispositions puissantes, profondes et durables, en formulant des conceptions d'ordre général sur l'existence et en donnant à ces*

[1] G. Vinsonneau, 2002, L'identité culturelle. Ed. A. Colin. Paris. P. 138.
[2] Cité par G. Vinsonneau, idem.

conceptions une telle apparence de réalité que ces motivations et ces dispositions semblent ne s'appuyer que sur du réel »[1].

Cela dit, de leur côté les sciences sociales, ont pendant longtemps éprouvé des difficultés à donner un contenu exact au concept de religion. Trois raisons principales nous semblent être à l'origine de cette difficulté:

– D'abord en raison de l'existence de plusieurs types de religions, les religions naturelles, les religions divines et les religions non divines.

– Ensuite en raison de l'existence de plusieurs religions divines, la religion juive, la religion chrétienne et la religion musulmane ; ces religions se ressemblent beaucoup, mais aussi différent par certains cotés.

– Enfin, la troisième difficulté dans la définition du concept est due au fait que dans une même religion se pose le problème d'identifier les manifestations et conduites qui relèvent de la religion et celles qui relèveraient, de la morale, de la philanthropie ou encore de la magie.

– En raison de ces difficultés et d'autres sans doute, il n'y avait pas à ce niveau un consensus minimal dans la définition de la religion et donc pas une façon commune de considérer le phénomène religieux ; par conséquent chaque chercheur traitait la religion à sa manière.

Or le chercheur en sciences sociales sait, sans doute plus que tout autre, que la conceptualisation est le moyen par excellence de se soumettre le phénomène à étudier ; l'acte de limitation du phénomène et sa réduction au statut d'objet. Il va sans dire que ce passage en force du *fait* au *concept* n'est pas sans risques, notamment celui de perdre la richesse et les nuances portées par le phénomène dans sa concrétion, dans son état brut, si l'on peut dire.

---

[1] in Cl Rivière, 1997, Op Cit. P. 16.

Pour l'analyse sociologique du *fait religieux*, il a fallu donc attendre le début des années 1960 pour qu'enfin deux chercheurs américains C.Y. Glock et R. Stark[1] se mettent en demeure de l'élaborer en concept opérationnel. Les deux sociologues vont commencer tout d'abord par établir un inventaire des travaux scientifiques sur le phénomène religieux suivi d'une synthèse. Ensuite, par la technique méthodologique de construction-sélection, ils sont parvenus à isoler les aspects essentiels du phénomène, aspects à prendre impérativement en considération dans toute recherche sur la religion. Ainsi donc et pour la première fois le concept de religion est construit, opérationnalisé et donc traduit en dimensions.

Concrètement, le concept de religion est converti en cinq dimensions : la dimension expérientielle, la dimension idéologique, la dimension rituelle, la dimension culturelle et la dimension conséquentielle (la *consequential dimension*).

La dimension expérientielle : couvre les expériences de vie spirituelle intense comme par exemple l'expérience spirituelle qui est à l'origine de la conversion à telle ou telle croyance religieuse. Elle peut couvrir, entre autres, le sentiment irrésistible qu'ont certains fidèles d'être en contact avec Dieu par télépathie, par le songe, le rêve ou tout autre présage.

La dimension idéologique: elle a trait à la croyance en Dieu et à tout ce qui s'y rattache comme attributs, c'est-à-dire la croyance en les Livres sacrés, les prophètes, l'Au-delà, etc.

La dimension rituelle : elle recouvre les pratiques cultuelles, c'est-à-dire les rites par lesquels le fidèle se met en rapport constant avec Dieu, comme par exemple la prière, le pèlerinage…

[1] R. Quivy & L. Van Campenhoudt, 1988, Manuel de recherche en sciences sociales. Dunod. Paris. PP. 116-117.

La dimension culturelle: elle couvre le contenu de la croyance c'est à dire la connaissance des dogmes et des textes sacrés par le croyant.

La dimension conséquentielle : elle se manifeste dans les effets de la religion ou de l'observance religieuse dans la vie profane, celle de tous les jours. C'est donc l'éthique sociale.

Bref, ce sont là les cinq catégories de toute étude sur la religion.

Dans leur excellent ouvrage de méthodologie, *Manuel de recherche en sciences sociales*, les deux sociologues belges R. Quivy et L. Van Campenhoudt exposent, après R. Boudon et P. Lazarsfeld[1], il faut le signaler, l'opérationnalisation du concept de religion faite par C.Y. Glock. Le tableau ci-après traduit le concept de religion en dimensions et celles-ci en indicateurs.

Tableau 06: Opérationnalisation du concept de religion.

Dimensions	***Indicateurs***
Expérientielle	-apparition -sentiment d'avoir été en communication avec Dieu -sentiment d'intervention de Dieu dans sa vie
Idéologique	-croyance en Dieu -croyance au diable
Ritualiste	-prière -messe -sacrements -pèlerinage
Conséquentielle	-pardonner à ceux qui font du mal -déclarer tous ces revenus au fisc -maquiller les défauts d'une voiture usagée pour en tirer un bon prix, etc.

Sources: R. Quivy et L.VanCampenhoudt, 1988, Op. P.117.

[1] R. Boudon et P. Lazarsfeld, 1965, pp.49 à 59

Cette démarche semble faire l'unanimité parmi les chercheurs pour avoir été utilisée avec fécondité depuis, dans diverses recherches sociologiques. Cela semble le cas de la recherche en sociologie religieuse effectuée par exemple des deux chercheurs américains R.R. Clayton et J.J. Gladden[1].

De même que la démarche semble avoir inspiré également les chercheurs qui ont élaboré le questionnaire sur les valeurs en Europe sous l'égide de l'*European Value Systems Study Group*[2].

II – Religiosité

La notion de religion et celle de religiosité entretiennent des liens tellement étroits qu'on ne peut employer la première sans avoir, au moins implicitement, utilisé la seconde. Si d'un point de vue étymologique, la notion de religiosité n'a pas connu la même incertitude que celle de religion, il n'en va pas de même sur le plan sémantique. Quoi de plus naturel quand on sait que la sémantique du mot religiosité varie avec l'évolution de la place qu'occupe la pratique religieuse auprès des personnes à travers le temps et selon les sociétés.

Religiosité vient du latin *religiosus* qui veut dire simplement religieux. Cependant la notion a pris, selon le *Robert*, deux sens consécutifs et d'un certain point de vue exclusifs.

A l'origine, au 13° siècle, religiosité signifie exigence et scrupule religieux poussés, c'est-à-dire une vive piété. Religiosité a donc partie liée avec foi, avec pratique fervente d'une religion. D'ailleurs le qualificatif de religieux ne semble convenir qu'aux hommes qui consacrent totalement leur vie à la religion. Cl. Rivière écrit à ce propos que : « *Au XIII°siècle, l'adjectif 'religieux ' s'applique seulement aux baptisés, ermites et moines,*

[1]A. Vergote, 1987, 0p cit p 25 et 33
[2]R. Quivy & L. Van Campenhoudt, Op Cit P. 157. Pour les résultats de cette recherche cf J. Stoetzel

qui ont fait vœu de perfection. »[1] On n'est pas loin de dévotion ou encore d'ermitage.

A partir du début du 19°siècle, religiosité ne signifie plus qu'un sentiment religieux plus ou moins vague, c'est-à-dire une simple disposition religieuse, un « *aspect purement sentimental de la religion chez une personne* », écrit le même Robert. En ce sens religiosité dénote une passivité religieuse. L'engagement actif et résolu dans la foi n'en est plus la condition.

Comme on s'en doute, foi et sentiment sont des notions on ne peut plus embarrassantes pour le chercheur en sciences sociales qui n'ont de cesse d'annoncer leurs limites en ce domaine.

La sociologie d'abord, même dans sa variante religieuse, s'avoue incompétente à saisir le contenu de la religion comme l'énonce l'un de ses pionniers, en l'occurrence G. Lebras, en ces termes: « *Il nous parait certain qu'aucune science n'atteindra toutes les profondeurs du sentiment religieux. L'expérience intime qui est l'essence de la religion échappe à notre vue : nous n'en percevons que des manifestations superficielles et dont l'interprétation reste conjecturale* »[2].

La psychologie pourtant plus encline à fouiller l'inconscient et par voie de conséquence plus familiarisée avec les méthodes introspectives se refuse d'investir la foi et le sentiment religieux. Même la psychologie religieuse éprouve des difficultés en la matière comme l'observe un de ses spécialistes actuels, A. Vergote, en écrivant « *A moins de s'ériger en juge transcendantal de vérité et de dépasser son lieu propre et sa compétence, le psychologue ne peut adopter que le critère situationnel de ceux qu'il étudie: Tels sujets qui confessent appartenir à telle religion. C'est dire que*

---

[1] Cl. Rivière, 1997, Op. Cit. P. 13
[2] G. Gurvitch (S/D), 1968, Traité de sociologie. Ed. PUF. Paris. Tome 2. P. 96.

le critère est celui de la conformité de la conduite religieuse avec la religion confessée »[1].

Plus prés de nous, le linguiste algérien A. Dourari n'en dit pas moins en écrivant tout récemment que « *Le scientifique n'a pas pour vocation de juger les langues ou les formes de religiosité populaires. Il les décrit.* »[2]

Même le Calife 'Umar eut à dire « *A nous de juger des conduites apparentes, à Dieu de juger de tout ce qui est affaire de cœur et d'intention.*»[3].

Devant l'incapacité tant du sociologue, du psychologue, du linguiste que du religieux ('Umar) d'appréhender et de jauger la religiosité définie comme foi et sentiment, les sciences sociales se trouvent mises en demeure de redéfinir la notion et de lui donner un contenu à la mesure de leurs capacités cognitives et de leurs performances analytiques, somme toute, bien limitées.

Telle est la position de la sociologie religieuse moderne qui « *tient la pratique (rituelle) pour la base d'une mensuration de la religion* » et telle est la position de la psychologie religieuse qui bien qu'« *étant une science empirique, la psychologie* [ne] *s'attache* [qu'] *à l'examen des phénomènes religieux concrets* »[4].

Manifestement la notion de religiosité vient de revêtir une troisième signification qui abroge en quelque sorte les deux précédentes. En effet le mot religiosité est désormais pris dans le sens de manifestations extérieures tangibles, réels de la religion et jamais dans celui de piété ou de dévotion, ni d'ailleurs dans celui de sentiment. Les raisons à cela sont d'ordre pratique et éthique.

---

[1] A. Vergote, 1987, Op Cit. P. 102.
[2] A. Dourari, 2002, Les malaises de la société algérienne. Ed. Casbah. Alger. P. 103.
[3] B. Ghalioun, Op . Cit. P. 205.
[4] A. Vergote, 1987, Op Cit. P. 10.

- La première est d'ordre pratique et cognitif, car il n'entre pas d'ordinaire dans les objectifs des sciences sociales de procéder à une approche de type essentialiste des phénomènes sociaux. La foi *in petto* des hommes et leur intime conviction ne sont pas de l'ordre du sensible, du visible ou de l'audible. Du moment que la croyance relève de phénomènes éminemment intimes et subjectifs, elle est rebelle et inaccessible à toute approche objective et scientifique. En ce sens elle relève en quelque sorte du *noumène* kantien.

- La deuxième raison est d'ordre éthique, en effet le chercheur en sciences sociales n'est ni apte, ni habilité, encore moins disposé à sonder les âmes et les consciences de ses semblables pour s'ériger *in fine*, d'une façon ou d'une autre, en inquisiteur de la foi des Temps Modernes.

En somme, dans ce domaine et sans doute plus qu'en d'autres, les objectifs du chercheur sont limités *de facto* à l'étude des manifestations concrètes de l'existence religieuse des hommes.

En d'autres termes, faire de la sociologie religieuse revient forcément à verbaliser sur la religiosité et donc à mettre en exergue les formes visibles et les expressions audibles de la pratique religieuse de l'homme, en fait du croyant. Il va sans dire que dans cette perspective, la question de vraie et fausse religion et son corollaire de vrai et faux dévot se trouvent de primes abords disqualifiés. Par conséquent est considéré religieux, tout comportement qui répond aux préceptes religieux, précisément toute personne qui satisfait aux obligations rituelles d'une religion.

Pour Cl. Rivière, « *Les expressions de l'expérience religieuse sont à la fois théoriques (croyances, mythes, doctrines), pratiques (cultes, rites, fêtes, actes magiques), sociologiques (types de liens sociaux au sein d'une organisation religieuse), cultuelles (variables selon les aires et les formes d'économie dominante : religion du guerrier, du marchand, de*

l'agriculteur), et historiques puisque s'opère des mutations de la vie religieuse à travers les époques. »[1].

Au total, la religiosité c'est ce que fait concrètement l'individu pour attester son appartenance à la religion et partant à la communauté des croyants. Elle représente le comportement manifeste et manifesté du croyant et par conséquent l'aspect dynamique de la religion. En déchargeant le mot de ses connotations subjectives ainsi, nous espérons faire place au constat au détriment des jugements de valeur.

III- l'Islam

Nous avons parlé de la religion en général, définit et opérationnalisé conceptuellement. Ce qu'il faut entreprendre à présent, c'est de faire subir à ces concepts les transformations appropriées afin qu'il puisse rendre compte d'autres réalités, « *hors de leur région d'origine* », comme dirait G. Canguilhem[2]. En d'autres termes et dans un but pratique, il est nécessaire de retravailler le concept de religion et de religiosité en fonction de ce qui nous occupe ici à savoir l'islam, en tant que forme singulière, celle que donne B. Ghalioun définit l'islam comme suit « *Le fondement même de la foi est l'adhésion intime et l'obéissance, donc la soumission volontaire, à un pouvoir perçu à la fois comme bienfaisant et omniscient, à suivre l'enseignement qu'Il a délivré par l'intermédiaire de ses prophètes. C'est l'exacte traduction du terme arabe* islam. *Reconnaissant son incapacité à connaître la vérité et à assurer son salut par lui-même, l'homme tend à s'en remettre à Dieu...Cette soumission implique tout autant la reconnaissance de certaines valeurs indiscutables que l'effacement de*

[1] Cl. Rivière, 1997, Op Cit. P. 16.
[2] E. Enriquez, 1983, De la horde à l'Etat. Essai de psychanalyse du lien social. Ed. Gallimard. Paris. P. 17.

l'individualité au profit d'une communauté elle-même construite dans la relation au sacré »[1].

Parmi les nombreuses définitions de l'islam que l'on trouve aisément, celle-ci nous semble la plus pertinente. Elle met en exergue les deux composantes de l'islam ; la dimension rituelle (le *salut* par l'observance des *enseignements prophétiques*) et la dimension conséquentielle (reconnaissance de *valeurs* au service de la *communauté*)

En ce qui concerne donc la religion musulmane, fort est de constater que ces deux dimensions semblent, à elles seules, contenir l'essentiel de l'islam; nous voulons dire la dimension ritualiste et conséquentielle. Le Coran est explicite à ce sujet lorsqu'il énonce aux musulmans que: «*Vous êtes la meilleur communauté qu'on ait fait surgir pour les hommes : vous ordonnez le convenable et vous interdisez le blâmable et vous croyez en Dieu* » (Sourate la famille de Imrane 110 ;Coran p :198 : 71)

Le Coran définit avec encore plus de précision les gens du livre » *Ils croient en Allah et au Jour dernier, ordonnent le convenable, interdisent le blâmable et concourent au bonnes œuvres* » (Al Imran 114).

Ces deux versets se trouvent répétés de différentes manières tout au long du texte coranique qui insiste, on ne peut mieux, sur l'obligation pour le croyant d'accomplir de bonnes actions appelées *Khayr* (bien), *'Ihsâne* (bienfaisance) et autres œuvres pies qui ont pour nom *Salihat*, *Ma'arûf*, etc. Le verset qui suit le réitère ainsi « *Le croyant qui aura fait le bien al-salihât ne craindra ni injustice ni oppression* » (S : XX, 111). Ce sont là des exemples parmi tant d'autres.

Cette incitation divine du fidèle à élever sa conscience morale et à agir en conséquence, est étayée par la Tradition prophétique. En effet le prophète dit « *Si Dieu veut du bien à son serviteur, il fait en sorte que*

[1] B. Ghalioun, 1997, Op. Cit. PP. 55-56.

celui-ci s'exhorte lui-même à agir ou à s'abstenir, Agis donc comme si tu voyais Dieu ; Celui-ci te vois même si toi tu ne le vois pas ».

Le cheikh Muhammad Abdou écrit « *Il* [le Coran] *nous apporte des promesses de récompenses pour les bonnes actions et des menaces de châtiments pour les mauvaises ; ces récompenses et ces châtiments étant laissées à la discrétion de Dieu* ».[1]

Les versets coraniques, les *hadiths* prophétiques et les incitations émanant des autorités religieuses citées définissent l'islam dans ses attributs rituels (croyance en Allah et au Jour dernier) et dans sa dimension existentielle et sociale (concours aux bonnes œuvres). Précisons à présent ces deux dimensions.

1- La dimension ritualiste

L'islam est composé sur le plan rituel de cinq préceptes appelés les cinq piliers de l'islam : La profession de foi (*Shahâdah*), la prière (*Salat*), la dîme (*Zakat*), le Jeûne (*Sawm*) et le pèlerinage à la Mecque (*Haaj*).

Ce sont là les commandements fondamentaux de l'islam étagés selon leur importance et qui revêtent un caractère moral impératif dont tout musulman est tenu de s'en acquitter de la manière la plus scrupuleuse possible.

En plus des obligations canoniques, il y a un certain nombre de rites que l'on pourrait qualifier de *facultatifs* à accomplir en surérogation par le musulman. En revanche les empêchements circonstanciels, comme la maladie ou la guerre ou encore le voyage, constituent des motifs autorisant le musulman à surseoir à l'observance rituelle.

[1] T. Gaïd, 1991, Dictionnaire élémentaire de l'islam. Ed. OPU. Alger. P. 258

a - La Profession de foi

La Profession de foi (*Shahâdah*) est le premier pilier de l'islam. C'est le témoignage par lequel le musulman atteste sa croyance en Allah et en son Prophète, Mohammed. Elle s'énonce sous forme de deux témoignages complémentaires: « *Je témoigne qu'il n'y a point de divinité en dehors d'Allah et je témoigne que Mohammed est son Messager* ». Le musulman réaffirme à nouveau son adhésion ou son appartenance à la communauté des croyants en Allah.

Frithjof Schuon écrit « *Réaliser la première Shahâdah, c'est avant tout devenir pleinement conscient de ce que le Principe est seul réel et que le monde tout en existant à son niveau,n'est pas ; c'est donc en un sens, réaliser le vide universel. Réaliser la seconde Shahâdah, c'est avant tout devenir pleinement conscient de ce que le monde – la manifestation – n'est autre que Dieu ou le Principe, car dans la mesure où il a de la réalité, celle-ci ne peut être que celle qui est, c'est-à-dire qu'elle ne peut être que divine ; c'est donc voir Dieu partout et tout en Lui* ».[1]

b - La Prière

La Prière (*Salat*) est essentielle dans l'islam, considérée comme l'ossature de l'islam. Il s'agit pour le musulman de prier Dieu cinq fois par jour et toute la vie. Le Coran est explicite à ce propos « *La Salat demeure pour les croyants une prescription à des temps déterminés* » (Femmes, 103). La purification rituelle, corporelle (*Tahara*), les ablutions (*Wudhu*) et la prosternation sont des préalables à l'accomplissement de la prière.

c - La Dîme

La Dîme (*Zakat*) est un rite en vertu duquel le croyant est tenu de verser annuellement le 1/10° de ses biens aux nécessiteux et aux pauvres.

[1] T. Gaïd, 1991, Op Cit. P. 372

Le Coran en fait une condition de la licité des biens, en énonçant « *Prélève une aumône sur leurs biens pour les purifier et les rendre sans taches* » (S X- AT *Tawba* 103 102 ou encore S. IX, 103).

d - Le Jeûne

Le Jeûne (*Sawm*) dont la durée est fixée annuellement à 29 ou 30 jours. Il consiste pour le croyant en abstinence alimentaire et sexuelle du lever au coucher du soleil durant tout le mois de Ramadhan. Le Coran stipule : « *Quiconque d'entre vous verra la nouvelle lune jeûnera le mois complet* » S II, 185 ou 183. Il ajoute « *On vous a prescrit As-sawm comme on l'a prescrit a ceux d'avant vous* » (S II, 183).

e - Le Pèlerinage à la Mecque

Le Pèlerinage à la Mecque (*El Hadj*) du croyant au moins une fois dans la vie. Cette obligation rituelle est quand même atténuée en ce sens que « *C'est un devoir envers Allah pour les gens qui ont les moyens d'aller faire le pèlerinage de la Maison* » S III, 97. Il s'agit bien entendu des moyens financiers mais aussi de l'aptitude physique.

2 -La dimension conséquentielle

Cette dimension est la traduction des principes religieux en pratiques sociales quotidiennes. En effet, outre les prescriptions rituelles, le Coran ordonne au musulman d'éviter ou de proscrire certains comportements et d'en adopter d'autres' à l'instar du verset qui suit « *Adorez Dieu et ne lui associez aucune divinité. Agissez avec bonté envers vos pères et mères, vos proches, les orphelins, les pauvres, le proche voisin, le voisin lointain, le collègue et le voyageur et les esclaves en votre possession car ALLAH n'aime pas en vérité le présomptueux et l'arrogant* ». Coran (Verset 36 sourate 4) Les femmes (*Annissa*).

Cependant, les actions humaines sont tellement variées, multiples et variables qu'aucun code, aussi complet fut-il, ne peut les cerner toutes. Aussi, par définition, il ne peut y en avoir de liste exhaustive. Toutes proportions gardées et sans vouloir offenser quiconque, le décalogue judéo-chrétien a le mérite d'en résumer l'essentiel comme suit :

Tu n'auras qu'un Dieu

Tu ne feras pas de faux serments

Tu respecteras le Sabbat (le Vendredi pour les musulmans)

Tu honoreras tes parents

Tu ne tueras pas

Tu ne commettras pas d'adultère

Tu ne voleras pas

Tu ne feras pas de faux témoignages

Tu ne convoiteras pas l'épouse du voisin

Tu ne convoiteras pas les biens du voisin. (Exode Chap. 20)[1]

Les Dix commandements judéo-chrétiens constituent à peut prés l'équivalent d'un code normatif des conduites du croyant, c'est-à-dire des *Mu'amalat* dans l'islam.

Au-delà des divergences, souvent mineures voire rhétoriques, entre écoles juridiques musulmanes (*Madhahib*), les actions humaines sont classées religieusement en cinq catégories :

- *obligatoires* (aussi bien pour l'individu que pour la communauté)
- *recommandées*
- *moralement neutres*

[1]Cité par Stoetzel, Les valeurs du temps présent. Ed. PUF. Paris. PP. 98 et 119.

- *répréhensibles*
- *interdites*[1]

Nous venons donc de manière particulièrement succincte de dresser le tableau de la dimension rituelle et de la dimension conséquentielle de l'islam. Par ailleurs, signalons que dans leur opérationnalisation du concept de religion, les sociologues belges cités écartent explicitement (P.157) la dimension expérientielle (apparition...) qui, disent-ils, ne concerne qu'un public très limité. En parallèle, dans notre tentative d'évaluer la religiosité, précisément en Algérie, il convient aussi de ne pas retenir la dimension idéologique (croyance en Dieu..) exactement pour la raison inverse. L'islam concerne tout le *public*, commun à tous, car n'oublions pas que nous sommes dans une société confessionnelle où l'islam est la seule religion. Seules sont donc retenues, la dimension ritualiste et dimension

tisse le lien social et de repérer les changements en cours dans les formes de liens sociaux, c'est-à-dire les modes de cohésion sociale, de solidarité, d'intégration et de sociabilité. La notion de lien social constitue un schéma d'intelligibilité privilégié par la sociologie, schéma dont les racines remontent en fait aux sources mêmes de la pensée sociale.

Une telle notion permet de soulever de nombreux questionnements, car en dépit des apparences, la définition de la notion de lien social présente des difficultés certaines, comme le remarque G.N. Fischer en écrivant que : « *Le concept de base, à la fois le plus simple et le plus difficile à cerner en psychologie sociale, est celui du lien ou de relation. Il*

[1] A. Hourani, 1993, Histoire des peuples arabes. Ed. Seuil. Paris. P. 219.

est un trait de la sociabilité de l'être humain. La notion même de lien caractérise à la fois une manière d'être humain et les modalités d'expression qui l'accompagnent. Ainsi, par exemple, elle traduira l'idée de mise en situation dans le sens où chacun est plongé dans un contexte, inséré dans un champ social qui, d'une façon ou d'une autre, l'établit dans un réseau d'échanges.»[1]

Dans cette perspective, le lien social c'est ce qui permet aux individus et au groupe de se maintenir ensemble. Il assure la cohésion sociale voire l'intégration sociale des individus par le partage de valeurs communes ou par la reconnaissance des différences ou encore par l'établissement de normes et de règles sociales. Le lien social regroupe donc les relations qui unissent des individus faisant partie d'un même groupe social et/ou qui établissent des règles sociales entre individus ou groupes sociaux différents.

Dans cette perspective, pour appréhender la variabilité des fondements du lien social et de sa configuration, il est nécessaire de procéder à un détour par les théories de la sociologie classique en la matière. Il va sans dire que nous n'exposeront pas les auteurs classiques et leurs théories par le menu, mais seulement dans ce qui à trait de manière directe à la question envisagée.

I- Les fondements du lien social

Les sciences sociales s'attèlent depuis toujours à décrypter les fondements du lien social. Celui-ci, cela va de soit, change en fonction de l'espace et du temps, c'est-à-dire que des sociétés et des cultures qui se succèdent au fil du temps. Aussi, il est bien naturel que les penseurs en rendent compte de manière différente, comme nous allons le voir en notant les éléments qui permettent de comprendre la nature du lien social selon

[1] G.N. Fischer, 1977, La psychologie sociale. Ed. Seuil. Paris. P. 24.

chacun d'eux. Celui-ci peut être synthétisé, nous semble-t-il, tant dans son fondement que dans sa configuration, en deux niveaux : le Communautaire et le Sociétaire :

1- Le Communautaire

Le premier fondement du lien social est sans doute le Communautaire; celui-ci se présente selon deux types de rapports : d'une part sous forme de liens de parenté, de rapports ethniques; et d'autre part sous forme de liens religieux prenant parfois le caractère de rapports d'Ordres religieux.

a - Les rapports de parenté

Le fondement communautaire du lien social se présente sous forme de liens de parenté, de rapports ethniques et tribaux ou encore de liens de sang. Le premier et sans doute le meilleur interprète de ce mode de lien social est bien Ibn Khaldoun. La notion de *'Açabiya*, par laquelle il qualifie ce type de lien, est employée plus de cinq cents fois dans sa *Muqaddima,* selon A. Megherbi[1].

Le concept de *'Açabiya* qu'on traduit généralement par esprit de corps, esprit de clan ou encore solidarité agnatique est utilisé par Ibn Khaldoun pour justement caractériser le lien social dominant dans la société maghrébine médiévale. Selon notre penseur, la *'Açabiya* exprime les liens de parenté, auxquels viennent s'agréger de gré ou de force des groupes et individus ne descendant pas du même ancêtre éponyme. La *'Açabiya* est en fin de compte la clef du lien social et le moteur de la dynamique sociale :

Elle en est la clef parce qu'elle met en avant les liens de parenté, eux-mêmes fondés sur l'adhésion collective à des valeurs communes,

[1] A. Megherbi, 1983, La pensée sociologique d'Ibn Khaldoun. Ed. ENAL. Alger. P. 157.

souvent par la réactivation et l'instrumentalisation de la religion qui s'érige dans ce contexte précis en *D'awa*, donc en idéologie, en propagande, en arme de combat pour la conquête du politique, c'est-à-dire du *Mulk*.

Elle est le moteur de la dynamique sociale en ce sens qu'elle est le moyen d'ériger la Communauté en État; État qui sera paradoxalement le démolisseur de la *'Açabiya*.

En effet, le politique via la *'Açabiya* est chez Ibn Khaldoun au fondement du lien social mais seulement dans son stade de *Projet*, projet de constitution d'un nouvel État, en fait de l'érection d'une nouvelle dynastie. Cependant une fois devenu *Institution*, c'est-à-dire Pouvoir établi, le politique dissous de manière inexorable le lien social qui lui a donné naissance et consistance, et finit par se dissoudre avec lui, laissant la place à une autre *'Açabiya* ascendante et conquérante.

Ce qui est à remarquer à ce niveau, c'est la sociologie dynamique d'Ibn Khaldoun, et dont témoigne son mode d'appréhension du lien social : Primo sa représentation de la *'Açabiya*, comme un processus (non comme un état) et, secundo l'ambivalence du statut du politique dans son rapport au lien social ; tantôt il est au fondement du lien social, tantôt il en est le fossoyeur. Il faut dire que la nouvelle *'Açabiya* ascendante y contribue pleinement.

Cela se comprend aisément quand on sait que la conquête du pouvoir dans les conditions qui sont celles du Maghreb médiéval, exige impérativement la mobilisation des *'Açabiyate*, d'une *'Açabiya* élargie, si l'on peut dire; tandis que la constitution d'un Etat exige d'en dépasser le cadre étroit vers une institution plus globalisante, plus abstraite et donc bien au-delà des réseaux de parenté. Les limites de l'approche khaldounienne du lien social viennent manifestement de ce qu'elle s'élabore à partir de l'analyse d'une société particulière, datée, à savoir la

société musulmane maghrébine de la période médiévale et de surcroît en décadence.

b - Les rapports religieux

Si pour Ibn Khaldoun en *positiviste* convaincu avant la lettre, il ne fait aucun doute que la religion n'est pas au fondement du lien social, en tout cas de manière durable; il n'en est pas de même pour d'autres penseurs religieux, théologiens et assimilés qu'a connu l'histoire de la pensée sociale, notamment chrétienne et musulmane. Ceux-ci estiment que la religion est l'élément principal de la cohésion sociale et de l'unité nationale, voire transnationale. Pour les Musulmans, c'est la Communauté des croyants, la *Umma*, via la mosquée; tandis que pour les chrétiens, c'est l'Église via la paroisse.

Ici, il y a lieu de citer la pensée catholique de l'Église romaine et ses épigones. En effet, la Révolution française provoqua la réaction immédiate d'un courant intellectuel dit *traditionaliste* ou *providentialiste* animé par J. de Maistre et le vicomte de Bonald. Pour ces penseurs et ce mouvement identitaire, certes minoritaire, les rapports de parenté, les rapports de citoyenneté, s'ils rapprochent les hommes, ils ne les réunissent pas; seule la croyance en Dieu y parvient. Autrement dit, le lien social n'est ni possible ni concevable sans un retour à la foi. En effet, l'adhésion collective à une même Croyance ou (sous-croyance) crée des affinités entre les croyants, un espoir partagé et partant le lien social; mieux celui-ci en est renforcé. Les textes religieux ne manquent pas pour étayer une telle assertion. Le lien social entre les croyants en fait une Communauté qui se caractérise par la fraternité. La fraternité en Dieu est affaire de cœur et de morale et principe organisateur de la Communauté en tant qu' Être Collectif vivant et solidaire. De même qu'elle implique des droits, des devoirs et l'engagement des uns envers les autres; c'est à dire une solidarité sans

faille caractérisée par l'entraide mutuelle, l'assistance des plus faibles, leur prise en charge, etc.

Ici, le Rituel prend toute son importance. La réactivation des liens de fraternité et donc le maintien du lien social passe justement par l'intermédiaire des rites religieux et autres processions parareligieuses. Dans le cas de la communauté musulmane, l'observance des cinq piliers de l'Islam joue ce rôle.

2- Le Sociétaire

Le deuxième fondement du lien social est sans doute le sociétaire ; celui-ci se présente selon trois types de rapports : sous forme de rapports politiques, sous forme de rapports économiques et de rapports de solidarité.

a - Le politico juridique

Ou encore le Pouvoir politique et le statut juridique. C'est la théorie de Hobbes, Locke, Rousseau qui raisonnent à partir de l'*état de nature*. En gommant quelque peu les différences entre les thèses de ces auteurs, on peut dire qu'ils émettent l'hypothèse d'un pacte social qui fonde un État politique extérieur à la société pour la sortir de son état primitif.

Hobbes, un des principaux théoriciens de l'État moderne, pense que le pouvoir politique est au fondement du lien social. Selon lui, sans la loi imposée par l'État *Léviathan*, les hommes se livreraient à la guerre de tous contre tous; guerre liée à l'incertitude de la distinction entre le *mien* et le *tien*. La contrainte exercée par le *Léviathan*, qui est tout le contraire d'un État minimal, est indispensable à l'érection du lien social et partant des

rapports de citoyenneté[1]. Si donc le pouvoir de l'État est exercé avec beaucoup de rigueur, c'est somme toute pour le bien commun.

Ceci nous amène tout naturellement aux conceptions de la fiction du Contrat. En effet pour Locke comme pour Rousseau, l'ordre social ne vient pas de la nature. Il se fonde sur des conventions. C'est le contrat social auquel parviennent les hommes, raisonnables comme ils sont, qui est au fondement du lien social. Pacte qui est en fait une relation de réciprocité construite entre les hommes sur un mode artificiel, une fiction de l'égalité vécue comme une réalité librement consentie. Rousseau écrit : « *Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant. Tel est le problème fondamental dont le contrat social donne la solution.* »[2] .

Le pacte fonde les droits et devoirs des uns et des autres nécessaires à la conservation de la société humaine. L'historicité d'un pacte -dont l'histoire ne conserve aucune trace- ne se réduit donc pas à l'instauration mythique de la première association d'hommes entre eux, elle représente les multiples formes que peut prendre une association, source de cohésion d'une communauté, chacune étant un pacte et une forme de sociabilité, un noyau de civilisation.

Pour les tenants de cette théorie, le politique fonctionne comme interface entre les individus et est producteur de lien social par l'instauration d'un espace public pacifié régi par des règles de droit édictées par le Souverain. A ce propos J.-J. Rousseau écrit dans le chapitre intitulé, *De la religion civile*, ceci : « *Il y a donc une profession de foi*

[1] De nos jours, L'Etat *Providence* qui semble succéder presque partout à l'Etat *Léviathan* ne jouerai pas un rôle moindre en matière d'intégration sociale et donc du maintien du lien social.
[2] J.J. Rousseau, 1980, Du contrat social. Ed. SNED. Alger. P. 19.

purement civile dont il appartient au souverain de fixer les articles, non pas précisément comme dogmes de religion, mais comme sentiments de sociabilité sans lesquels il est impossible d'être bon citoyen, ni sujet fidèle. »[1]

Ce qu'il convient de noter à ce niveau, c'est la place faite aux rapports religieux dans la configuration sociétale. Pour Ibn Khaldoun, comme pour les partisans du pacte social, le lien social se tisse hors de la religion. Celle-ci, n'est en aucune façon productrice de lien social. C'est même le contraire qui est le plus probable selon les théoriciens du Pacte ; Pour Hobbes par exemple, les clivages entretenus par les rivalités religieuses maintenaient les individus dans un état permanent de menace et de mort par autrui, en effet c'est le prosélytisme religieux qui attise la guerre des uns contre les autres ; les maintenant en définitive dans leur *état de nature*.

En revanche le politique est retenu comme producteur de lien social, mais pas de la même manière selon qu'il s'agit de l'auteur de la Muqqadima ou des adeptes du pacte social. Pour ces derniers l'Etat *institué* est la condition essentielle de la socialité, tandis que pour Ibn Khaldoun seul le *projet* d'instituer un Etat a cette vertu de rassembler les hommes et de créer le lien social.

b - L'économique

Une mention toute particulière devrait être réservée à A. Smith en matière de détermination du lien social par l'économique. K. Marx est l'autre penseur qui se joint à l'idée non sans quelques innovations comme nous verrons dans ce qui suit.

A. Smith pense que l'économique obéit surtout au principe d'utilité sociale, puisqu'il est de nature à développer le sentiment de sociabilité,

[1]J.J. Rousseau, 1980, Ibid. PP. 130-131.

donc favoriser l'intégration sociale. Selon A. Smith, en effet le comportement humain est guidé essentiellement par l'égoïsme. L'instinct égoïste incline les hommes à la jouissance individuelle, à l'esprit de conquête, etc., cet instinct inné dans sa dynamique manifestement primaire aboutit paradoxalement à l'altruisme qui permet la vie en société.

Pour expliquer la complémentarité de ces instincts manifestement opposés, A. Smith fait intervenir le marché en en faisant une approche sociologique. En effet, au lieu de s'intéresser sur les marchandises échangées comme le voudrait l'économie politique orthodoxe, A. Smith préfère se focaliser sur l'échange, sur les motivations des échangistes et sur le lien social qui en résulte et ce, suite à la division du travail. L'échange satisfait l'intérêt réciproque, instaure l'interdépendance et la coopération entre les personnes et fonde par là même et l'*homœconomicus* et le lien social qui lui est afférent. C'est le fameux principe de la « *Main Invisible* ». Le paradoxe et probablement l'originalité de ce principe résident dans le fait que bien que chacun agit légitimement dans son propre intérêt, il satisfait au mieux les autres, sans doute pour en tirer *in fine* quelque bénéfice. Ainsi donc par la vertu du marché, lieu de satisfaction de chacun, se crée des liens entre les personnes.

C'est dire que dans la perspective smithienne, croire que la parenté, la religion ou la bonté fondent le lien social, c'est s'exposer à bien des déboires et à des déceptions. Pour qu'il y ait interaction sociale, l'intérêt personnel égoïste, suffit. C'est ce qui fait dire au père de l'économie politique que «*...L'homme a presque continuellement besoin du secours de ses semblables, et c'est en vain qu'il l'attendrait de leur seule bienveillance. Il sera bien plus sûr de réussir, s'il s'adresse à leur intérêt personnel et s'il les persuade que leur propre avantage leur commande de faire ce qu'il souhaite d'eux...Ce n'est pas de la bienveillance du boucher, du marchand*

de bière et du boulanger, que nous attendons notre dîner, mais bien du soin qu'ils apportent à leurs intérêts. Nous ne nous adressons pas à leur humanité, mais à leur égoïsme et ce n'est jamais de nos besoins que nous leur parlons, c'est toujours de leur avantage...»[1]

Ainsi s'expliquent selon notre économiste ces curieuses relations entre des gens très différents par nature, mais dont les différences sont justement complémentaires et qui finalement s'apprécient justement pour cette raison.

K. Marx, lui aussi pense que le lien social est en fin de compte un lien marchand. Cependant si A. Smith le situe au niveau du marché *stricto sensu*, c'est-à-dire au niveau de la Distribution, Marx le place d'abord au niveau de la Production. Il écrit : « *Dans la production, les hommes n'agissent pas seulement sur la nature, mais aussi les uns sur les autres. Ils ne produisent qu'en collaborant d'une manière déterminée et en échangeant entre eux leurs activités. Pour produire, ils entrent en relation et en rapports déterminés les uns avec les autres, et ce n'est que dans les limites de ces relations et de ces rapports sociaux que s'établit leur action sur la nature, la production.* »[2].

En fait, au lieu du concept de lien social Marx parle plutôt de rapport social ou encore de rapport (social) de production. Ce sont les rapports de production qui sont au fondement de la société et partant du lien social dominant. Ainsi ce sont les rapports de production qui, rappelons le, englobent les rapports de propriété des moyens de production, les rapports de travail et les rapports d'appropriation du produit du travail qui définissent la nature du mode de production. Celui-ci à son tour donne consistance et configuration à la *formation sociale et économique*, c'est-à-

[1] A. Smith, 1776, Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations. Ed. G. Flammarion. Paris. P. 84

[2] Karl Marx, 1972, Travail salarié et capital. Ed sociales. Paris. P. 35.

dire à la société. Ainsi, selon le matérialisme historique, le lien social a été de type communautaire et consensuel dans la communauté primitive avant de dériver successivement en esclavagiste, féodal et capitaliste ; le dénominateur commun de ces trois dernières formes du lien social est l'exploitation de l'homme par l'homme et son corollaire la lutte des classes[1].

Les rapports de production ne sont pas seulement des rapports techniques aux moyens de production, mais aussi et surtout des agencements sociaux qui placent les hommes dans la production. A leur base, il y a le rapport capital/travail, c'est-à-dire la dépendance mutuelle qui existe entre les propriétaires et les administrateurs des moyens de production, d'une part, et les travailleurs salariés, d'autre part. Autrement dit les rapports de production ne sont pas seulement économiques, puisqu'ils sont sanctionnés par un dispositif juridique (droits de propriété et du travail), lui-même dépendant de la structure politique (répartition du pouvoir dans la société). Ils ne peuvent en outre être isolés de la circulation des biens et des services (marché des produits, des services et des capitaux) ni de celle des hommes (marché du travail). Ces échanges matériels, ces déplacements, de même que les relations de travail, ne peuvent se passer d'échanges culturels et de flux d'informations relatifs à la production et à la circulation. Dans le rapport de communication sont sélectionnées les idées, les valeurs et les informations favorables à la reproduction du rapport de production ainsi qu'à celle du lien social d'ensemble.

c - La conscience collective

Pour Durkheim, Weber, Tönnies ou encore Simmel, la problématique fondamentale consiste à s'interroger sur le fait que les

[1] K. Marx & F. Engels écrivent « *L'histoire de toute société jusqu'à nos jours, c'est l'histoire de la lutte des classes. Homme libre et esclave, patricien et plébéien, baron et serf, maître de jurande et compagnon, en un mot oppresseurs et opprimés, se sont trouvés en constante opposition* », Le Manifeste du parti communiste, 1972, Ed. Sociales. Paris. P. 20.

hommes vivent ensemble et tissent des relations entre eux qui peuvent prendre la forme d'un groupe, d'une communauté ou d'une société.

Imprégnés de la pensée positiviste, mais également de morale, ces sociologues réfléchissent à la reconstruction de l'ordre social bouleversé par les différentes révolutions et réformes qu'a connu la société européenne. Ils recherchent les facteurs d'ordre et de cohésion des relations qui s'établissent entre les hommes. L'équilibre social constituant l'hypothèse de base partagée. Certes ils admettent à la suite d'A. Smith que la division du travail permet l'éclosion de l'individualisme (au sens d'une valorisation de la personne humaine) sans pour autant que le lien social ne se dissolve. Le besoin économique évoqué par A. Smith et le travail évoqué par Marx aussi importants soient-ils ne suffisent pas à fonder le lien social et donc à ériger une société. Ils pensent, les rapports entre les hommes ne se limitent pas à l'intérêt, à la fonctionnalité. De même qui'ils sont quasi-unanimes pour penser que la contrainte politique louée par Hobbes est insuffisante à ériger une société[1]. Plus encore, les sociologues ne pensent pas que l'homme soit par nature réfractaire à la sociabilité et qu'il y est seulement contraint. Durkheim estime qu'on ne ressent le poids de la contrainte sociale que lorsqu'on déroge aux règles établies et admises par la collectivité, autrement on s'y résout inconsciemment et de soi-même.

Selon ces sociologues, qualifiés habituellement de pères fondateurs, il est nécessaire que les hommes soient reliés par des rapports qui font *sens* et/ou *conscience*; ainsi en est-il des rapports religieux, des relations de

[1] Selon R. Aron, A. Comte, et E. Durkheim admettent que l'activité économique est déterminante dans la configuration du lien social, « *Mais ce n'est pas à partir de la rivalité des intérêts individuels ou de l'harmonie préétablie entre ces intérêts que l'on peut créer le concours des volontés qui est la condition de la stabilité sociale. Pas plus qu'on ne peut expliquer une société à partir de la conduite prétendue rationnelle des sujets économiques. Le problème social n'est pas d'abord un problème économique, il est surtout un problème de consensus, c'est-à-dire de sentiments communs aux individus grâce auxquels les conflits sont atténués, les égoïsmes refoulés et la paix maintenue. Il s'agit de faire de l'individu un membre de la collectivité, de lui inculquer le respect des impératifs, des interdits et des obligations, faute desquels la vie collective serait impossible.* » In R. Aron, 1994(1967), Les étapes de la pensée sociologique. Ed. Cérès. Tunis. Tome 2. P. 463.

parenté ou encore des rapports de citoyenneté et autres formes de solidarité sociale. Ces divers rapports, en se sédimentant à travers l'espace et le temps, créent une *solidarité mécanique ou organique* et partant une *conscience collective* (Durkheim). Le maintien du lien social passerait d'abord par l'institutionnalisation de règles, de normes et leur respect par les individus et les groupes. Cette légitimité renforcée que prennent règles et valeurs est l'œuvre de la conscience collective que Durkheim définit dans *De la division du travail social* comme étant « *l'ensemble des croyances et des sentiments communs à la moyenne des membres d'une société…En effet, elle est indépendante des conditions particulières où les individus se trouvent placés ; ils passent et elle reste…De même, elle ne change pas à chaque génération, mais elle* relie *au contraire les unes aux autres les générations successives* »[1]. Plus singulièrement, pour Durkheim, le lien social ne peut tenir que par une sacralisation et du sentiment collectif et de l'homme[2].

La modernité transformerait la structure sociale traditionnelle en substituant aux principes coopératifs et fusionnels de la communauté ceux d'individualisation et de rationalisation construisant l'état de société. En fait, le lien social porte en ses interstices les formes successives qu'a connues la société. En d'autres termes, le lien social est pluriel, impliquant une juxtaposition ou un agencement de figures de socialité.

Cette typologie ne signifie pas que les rapports de parenté ou de *fraternité* religieuse ou de citoyenneté ou de type marchand ou encore ceux de solidarité soient absents de la société où ils ne constituent pas le lien social dominant. Tous ces rapports sont présents dans toutes les sociétés, mais leur rôle et leur articulation aux autres rapports diffèrent d'une société

[1] Cité par CL. Javeau, 1990, Leçons de sociologie, Ed. Méridiens Klincksieck. Paris. P. 73.
[2] « *Il ne reste plus rien que les hommes puissent aimer et honorer en commun, si ce n'est l'homme lui-même* », écrit Durkheim en 1914 ; Cité par J-P. Willaime, 1995, Op Cit

à une autre. C'est dire que ces rapports se croisent selon les combinaisons les plus variées et que le lien social est incontestablement tout cela à la fois. Dans chaque société, un de ces rapports s'érige en vecteur du lien social et le caractérise. Cela dit, la question centrale est de savoir quel est le rapport social dominant à un moment donné et dont le mode de socialité en tire sa configuration. Les travaux réalisés par les penseurs et les sociologues évoqués ci-dessus convergent vers un constat qui associe un type de société (traditionnelle ou moderne) à un type de structure sociale (communauté ou société) dans laquelle se différencient les relations sociales, comme nous l'analyserons ci-après.

II- La configuration du lien social

C'est un truisme que de rappeler que les sciences sociales s'intéressent essentiellement à l'étude des groupements humains s'attelant, entre autres, à en dresser des classifications, des catégorisations etc. Pour l'exemple, la sociologie marxiste, précisément dans sa variante historique, s'est chargée d'établir une périodisation de l'évolution de l'humanité, qui est en même temps une typologie des sociétés humaines, allant de la communauté primitive jusqu'à la société communiste.

C'est en ce sens que le sociologue allemand, F. Tönnies, fut amené à établir en 1887 la distinction entre communauté et société, c'est à dire entre *gemeinschaft* et *gesellschaft*. Dans la même perspective M. Weber eut à distinguer la communalisation de la sociation. Cette distinction se retrouve, sous des formulations différentes, chez d'autres sociologues, notamment chez E. Durkheim dans ses recherches sur les formes de solidarité sociale, évoquée plus haut. Bien que contesté, partiellement du reste, par le sociologue français G. Gurvitch[1], le schéma de F.Tönnies reste

[1] G. Gurvitch, 1968, La vocation actuelle de la sociologie, Ed. PUF. Paris. PP. 130 – 248.

un instrument heuristique et tout à fait pertinent pour la suite de notre propos.

1- Caractéristiques de la communauté

La communauté est un groupement humain au sein duquel les hommes sont reliés par la parenté, la fraternité, par des liens lignagers et ethniques ou encore par des liens religieux et/ou linguistiques. Les membres de la communauté ont des déterminants communs, partagent le plus souvent la même religion, la même langue, le même ancêtre éponyme - vrai ou imaginaire, là n'est pas le plus important. Les us et les coutumes tissés par le groupe enserrent les personnes, réduisent leur marge de manœuvre. En effet, la place, le statut et le rôle de la personne sont déterminés par son groupe d'appartenance, groupe qui préexiste à la personne et lui survit. Cette interdépendance des personnes au sein de la communauté finit par créer entre elles des solidarités natives qu'E. Durkheim qualifie de « *solidarité mécanique* ».

Les hommes sont en effet attachés à la terre, au territoire, au terroir et au sol. En bref, c'est l'*espace* qui est valorisé et non le temps. Par ailleurs, et là est le plus important, la communauté est inlassablement à la recherche d'une *identité*, d'une identité commune qui la fonde, à même de l'ériger en entité humaine singulière, distincte voire distinguée et exclusive. La communauté est plutôt instinctive, durable, stable, close car elle vit, le plus souvent, repliée sur elle-même, cultivant l'entre soi dans le but – plus ou moins conscient, plus ou moins avoué – de se soustraire aux influences extérieures et donc de se préserver de l'acculturation toujours imminente. C'est le règne du quasi-immobilisme social, de la coutume, de la tradition, bref de l'identitaire.

2 - Caractéristiques de la société

Dans la société, tout *substratum* particulier est abandonné au profit d'une représentation de l'homme plus globale, plus universelle qui a tendance à refouler les particularités de nature distinctive, si l'on peut dire. Désormais, le lien social a tendance à se reconstruire et se réinventer selon les circonstances et les environnements. Les hommes ou plus exactement les individus sont reliés par des liens d'intérêt, d'affaire et de raison. Les relations sociales évoluent et changent au gré des intérêts, se font et se défont généralement sur la base du contrat : contrat de mariage, contrat de travail, contrat de location...etc. Les individus sont libérés des attaches claniques et tribales. Les solidarités natives ne jouent plus ou peu le rôle de régulateur de la vie sociale. En raison d'une division sociale et technique du travail et d'une spécialisation des rôles sociaux de plus en plus accrues, c'est la « *solidarité organique* », suivant le concept d'E. Durkheim, qui prend le relais.

Dans la société, l'individu est confronté à lui-même d'abord, aux autres ensuite, qui deviennent des concurrents, des rivaux, des adversaires. La compétition, acharnée voire impitoyable, fait que le faible déchoit et s'avilit parfois, tandis que le fort monte et s'anoblit le plus souvent. C'est dire que les égards dus à la personne sont subordonnés au mérite et informés par celui-ci. Dans ces conditions, la société est forcément traversée par des individus aux convictions et aux intérêts distincts, voire divergents. Cependant, en dépit d'orientations multiples et de disparités diverses, les individus parviennent toujours à conclure entre eux une paix de compromis en trouvant un *modus-vivendi*, c'est à dire un ensemble d'arrangements et d'accommodements plus ou moins précaires, une espèce de SMIC de sociabilité qui fait que la société continue à fonctionner et

souvent même à prospérer. Le but recherché étant l'intégration sociale à défaut d'une homogénéité et d'une cohésion sociales.

La société est constamment à la recherche, non d'une identité qui la fonde, qui la singularise et la particularise, comme c'est le cas pour la communauté, mais d'une *culture* qui l'universalise ; une culture vivante, ouverte qui la mondialise, qui la rende aux hommes et à partir de laquelle elle tente de s'imposer au reste du monde.

L'exemple le plus éclairant nous est fourni par les sociétés occidentales qui œuvrent continûment et inlassablement à la diffusion de leur culture, de l'ethos libéral, du modèle démocratique, du mode de consommation de masse, bref d'une culture vivante. Car comme le rappelle pertinemment A. El Janabi, « *Le propre d'une culture vivante réside dans la destruction de ses propres références. Elle ne saurait se développer qu'en évacuant son propre passé et en forgeant quelque chose de nouveau dans un creuset ou se décomposeraient les héritages en tout genre* »[1].

La société est un construit humain, une agrégation d'individus extensible à volonté, car ouverte sur le monde et acquise aux influences extérieures. En ce sens elle est artificielle, plurale et dynamique ; d'autant plus dynamique qu'elle valorise, non l'espace, le terroir, comme le fait la communauté, mais le *temps* ; le temps et puis l'argent au point de les confondre ; ne dit-on pas « *le temps c'est l'argent* »?.

Dans la société par excellence que sont les Etats Unis, les Américains sont constamment à l'affût des meilleures opportunités où qu'elles se présentent ; le professeur à la recherche de l'université la plus prestigieuse, le sportif à la recherche du club gagnant, l'investisseur à la recherche de la contrée la plus rentable. La flexibilité de l'emploi aidant, les Etats-uniens vivent une mobilité professionnelle et résidentielle

[1] Cité par M. Harbi, 1992, L'Algérie et son destin. Croyants ou Citoyens. Ed. Arcantère. Paris. P. 81

exceptionnelles ; en effet, ils déménagent plus que tout autre peuple au monde. Dans ces conditions le sentiment d'appartenir à une communauté, à une ville ou à un quelconque terroir s'estompe progressivement avant de disparaître complètement. Nous sommes loin du slogan communautariste mais non moins pathétique, des années 70, *volem viure al païs*[1] cher aux Occitans du sud-ouest de la France. Le cosmopolitisme grandissant que connaît la société américaine n'est pas pour contrecarrer cette tendance.

En bref, la société c'est le règne de la rapidité, du changement, de la précarité voire de l'éphémère ; le phénomène de la mode dans son rapide et permanent changement caractérise au mieux la société. En un mot, la société c'est la modernité.

En résumé, communauté et société sont manifestement deux configurations du lien social bien différentes. Il convient, toutefois, de signaler que la distinction communauté/société, esquissée ici à grands traits, est idéal-typique au sens wéberien du terme, c'est à dire une tendance, un horizon, car dans la réalité, les choses sont forcément moins tranchées et sûrement plus nuancées. La communauté peut effectivement présenter certaines caractéristiques de la société et inversement ; et c'est à ce niveau précis que réside, justement, la critique gurvitchienne de F. Tönnies, évoquée plus haut. De même que dans la réalité les deux configurations sociales peuvent– en fait sont souvent – combinées au sein d'une formation sociale et ne manquent pas dans ce cas précis de provoquer des tensions comme c'est le cas en Algérie.

C'est dire qu'il appartient à la réflexion sociologique d'être continuellement vigilante, d'œuvrer à décrypter les situations concrètes nécessairement plurielles, forcément hétérogènes et confuses. L'objectif final étant d'éviter les stéréotypes, de dépasser les explications instantanées

[1] Mot d'ordre des Occitans du sud-ouest de la France dans les années 70 qui veut dire « *Nous voulons vivre au pays* », entendez dans la région.

du sens commun et de se démarquer de la sociologie spontanée (Bourdieu), de plus en plus envahissante et généralisée. C'est ce que nous essayons de faire dans cette réflexion relative à la religion et au lien social en Algérie.

Section 3 – La sécularisation du lien social et individualisation de l'homme

Pour rendre compte des bases sur lesquelles se tissent le lien social et le statut de la religion dans la société algérienne, l'hypothèse de recherche retenue dans le présent travail est celle de la sécularisation de ce même lien avec son corollaire l'individualisation de l'homme. En effet, au vu du déploiement du lien social en Algérie, il est difficile d'échapper au concept de sécularisation, même si celui-ci comporte beaucoup d'ambiguïtés comme nous allons le voir. La difficulté principale vient de ce que ce terme prétend à lui seul rendre compte de phénomènes multiples et hétérogènes. C'est sans doute ce qui a poussé les théoriciens à en distinguer les significations.

I- Sécularisation Origine et itinéraire

D'abord le concept de sécularisation dans son sens premier, est défini par le Robert comme le passage d'une communauté régulière, d'un religieux) à la vie séculière ou à la vie laïque. Le même dictionnaire explique *séculier* comme appartenant au siècle, vivant dans le siècle. En ce sens sécularisation n'est pas loin d'être synonyme de modernisation, car la modernité suppose par définition la désacralisation, la mise à jour d'un vaste champ d'activités dont celui de l'organisation sociale. Aussi pour bien expliciter le sens premier de sécularisation, certains auteurs se tournent vers la racine du terme et la trouvent dans le mot anglais *sécularism* qui renvoie au siècle, « *c'est-à-dire aux choses de ce monde, qui changent selon les époques, par opposition aux valeurs religieuses,*

éternelles par définition », complète F. Zakaria[1]. L'éclairage étymologique montre donc que la notion de sécularisation a un rapport avec le mot courant de *siècle*. S'intègre ici l'opposition ou la différence entre le sacré et le temporel ainsi que celles de la pensée mythique par rapport à la pensée scientifique et positive.

II - Sécularisation et Institution

A un deuxième niveau, sécularisation prend un sens relatif à l'aspect institutionnel et politique. Elle désigne donc une mise à l'écart de plus en plus accentuée de la religion. Celle-ci est mise hors de la sphère publique, notamment au niveau de l'État; c'est ce qui la rapproche de la notion de laïcité. À l'instar de beaucoup d'autres H. Pena-Ruiz[2], insiste sur la nécessité de distinguer conceptuellement entre laïcisation et sécularisation. Le spécialiste français, le plus au fait en la matière, J. Baubérot répond à ce genre de questionnements en écrivant que la laïcisation serait « *liée à des tensions explicites entre différentes forces sociales (religieuses, culturelles, politiques, voire militaires) qui peuvent prendre l'aspect d'un conflit ouvert. L'enjeu devient alors le contrôle de l'appareil d'Etat (...) pour qu'il intervienne comme acteur social et donne, voire impose, une solution qui concerne d'abord la religion en tant qu'institution sociale. La sécularisation, en revanche, constituerait de façon dominante un processus de progressive et relative perte de pertinence sociale du religieux s'effectuant, au niveau des tendances lourdes principalement par le jeu de la dynamique sociale sans affrontement majeur entre le politique et le religieux...La religion peut ainsi, en interaction avec d'autres champs, se modifier ou restreindre ses prétentions sociales de manière à légitimer, ou*

---

[1] F. Zakaria, Op ; cit. P.14

[2] H. Pena-Ruiz, 2003, Qu'est-ce que la laïcité? Ed. Gallimard. Paris. P. 32. écrit « *Il serait inexact de confondre* sécularisation *et* laïcisation. *La distinction peut sembler difficile à établir là où la religion s'impose encore...comme référence obligée, plus présente dans le tissu social que dans l'Etat proprement dit* ».

même dans certains cas à contribuer à provoquer, une certaine perte d'emprise »[1].

En fait il semble bien que la laïcité soit une spécificité française, faisant partie de la fameuse *exception culturelle* dont se prévalent les Français. La laïcisation renvoie d'abord à un phénomène juridico-politique, en l'occurrence la séparation de l'Eglise et de l'Etat. En effet, un État moderne, soucieux de marquer sa souveraineté, ne tolère pas la domination de l'instance religieuse, mais ambitionne au contraire de régler juridiquement ses rapports avec elle, afin de protéger son indépendance. La laïcité serait donc la séparation nette et sans ambiguïté entre le pouvoir temporel et l'autorité religieuse. Autrement dit, la laïcité se passe au niveau institutionnel, c'est-à-dire que les institutions publiques ne s'occupent d'aucun culte. En France, la loi du 9 décembre 1905 stipule dans son article 2 que « *L'Etat ne reconnaît et ne salarie aucun culte* ». C'est dans cet esprit que les biens de l'Église furent transférés à l'Etat français. Le culte est laissé aux mains l'Église et surtout à son budget et à celui des croyants et non de l'Etat ; c'est toute la philosophie de la Troisième République au tournant du 19° siècle en France[2]. Il s'agit d'un compromis savamment entretenu pour rendre possible la cohabitation des expressions religieuses et non religieuses et résorber les tensions qui pourraient en surgir au sein de la nation.

III- Sécularisation et société

À l'inverse, au niveau du troisième sens, la sécularisation ne se passe pas au niveau superstructurel, mais au ras de la vie quotidienne, c'est-à-dire au plus prés des gens. Sur le plan du lien social, cette autonomie des

[1] J. Baubérot, 1994, « Laïcité, laïcisation, sécularisation », Cité par J-P. Willaime, 1995, Sociologie des religions. Ed. PUF. Paris. P. 96.

[2] En fait ce processus de laïcisation progressive en France a commencé bien avant l'avènement de la 3° République. Il suffit de rappeler le conflit aigu qui opposa au XIVe siècle le Pape et le Roi de France, Philippe le Bel. Les légistes du roi , les « *humanistes* » de la Renaissance, Machiavel furent les précurseurs de la laïcisation de l'Etat et de ses administrations.

personnes par rapport aux préceptes religieux ouvre la voie à des rapports sociaux différenciés.

Ce processus de différenciation fait de la religion elle-même une institution parmi d'autres. La religion perd la fonction de dispositif de socialisation et de contrôle social qui était le sien dans les sociétés anciennes. Elle est perçue comme un produit de l'histoire et de l'action humaine- en tout cas dans son interprétation- et non plus comme une donnée transcendantale exigeant l'adhésion automatique à des valeurs établies et intangibles. La sécularisation est donc le cadre de l'apparition de nouvelles attitudes, de nouveaux genres de comportements et de nouvelles valeurs face au monde et aux hommes. Autrement dit la culture et les mentalités échappent de plus en plus à l'influence des prescriptions religieuses qui jadis rythmaient voire régulaient le lien social. Dans ce sens obtenu par extension, le concept de sécularisation désigne donc tous les aspects de la perte d'influence de la religion dans la société.

IV- Sécularisation et individualisation

En fin de compte, la sécularisation est comprise comme l'autonomisation de l'individu par rapport au pouvoir surplombant du religieux et des groupes sociaux. Les personnes n'ont plus un code commun de sens, mais chacun a la possibilité de construire lui-même le système de sens qui va instruire et orienter sa propre existence et ses rapports avec autrui. Dans la société moderne où l'adhésion religieuse résulte d'un choix strictement privé, les individus tendent à se définir religieusement selon l'intérêt personnel qu'ils peuvent trouver à ce choix. L'individualisation du croire ou plutôt des effets du croire qui s'érige en règle dans ce cas de figure s'inscrit en fait dans un processus historique plus large, celui de l'individualisation de l'homme.

Ce processus d'individualisation procède d'une évolution historique de l'émancipation de l'homme qui s'extrait des cadres rigides et traditionnels et finit par s'imposer comme individu. En effet, l'individu pris peu à peu comme une entité à part entière a conquit des droits et une autonomie certaine. J-P. Citeau et B. Engelhardt-Bitrian en donnent la définition suivante : « *Le terme individu exprime ainsi le caractère à la fois générique et singulier de l'être humain. Il désigne en même temps, de manière apparemment paradoxale, le semblable et l'unique : les hommes sont spécifiquement semblables et cependant individuellement différents* »[1].

Le terme individu a pris diverses connotations au cours de l'histoire, il désigne cependant l'*unité* dont se composent les collectivités humaines avec une tendance pour les sciences sociales à définir l'individu par opposition au groupe et une tendance anthropologique à opposer l'individu au membre de la communauté.

D. Bertaux estime que le mot individu relève d'une vision déshumanisante et bourgeoise de la société lorsqu'il écrit en note infrapaginale qu'« *aux termes d'individu, personne, homme, gens, ou agent, qui me paraissent véhiculer chacun son idéologie particulière (respectivement la conception bourgeoise de la société comme collection d'individus, le personnalisme, le sexisme et/ou l'humanisme idéaliste, le populisme, le structuralisme), je préfère le terme d'être humain qui me parait relativement neutre, tout en regrettant qu'il n'y en ait pas de meilleur.* »[2].

En fait l'individualisation de la personne humaine n'est pas le monopole d'une conception bourgeoise de la société. La conception socialiste de la société n'en n'est pas moins individualisante pour les

[1] J-P. Citeau & B. Engelhardt-Bitrian, 1999, Introduction à la psychosociologie. Ed. A. Colin. P. 45
[2] D. Bertaux, 1977, Destins personnels et structure de classe. PUF. Paris. P. 300

personnes, mieux encore certains la trouvent plus déshumanisante encore, comme G. Orwel avec son ouvrage satirique célèbre intitulé *1984*.

C'est dire que le terme d'individu est un concept qui exprime mieux que tout autre l'abstraction de la personne humaine, résultat du processus historique de dissolution progressive et irréversible des groupes primaires et des appartenances traditionnelles, indépendamment du système en vigueur. D. Martuccelli explicite le phénomène en ces termes « *à une société homogène, peu différenciée, insuffisamment rationalisée correspondait un individu faiblement singularisé. A l'inverse, plus une société devient complexe, hautement différenciée et rationalisée, plus l'individu se singularise puisqu'il est soumis à un nombre important et différent de rôles sociaux* »[1].

Le cumul de ces rôles et l'agencement de ces individualisations et de ces différenciations au niveau de la même personne finissent par lui assurer un affranchissement du groupe et par voie de conséquence l'érige en individu ; le statut d'individu donnant à la personne l'espoir, réel ou imaginaire, de maîtriser lui-même sa destinée indépendamment du religieux.

[1] D. Martucelli, 2002, Grammaires de l'individu. Ed. Seuil. Paris. P. 142

2EME PARTIE

SOCIOLOGIE DU LIEN SOCIAL EN ALGERIE

On aurait été encore dans les années, soixante dix ou même quatre vingt, la recherche sur la sociologie du lien social en Algérie ne serait sans doute pas venue à l'esprit de personne tant les travaux d'alors en sciences sociales et humaines sur l'Algérie n'arrivaient pas à se départir du Tout économique ambiant, mieux dominant.

Les enseignements d'anthropologie que nous dispensions alors en post-graduation à l'Institut national de culture populaire de l'Université de Tlemcen, vont orienter progressivement nos réflexions vers une prise en compte de l'aspect culturel du processus de changement social en Algérie. Cette orientation nouvelle de nos recherches se poursuivra avec une communication intitulée « *Pour une anthropologie du travail en Algérie. Considérations critiques et méthodologiques* »[1]. Le texte montre les limites d'une approche économique du monde du travail par trop objectiviste et certainement mutilante. Ce regard critique est accompagné par un plaidoyer insistant sur la nécessité d'une prise en compte de la dimension anthropologique dans toute étude scientifique du travail et du travailleur algérien. Nous avons essayé ainsi à la suite d'autres d'éviter la posture utilitariste qui a dominé pendant longtemps les sciences sociales.[2]

Le nœud du débat s'est déplacé et semble porter désormais sur la détermination de la nature du lien social ou encore sur l'évaluation de la socialité en Algérie. L'article « *Questionnement sur le mode de socialité en*

---

[1] in Revue des lettres et sciences humaines et sociales de la Faculté, numéro 2 volume 2 de novembre 2001. Communication présentée en mai 1995, lors du colloque international *Culture et développement* organisé à Alger conjointement par le CRASC et l'UNESCO.

[2] Voir A. Caillé, 1993, La démission des clercs. La crise des sciences sociales et l'oubli du politique. Ed. La Découverte. Paris.

Algérie » que nous avons publié[1] et débattu au CRASC participe justement de ce changement de perspective de recherche.

L'étude du lien social en Algérie passe, nous semble t-il, d'abord par la mise en exergue du processus de modernisation tant dans sa genèse que dans son itinéraire et également dans ses ratés. Les changements infrastructurels et superstructurels provoquèrent au niveau de la société, un ensemble de réactions collectives mais aussi des comportements individuels nouveaux. Le rapport religieux/temporel tend à prendre chez les individus et les groupes une orientation nouvelle, préfigurant la reconfiguration du lien social dans un sens plus séculier, plus libéral. Cette mutation dans la vision du monde et de l'existence s'inscrit en fait dans le cadre d'une acculturation croissante des Algériens qui, bien qu'elle suive des itinéraires détournés, reste redoutablement prégnante et agissante au niveau de la société.

[1] In Le Quotidien d'Oran du 20 et 21 février 2002

CHAPITRE I: L'ALGERIE A L'EPREUVE DE LA MODERNITE

Il n'est pas très habituel aux sociologues de revenir aux autres sociétés (anciennes ou voisines) pour parler de la leur. Nous pensons pourtant qu'un tel éclairage peut, en raison de circonstances particulières, s'avérer nécessaire pour la compréhension du lien social qui se déploie présentement dans la société algérienne. Il se trouve justement que ces circonstances particulières, en l'occurrence historiques et géopolitiques, font que la société algérienne n'est parfaitement intelligible que moyennant un détour par sa voisine et doyenne, la société européenne. Pour notre part donc, nous sommes tout à fait de l'avis de M. Rodinson lorsqu'il écrit que « *Pour comprendre l'évolution contemporaine du monde musulman* [dont l'Algérie] *par rapport aux problèmes du pouvoir et de la gestion de la société, il nous faut un détour rapide par l'Occident chrétien* »[1].

Ce *détour* est d'autant plus nécessaire qu'au lendemain de la décolonisation, les pays du Sud, dont l'Algérie, vont chercher eux aussi à réaliser la transition de la tradition à la modernité et donc le passage de la communauté à la société selon le même modèle européen ; il faut le souligner. C'est dire que l'exposé du processus de modernisation de l'Europe aussi général soit-il est de nature à faciliter l'analyse sociologique de la société algérienne dans son mouvement vers la modernité. Ce processus présente une vertu pédagogique, qui est celle de préciser schématiquement les points de l'organisation du lien social en Europe institué par la modernisation et qui ne manqueront pas de réapparaître dans la marche de l'Algérie vers la modernité. C'est à ce titre que cette expérience est retenue ici. L'intérêt pour l'Europe nous semble donc on ne peut plus fondé.

---

[1] M. Rodinson, 1993, Op Cit. P. 59.

Cela dit, le processus modernisateur largement inspiré du modèle européen n'a pas manqué de soulever des réactions identitaires qu'il est nécessaire d'analyser pour comprendre la configuration du lien social en Algérie.

Section 1- Le modèle européen

La société européenne médiévale présentait une configuration autre que celle moderne que nous connaissons actuellement. Comme l'écrit le médiéviste A.J. Gourevitch, « *l'homme ne se voyait pas comme une personnalité autonome, il appartenait à un ensemble dans lequel il devait remplir sa fonction. Dans la société féodale, les rôles sociaux étaient précis et absorbaient totalement l'individu. Ils étaient considérés comme sa vocation (vocatio). Une force supérieure appelait l'homme à y répondre et à l'accomplir dans sa totalité. Ses capacités personnelles étaient mobilisées pour la réalisation la meilleure possible de sa destinée sociale.* »[1]

La modernisation du lien social en Europe fut un long processus qui a débuté avec la Renaissance et qui s'est étalée sur plusieurs siècles. La Renaissance elle-même est une longue période allant approximativement de la fin du 14° jusqu'au 16°siècle. Les historiens aiment bien cependant la situer au 16°siècle. Pourquoi précisément le 16°?

Parce que c'est au 16°siècle que commença le passage de l'Europe traditionnelle à l'Europe moderne ou encore le passage du féodalisme au capitalisme comme disent les marxistes. Bref le 16°, c'est le siècle de la transition progressive mais irréversible de la société traditionnelle ou mieux de la communauté vers la société moderne d'une part; et d'autre part la mutation de l'homme européen de personne déterminée statutairement vers un individu libre. Cette transformation fut multidimensionnelle, cependant

[1] Cité par J.P. Terrail, 1990, Destins ouvriers. La fin d'une classe ? Ed. PUF. Paris. P. 26.

avant de décliner les formes prises par cette modernité de l'Europe, il y a lieu d'abord de dire un mot de ce qu'est la modernité.

La modernité s'oppose à la tradition en ce sens qu'elle est une nouvelle vision du monde qui suppose une redéfinition des valeurs qu'on croyait acquises, irréfragables et définitives.

Le philosophe allemand E. Kant définissait en 1784 *l'aufklärung,* c'est à dire la modernité comme étant *la sortie de l'homme de sa minorité* en écrivant : « *Qu'est-ce que les Lumières ? La sortie de l'homme de sa minorité, dont il est lui-même responsable. Minorité, c'est-à-dire incapacité de se servir de son entendement sans la direction d'autrui...puisque la cause en réside non dans un défaut de l'entendement, mais dans un manque de décision et de courage de s'en servir sans la direction d'autrui. Sapere aude ! Aie le courage de te servir de ton propre entendement. Voilà la devise des Lumières* »[1]. En disant cela, le philosophe stigmatisait l'homme dans son impuissance à exploiter ses propres potentialités. Ne voulant pas voir en l'homme un dirigé, un obligé, Kant l'incite à œuvrer à l'émancipation et à la maîtrise de sa propre destinée.

Quant à M. Weber, l'autre allemand, il reprend et consacre l'expression de M. Schiller lorsqu'il écrit que la modernité consiste en un « *désenchantement du monde* », c'est à dire en la démystification et la démagification du monde provoquées par la rationalisation croissante de la vie sociale et sa bureaucratisation. Sous l'influence des sciences, les sociétés perdent le sens du mystère et les convictions éthiques traditionnelles. L'appréciation wébérienne ne fait d'ailleurs que réaffirmer le credo de Descartes pour qui le projet de la modernité consiste en la « *domination de l'homme sur la nature* », étant entendu que pour lui Dieu certes a crée le monde mais il lui a laissé son autonomie. C'est la fameuse

[1] Voir H. Hasquin, 1986, Eglises et sociétés d'aujourd'hui. Ed. De l'université de Bruxelles. Bruxelles. P. 125

idée cartésienne de la pichenette critiquée sévèrement, on le sait, par Pascal, janséniste de son état.

Un regard panoramique et rapide sur l'histoire de l'Europe permet de cerner le phénomène de modernité. Appréhender l'étendue du phénomène signifie tenter ce que les philosophes appellent une définition *en extension.*

En effet, il y a lieu de noter d'emblée que le passage de l'Europe à la modernité s'est fait sur la longue période, allant du 16° au 19° siècle. Plus important encore, cette transition est pluridimensionnelle, elle s'est faite à plusieurs niveaux. Chronologiquement, le changement s'est opéré au niveau religieux d'abord, à partir du 16° siècle. C'est au niveau de la pensée qu'ensuite l'Europe va connaître une révolution. Le niveau politique a connu un changement radical au 18° siècle, évidemment avec la Révolution française. Le social, le juridique en seront la conséquence. Enfin, c'est le niveau économique qui au 19° siècle finalisera le passage de l'Europe à la modernité.

Pour voir tout cela d'un peu plus prés, nous allons tenter une périodisation des bouleversements qu'a connu l'Europe et aussi une conceptualisation du lien social dans son redéploiement. Il va sans dire que les périodes distinguées ici de manière nette le sont dans un but pédagogique et analytique et nullement dans leur déroulement historique concret. Au contraire dans les faits, ces bouleversements se chevauchent et ne se laissent pas différencier tant l'une est imbriquée dans l'autre et en constitue la cause ou la conséquence.

I- Au niveau religieux

Le 16°siècle, c'est le bas Moyen âge, c'est à dire la Renaissance. La mutation la plus importante que va connaître l'Europe au cours de cette période est sans conteste celle relative au domaine religieux. En effet l'Europe va connaître la première fracture de la religion chrétienne. Si l'on

excepte la division déjà ancienne (1054) entre les chrétiens d'Orient et ceux d'Occident, faisant des premiers des orthodoxes et des seconds des catholiques, c'est le premier schisme sérieux dans la chrétienté puisqu'il va être à l'origine de l'éclatement du monopole de la gestion du Salut détenu jusqu'ici de manière exclusive par l'Eglise romaine. L'Eglise qui tout au long du Moyen Age est omniprésente, gère quasiment *manu militari* les hommes, les consciences et les âmes. Mis ainsi sous la contrainte, l'homme européen n'a d'autres choix que de suivre la religion via l'Eglise.

Partant de la philosophie de l'Immanence, l'Eglise estime que Dieu et les hommes sont de même nature et qu'ils sont tout compte fait pareils. En effet tout Créé participe de l'Etre Suprême, c'est-à-dire du Créateur, sauf que celui-ci est en haut de l'échelle. Il s'ensuit que le chrétien est lié étroitement à Dieu, il lui est lié ombilicalement, si l'on peut dire.

Autrement dit, entre Dieu et les hommes, il y a continuité, identité, mieux il y a filiation, filiation paternelle; et c'est normal puisque Dieu est le Père. Dans cette perspective, l'Eglise s'est donnée justement pour mission de veiller au maintien de cette filiation par exemple par l'inscription obligatoire du chrétien, notamment le paysan, dans une paroisse depuis sa naissance jusqu'à sa mort. Mieux, l'Eglise s'évertue à assurer le renforcement de cette filiation au besoin par la contrainte et la répression. Répression dont elle fera d'ailleurs largement usage à l'encontre des hérétiques, des déviants et autres récalcitrants. Ici, il faut avoir présent à l'esprit les tribunaux d'Inquisition et les procès du Moyen Age, en effet pour la seule province de la Lorraine, pour la période allant de 1576 à 1612, 3000 victimes furent envoyées au bûcher, soit une moyenne de 100 victimes par année. Galilée lui-même a failli y passer à la suite de B. Giordano.

Bref, l'Eglise a défini à sa manière le droit chemin et s'en est autodéclarée la gardienne. Ce faisant, elle s'est instituée comme l'instrument indispensable et exclusif du Salut éternel. Elle n'hésita pas à déclarer lors du Concile de Latran de 1215 la sentence « *Extra ecclesiam nulla salus.* » (Hors de l'Eglise point de salut). Bref, la tutelle de l'Eglise sur la société européenne est totale.

Cette situation est néanmoins contestée au 16°s. Un moine allemand, monte au créneau et se révolte; c'est le réformateur Martin Luther. Influencé par les idées du philosophe Platon, Luther rejette l'idée de l'Immanence et adhère à la philosophie de la Transcendance, à commencer par la transcendance de Dieu. C'est là une vue des plus révolutionnaires, car elle prend exactement le contre-pied des prétentions ecclésiales en matière théologique.

En effet, l'idée de la Transcendance veut dire que Dieu et les hommes ne sont pas de même nature et qu'ils ne sont aucunement semblables. Autrement dit, entre Dieu est les hommes, il n'y a pas continuité, identité, encore moins filiation. Bien au contraire, il y a différence, distance et altérité. Dieu est dans les Cieux et les hommes sur terre; il y a une Cité Céleste et une cité terrestre. Ainsi Dieu est rendu à sa sacralité et à sa transcendance tandis que l'homme est ramené à sa profanité et à son humanité; c'est d'ailleurs le Siècle de l'humanisme où l'homme commence enfin à être considéré, voire valorisé.

Cette prise de position est lourde de conséquence comme nous allons le voir immédiatement. En effet s'il n'y a pas filiation entre Dieu et les hommes, il n'a pas lieu d'en avoir un gardien. Le gardien du Temple est donc inutile et sa fonction devient du coup superfétatoire. L'Eglise n'est donc plus indispensable pour l'accès au Salut dans l'Au-delà. Il s'ensuit également que les chrétiens sont autonomes. C'est donc en tant que

partenaires libres et responsables que les chrétiens entrent en relation avec Dieu. C'est l'affirmation du libre arbitre de chacun dans sa lecture et sa compréhension personnelles de la Bible; c'est la Réforme et c'est le protestantisme. Le Chrétien a désormais le choix et la possibilité d'être catholique ou protestant. Dans la foulée, les protestants reconnaissent le pouvoir civil au lieu et place de l'Eglise, de même qu'ils adoptent le mariage des clercs qui deviennent pasteurs.

Le Concile de Trente, la Contre-réforme et plus tard l'Inquisition et la persécution des protestants n'y changeront rien. Le libre examen ainsi obtenu est la préfiguration de la liberté de conscience qui sera consacrée par la Révolution de 1789. Voltaire, Rousseau et les Encyclopédistes critiquaient la religion, en fait l'Eglise. Ils l'estimaient trop soumise à la Tradition aveugle et non à la Raison éclairée. Cette position influença les Révolutionnaires de 1789, qui dans la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* notamment dans son article 10 énoncent : *Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi.*

Désormais l'autodétermination religieuse est de rigueur; et la liberté religieuse est acquise. C'est ce qui fera écrire à M. Gauchet dans son ouvrage *La Révolution des droits de l'homme* (1992) que : « *La relation à un Dieu tout autre n'exige plus de passer par un intermédiaire ; elle demande à l'inverse l'acte de foi d'une conscience autonome. La légitimité religieuse bascule vers le croyant individuel, en libérant un immense potentiel de subversion qui fera sentir ses effets très au-delà de la Réforme proprement dite et même de ses contrecoups politiques* »[1].

Une série d'attitudes religieuses s'offrent alors à l'homme européen: il a désormais le choix entre être croyant ou incroyant en passant par des

[1]Cité par J-C Billier, 2000, Le pouvoir. A. Colin. P. 153.

positions intermédiaires de déisme, de panthéisme, d'agnosticisme, d'athéisme, de laïcisme, etc.

L'Europe chrétienne est donc parvenue à une individualisation du croire. La sécularisation rampante finira par refouler le religieux dans le domaine privé. Le lien social n'est plus fondé sur les rapports religieux. La religion est chassée hors de l'espace public. Et c'est cela la modernisation au niveau religieux.

Avec l'instauration progressive mais irréversible de la sécularisation comme source concurrente d'autorité et de légitimation, la religion a dû battre en retraite. L'adhésion religieuse n'est plus un impératif social mais un choix volontaire. De plus, le nombre des secteurs de la vie où la religion exerce une influence diminue de plus en plus; la religion tend à se privatiser, au sens où ses lieux premiers d'inscription sont les états intérieurs de conscience limités aux relations individuelles.

II - Au niveau de la pensée

Un siècle plus tard, au 17°s, la modernité va toucher la pensée, l'esprit. Au Moyen Age, la pensée est basée sur la tradition, la religion chrétienne et les Ecritures Saintes; en ce sens elle est irrationnelle et scolastique. Le mérite revient aux savants de l'époque de désenclaver et de libérer l'esprit.

Par leurs travaux, B. Giordano, Galilée, Descartes et d'autres s'obstinent à asseoir la pensée scientifique et rationnelle contre la tradition médiévale. Ce dernier, Descartes, mérite cependant une place particulière pour deux raisons : d'abord, il pense par son idée de l'abandon rationnel de Dieu - par sa fameuse idée de pichenette divine- que Dieu a créé le Monde, l'a mis en marche, mais ne lui a pas donné une fin définie et préassignable ; le monde se maintient donc par ses propres ressources et ses propres lois. Lois qu'il appartient à l'homme de découvrir. Ensuite, il s'oppose à la

pensée collective médiévale en instituant l'autonomie du sujet connaissant. En effet, en posant sa formule : « *cogito ergo sum in arcem meum* », « *je pense donc je suis, dans la forteresse de mon esprit* », il montre bien qu'il n'y a de pensée qu'individuelle. Indiquant clairement et pour la première fois la constitution de l'individu au début de la modernité[1]. Cette mise en avant de l'autonomie du *je* érige la personne en individu, en sujet connaissant qui a pour mission de soumettre la nature et surtout de s'en servir.

F. Bacon, lui aussi, ne se démarqua pas moins d'avec la pensée scolastique dans son *Novum organum* de 1620 où il n'hésite pas à affirmer que la vérité doit être conquise contre les formations idéologiques préscientifiques. Cette révolution de l'esprit est précédée ou préparée, au niveau de la réflexion politique, par les idées originales de Machiavel et de Bartholomé De Las Casas et suivie par celles non moins novatrices de Hobbes et de bien d'autres.

Désormais, la Raison est mise à l'honneur dés lors que la religion est contestée dans sa prétention à régenter les entreprises de connaissance. Le développement progressif de la distance critique à l'égard des magistères établis d'inspiration ecclésiastique et/ou politique ouvre la voie à la formation progressive, mais irréversible, d'un esprit rationnel et scientifique. C'est l'éveil du libre esprit.

Plus tard dans sa théorie des trois états, A. Comte constatera, à la suite de Saint Simon, que l'humanité est passée de l'état guerrier auquel correspondait la *pensée théologique* à la *pensée positive*, c'est à dire scientifique dont témoigne le 19° siècle européen, après avoir transité par cette espèce de purgatoire qu'est l'état juridique auquel correspondait la

[1] A la même époque (1641), le célèbre écrivain et dramaturge P. Corneille met dans la bouche d'un de ses personnages, en l'occurrence *Cinna*, la réplique : « *Je suis maître de moi, comme de l'Univers, je le suis, je veux l'être* ».

pensée métaphysique. A. Comte finit par imaginer un lien social, une morale, voire une religion tirée de la science des faits sociaux. L'individu et la société sont désormais crédités d'une représentation conquérante et prométhéenne de l'histoire et du monde[1]. Bien entendu, la conquête de son autonomie par la science fut longue et difficile : le procès de Galilée est emblématique en cette matière. On peut également évoquer la publication par l'Eglise de l'*Index* (1559) et du *Syllabus* allant à l'encontre de l'évolution de la société[2].

Bref, c'est la modernité intellectuelle, ou encore le passage d'une pensée théocentrique centrée sur Dieu et ses attributs à une pensée anthropocentrique centrée plutôt sur l'homme en tant qu'être historique et social. C'est d'ailleurs suite à ce déplacement d'intérêt que les sciences humaines ont pu trouver leur place dans la connaissance. Certains pensent que le vocable anthropologie est apparu dans les années 1800, « *anthropologie* [qui] *en ses débuts s'affirma comme un nouveau regard sur le monde, une approche qui se distinguerait de la théologie et de la cosmogonie en se proposant de décrire et théoriser l'évolution de l'homme* »[3]. Quant au terme d'ethnologie, il semble lui avoir précédé de quelque temps, soit en 1787, précisément dans un essai publié par le Suisse A. César de Chavannes.[4]

---

[1] Dans un article marquant E. Poulat écrit « *Il reste que désormais, c'est la 'Raison' qui mène l'attelage et pousse en avant. Ainsi, progressivement, se sont détachées de la religion toutes les activités humaines – le droit, la science, l'art, la philosophie – jusqu'à la laisser seule avec elle-même. La théologie était la '' reine des sciences '' quand nos sciences n'existaient pas : elle n'est plus, dans notre système du savoir, qu'un métadiscours d'un autre ordre, qui n'ajoute rien au savoir.* » E. Poulat, 1986, « Masses et religion » in J. Zylberberg, S/D, Masses et postmodernité. Ed. Méridiens Klincksieck. Québec. P. 60.

[2] L'*Index Librorum prohibitorum* publié par Paul IV en 1559 puis remanié par le Concile de Trente en 1564 dresse un catalogue de livres prohibés par l'Eglise. Ce n'est qu'en 1966, donc tout récemment, que l'Eglise a cessé la réédition du catalogue. Il en est de même pour le *Syllabus* publié en 1864 par Pie IX qui est l'autre catalogue des erreurs des temps modernes que sont les théories de l'évolutionnisme, du socialisme, le panthéisme, etc.

[3] C. Camilleri & G. Vinsonneau, 1996, Psychologie et culture: concepts et méthodes. Ed. A. Colin. Paris. P.11

[4] Voir Encyclopédie Du Monde Actuel, 1977, L'anthropologie. Ed. EDMA. Paris.

Historiquement, les sciences sociales, ont pris le relais de l'ancienne morale, des anciennes religions. Elles ont servi plus précisément à délégitimer les anciennes sociétés, à critiquer les sociétés hiérarchiques ou, plus singulièrement, les sociétés particularistes de l'Ancien Régime ; elles ont réussi également à critiquer toute la dimension de la personnalisation de la relation sociale. Les sciences humaines se sont développées à la faveur d'une sécularisation du savoir sur la société et de l'élaboration progressive de lieux de savoir indépendants du religieux.

Bref, on se dirige vers une connaissance qui répond à un idéal d'objectivation substituant à un monde peuplé d'esprits, de forces surnaturelles plus ou moins occultes, de croyances religieuses voire ésotériques, un univers régis par des lois stables, ou à tout le moins par des régularités lisibles, par l'observation et l'expérience, à toute pensée rationnelle et scientifique.

III- Au niveau politique

Après l'effondrement de l'empire romain au 5°siècle après J. C, l'Europe a connu au cours de son histoire plusieurs formes de pouvoirs que les historiens des institutions européennes[1] ramènent à trois: le pouvoir de l'Eglise, le pouvoir du Roi et le pouvoir mixte.

Le pouvoir ecclésiastique est en fait le pouvoir pontifical c'est-à-dire celui du Pape. Bien qu'il prétende gouverner au nom de Dieu et pour Dieu, le Pape se fait entouré d'une caste religieuse. Le fondement de ce pouvoir est la Révélation. C'est donc un pouvoir spirituel.

Le pouvoir royal est celui du monarque. Le Roi gouverne, mais suite au consentement papal, tant le Pape ne saurait aliéner ses attributions, mais seulement les déléguer. En effet suivant la fameuse *théorie des deux*

[1] Voir entre autres M. Prélot, 1966, Histoire des idées politiques. Ed. Dalloz. Paris et P. C. Timbal, 1970, Histoire des institutions et des faits sociaux. Ed. Dalloz. Paris.

glaives, les deux pouvoirs (le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel) appartiennent au seul Pape qui délègue le seul pouvoir temporel au roi.

Le pouvoir mixte est une combinaison du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel, c'est l'unité de l'Eglise et l'Etat. Ce qui donne ce que l'on appelle le césaro-papisme, comme ce fut le cas du pouvoir exercé par Charlemagne au 9°siècle, devenu ainsi l'Empereur de l'Occident.

Le dénominateur commun de ces trois formes politiques, c'est l'absolutisme, c'est la monopolisation du pouvoir par la minorité (qu'elle soit cléricale ou monarchique) et l'exclusion de la majorité. Les hommes qui composent cette majorité relèvent d'une pluralité d'appartenances et d'allégeances hiérarchisées allant des pouvoirs locaux villageois, du pouvoir seigneurial en passant par le pouvoir royal et en terminant par le pouvoir pontifical.

Manifestement, l'homme européen a trop de chaînes sur le cou et trop de pouvoirs à subir. C'est dire que l'homme ne s'appartient pas; c'est un être passif, en fait neutralisé et non un acteur de sa destinée. L'homme a des devoirs mais pas de droits encore moins de pouvoirs. Bref l'homme européen n'est pas un citoyen, il est un sujet *assujetti*, c'est-à-dire soumis; ne dit-on pas sujet de sa Majesté?

Cette organisation politique répressive du Moyen âge dont le credo se résume dans la formule de Saint Paul « *Nulla potestas nisi a Deo* », répétée à l'envi par les penseurs médiévaux va être critiquée par bien des penseurs de la fin de la Renaissance, dont le plus important n'est autre que Machiavel. Elle va finir par voler en éclat à la fin du 18° siècle.

L'appel à la liberté est en effet lancé par la Révolution, le pouvoir politique n'est plus considéré comme un pouvoir surnaturel de droit divin, mais relève de l'ordre de l'humain. Mieux, le pouvoir est l'expression de la

volonté collective, va dire Rousseau, relayé en cela par les révolutionnaires.

Dans cet ordre d'idées, A. Tocqueville écrit, dans son ouvrage *L'Ancien régime et la révolution* que l'Etat est « *un pouvoir central immense qui a attiré et englouti dans son unité toutes les parcelles d'autorité et d'influences qui étaient auparavant dispersées dans une foule de pouvoirs secondaires d'ordres, de classes, de professions, de familles...*»[1]

Avec l'institutionnalisation de l'Etat et la centralisation du pouvoir, s'instaure progressivement le suffrage censitaire d'abord, universel ensuite; suffrage qui finit par la participation des gouvernés aux institutions, aux lois et aux décisions. Ainsi l'Etat s'affirme comme une organisation humaine dotée d'institutions impersonnelles et réglée par des rapports de citoyenneté. Celle-ci se définissant en référence à un Etat politique et dont la participation des citoyens à l'exercice du pouvoir politique est la caractéristique principale.

Désormais l'homme européen devient électeur et éligible, gouvernant et gouverné, bénéficiaire des libertés individuelles et plus tard de la démocratie. Durkheim en fait le constat dans un texte de 1899, en ces termes : « *La vérité c'est que l'Etat a été le libérateur de l'individu. C'est l'Etat qui, à mesure qu'il a pris de la force, a affranchi l'individu des groupes particuliers et locaux qui tendaient à l'absorber, famille, cité, corporation, etc. L'individualisme a marché au même pas que l'étatisme* »[2].

En un mot l'individu politique est né; c'est le citoyen, c'est le citoyen de la République; et c'est cela l'individualisation politique.

---

[1] Voir B. Badie & P. Birnbaum, 1979. Sociologie de l'Etat. Ed. Grasset. Paris. P. 35
[2] Cité par P. Rosanvallon, 1981, La crise de l'Etat –providence. Ed. Seuil. Paris. P. 47.

Le 18° siècle a été celui de la Révolution Française de 1789. La Révolution sera riche en rebondissements politiques, mais pas seulement, car comme l'écrit Marx « *La différence entre* [la révolution française] *et toutes les précédentes consiste précisément en ce qu'on est enfin parvenu à élucider le mystère de ce processus historique de bouleversement et qu'on rejette par conséquent toute religion au lieu de sublimer une fois encore ce processus pratique 'extérieur' sous la forme* transcendante *d'une nouvelle religion* »[1].

Au total, l'Etat a fini par s'affirmer comme un ensemble de dispositions et de procédés institutionnels et administratifs plus ou moins coercitifs. Le pouvoir politique suppose désormais un ensemble d'exigences notamment l'existence de significations légitimes auxquelles les individus reconnaissent une autorité, ainsi que le caractère d'extériorité de ces significations dont la validité ne dépend d'aucun groupe ou individu en particulier mais des citoyens, considérés comme collectivité politique nationale. Le lien social est désormais fondé sur des rapports politiques.

IV- Au niveau juridique

Pour gouverner, l'Eglise s'est dotée d'une législation connue sous le nom du *droit canon* ; *canon* étant un mot grec qui signifie tout simplement règle. Le droit canon est donc la règle de l'Eglise. Les fondements de ce droit sont les Ecritures Saintes et le droit romain. Les Ecritures ce sont évidemment l'Ancien Testament et le Nouveau Testament revus, réinterprétés et complétés par les Pères. Quant au droit romain, c'est le droit pré et post christianisme.

Le droit canon est en fin de compte un mélange théologico-juridique qui régit le fonctionnement de l'Eglise et le culte, mais pas seulement. Il régit également le temporel, c'est-à-dire les affaires relevant du civil

[1] Cité par M. Godelier, 1973, Horizon, trajets marxistes en anthropologie. Ed. F. Maspero. Paris. P. 337

comme le statut des personnes (mariage, dot...), le respect de la morale, les procédures de répression des hérésies allant du châtiment à l'excommunication. Bref un domaine très vaste est géré par ce droit tant au niveau spirituel que temporel.

A mesure que les gouvernements temporels et séculiers devenaient plus forts, notamment à partir du 13° siècle, le droit civil reconquit progressivement sur le droit canon la plus grande part des affaires humaines et sociales. Cela dit, l'univers juridique n'est pas encore unifié, loin s'en faut. La pluralité des juridictions et partant l'inégalité de statut juridique est de rigueur tout au long du Moyen Age ; il n'y a pas de règles juridiques communes pour les personnes, pas plus qu'il n'y en a de tribunaux communs. En effet les personnes appartenant aux Ordres supérieurs ont plus de droits que les autres ; cela paraît normal car elles bénéficient de ce qu'on appelle les *privilèges* (les personnes jouissant de privilèges sont exonérées d'impôt, combattent à cheval, etc.). C'est ce qu'on appelle les privilèges de juridictions.

Pour ce qui est des tribunaux, le Moyen Age a connu plusieurs juridictions simultanées, souvent en concurrence. Au sommet de la hiérarchie juridictionnelle se trouvent les tribunaux ecclésiastiques, en l'occurrence le tribunal papal et le tribunal épiscopal. Ensuite, il y a les cours seigneuriales présidées par le Seigneur, par le législateur lui-même, c'est-à-dire par l'émetteur du droit lui-même - c'est dire que le Seigneur est juge et partie. Le tribunal compétent est déterminé non par la nature du délit commis, mais par l'Ordre auquel appartient le justiciable. Au Moyen âge, c'est un privilège d'être jugé par les tribunaux ecclésiastiques.

Ce système juridique ostensiblement inégalitaire va changer au 18°s. La Révolution abolit les privilèges. L'égalité devant la loi est imposée par la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* qui stipule dans son

article...que *la loi est la même pour tous*. C'est l'égalité civile. Le droit civil commun à tous est crée progressivement et un système d'élection des juges est instauré. Bref c'est le passage d'un droit théologico-juridique au droit positif ; le passage du droit canon au droit civil. L'anthropologue français L. Dumont écrit : « *Lorsqu'il n'y a plus rien d'ontologiquement réel au-delà de l'être particulier, lorsque la notion de 'droit' s'attache, non à un ordre naturel et social, mais à l'être humain particulier, cet être humain devient un* individu *au sens moderne du terme* »[1].

Au niveau *juridico-politique*, la modernité réside dans la séparation des sphères de la vie publique et de la vie privée. Cette dissociation a été au centre du système philosophique des Lumières. Elle est également la pierre d'angle de la conception moderne du politique. D'un côté, il y a l'État et l'ensemble des règles formelles de droit qui lui correspondent ; de l'autre, il y a l'individu et ses libertés, définies également de façon abstraite. Cette séparation moderne de l'État politique et de la vie privée était ignorée par tous les systèmes politiques antérieurs.

Alors qu'il était objet de droit ou plus justement objet sans droit, l'homme européen devient sujet de droit. En un mot l'individu juridique est né, c'est le sujet de droit. Et c'est l'individualisation juridique.

La meilleure conclusion de ce paragraphe destiné à montrer l'ampleur des effets du 18° siècle sur la société européenne, nous la cédons au grand sociologue allemand Simmel pour qui, « *C'est au cours du XVIII° siècle que le besoin de liberté en général, de libération des chaînes par lesquelles la société comme telle avait assujetti l'individu comme tel, s'est exprimée avec la plus forte conscience et efficacité .On peut constater la présence de cette exigence de principe dans tous les domaines : sous sa*

[1] L. Dumont, 1983, Essai sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne. Ed. Seuil. Paris. P. 88 ; B. Ghalioun, Op. Cit. P. 59, renchérit dans le même sens en écrivant que « *Lorsque k'individu se libère de toutes les tutelles, son identité, sa loi et le pouvoir auquel il doit obéir ne peuvent avoir d'autre origine, d'autre fondement que l'individu lui-même.* »

forme économique chez les physiocrates qui préconisaient la libre concurrence des intérêts particuliers comme répondant à l'ordre naturel des choses ; sous son aspect sentimental chez Rousseau pour qui la violence faite à l'homme par la société devenue historique est à l'origine de toutes les dépravations et de tout le mal ; sous sa formulation politique dans la Révolution française, qui porta la liberté individuelle à un tel absolu qu'elle interdit même aux ouvriers de s'associer pour la défense de leurs intérêts ; sous la forme de sublimation philosophique chez Kant et Fichte, qui firent du Moi le support du monde connaissable, et de son absolue autonomie la valeur morale même.»[1]

V- Au niveau économique

Un siècle plus tard, au 19°, la modernité va prendre l'aspect économique, et c'est la révolution industrielle. En effet, précédés par l'Angleterre (fin du 18°siècle), la France et le continent européen se trouvent à leur tour confrontés à des bouleversements économiques et sociaux majeurs provoqués par la grande révolution industrielle et technologique.

Dés la première moitié du 19°siècle, la révolution industrielle a gagné la plupart des activités productives qui lui préexistaient et a engendré de multiples industries nouvelles et diversifiées par « application de la science à la production » comme Marx aimait à le souligner en rangeant sous cette rubrique aussi bien les progrès technologiques que les innovations usinières dues en grande partie aux travaux de laboratoire.

La Révolution industrielle constitue effectivement le passage d'une économie basée sur l'agriculture à une économie fondée sur la production mécanisée et à grande échelle de biens manufacturés dans les entreprises. La production se fit désormais à l'intérieur de l'usine et non plus en famille

[1] G. Simmel, 1981, Sociologie et épistémologie. Ed. PUF. Paris. P. 142-143

ou dans le cadre du domaine seigneurial. La production industrielle commença à dépendre largement d'un usage intensif du capital et d'une main d'œuvre de plus en plus spécialisée.

Le nouveau mode de production créé progressivement en lieu et place du capital marchand présente un ensemble de caractéristiques inédites :

-l'investissement de capitaux dans l'acquisition de moyens de production et de la force de travail libre (c'est-à-dire de travailleurs privés de moyens de production),

-Le développement technique continu des outils, des machines-outils et de tous les moyens de production afférents par la conquête de nouvelles branches d'activités, tels le secteur commercial et bancaire, longtemps enfermés dans les limites du capital usurier et marchand.

Incontestablement la classe sociale triomphante de la révolution industrielle fut la bourgeoisie qui grâce à son capital finit d'ailleurs par monopoliser le pouvoir politique. Comme le remarque à juste titre F. Braudel, le capitalisme s'instaure tel *«un visiteur de nuit...qui arrive quand tout est déjà en place.»*

Le capitalisme industriel se dessine et l'urbanisation prend forme en même temps que se constitue de manière massive un prolétariat destiné à faire fructifier le Capital et à créer des richesses. L'Europe va connaître un essor économique sans précédent qui sera consolidé par son expansion hors de ses frontières par la colonisation d'autres pays sous développés dont l'Algérie. Bref, c'est la modernité économique en Europe. Le lien social prend désormais l'aspect de rapports marchands.

VI- Au niveau social

La société féodale est divisée, comme nous venons de le voir en castes ou mieux en Ordres. Les ordres sont généralement au nombre de trois : les *Oratores*, les *Bellatores* et les *Aratores*. Les premiers ce sont les priants, c'est-à-dire l'Eglise et le clergé ; les seconds, ce sont les guerriers, c'est-à-dire la noblesse, les seigneurs ; les troisièmes, ce sont les paysans c'est-à-dire les serfs et autres roturiers, c'est le Tiers-état.

A la veille de la Révolution française, les deux premiers Ordres qui forment l'aristocratie représentent à peine cinq cent mille personnes, tandis que le troisième, c'est-à-dire le Tiers-Etat, il représente vingt cinq millions de personnes[1]. Ces ordres sont hiérarchisés sur une échelle de prestige, de rang et de préséance que vient renforcer le pouvoir que confèrent les magistères et la richesse à la classe féodale. L'Ordre est donc un groupe à statut, un état durable quasi immuable. On aimait penser que c'était là l'expression de la volonté divine. L'homme, sa descendance, son ascendance et ses collatéraux appartiennent quasi irréversiblement à un Ordre déterminé par l'hérédité et la coutume et sanctionné par le droit, entendez le droit canon. L'Ordre duquel relèvent les personnes est leur communauté et leur seul horizon. Bref, les liens de parenté, de consanguinité, de rang définissent la place de chacun dans l'ancienne société européenne Dans ce contexte, prime *la logique de l'honneur*, la logique de la distinction innée et préétablie. Bon ou mauvais, c'est là le système qui prévalait au Moyen Age et depuis longtemps.

La Révolution va provoquer un changement et une transformation radicale du lien social. En effet il est mis fin à une société structurellement inégalitaire basée sur des distinctions de castes, de rangs et d'Ordre. Les

[1] Sur une population française totale avoisinant les 27 millions d'habitants, la noblesse représente 3 à 400000 personnes, soit 1,1 à 1,5% de la population ; tandis que le clergé, il ne constitue qu'une infime partie de la population, soit à peine 0,5% . Voir D. Bertaux, 1977, Destins personnels et structure de classe. Ed. PUF. Paris. PP. 117-118

hommes sont déclarés égaux. L'aristocratie se trouve désormais dépourvue de ses privilèges et le Tiers-état est affranchi de sa tare, congénitale devrions-nous ajouter. Clergé, Noblesse et Tiers-état sont donc abolis. La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen l'annonce clairement dés son article premier en stipulant que : *Les hommes naissent libres et demeurent libres et égaux en droits*. La délégitimation des statuts est désormais effective.

Cette liberté ne tarda pas à provoquer une libération des potentialités, des initiatives qui vont bouleverser la société. Ainsi, en provoquant un exode rural et une migration internationale des zones rurales vers les zones urbaines, l'industrialisation est-elle liée à l'urbanisation comme en témoigne le tableau ci-après :

Tableau n°07 : Evolution de la population européenne

Années	1789	1910
Croissance de la population urbaine.	20 millions	130 millions

Sources : Sciences Humaines n°19.

L'urbanisation eut pour conséquence plus tard l'apparition de l'*homo urbanus*, l'homme de la ville, l'individu masse, anonyme et interchangeable. Marx dira que désormais l'homme est *nu*, suite à la dissolution des solidarités natives, traditionnelles causée par l'action de la bourgeoisie triomphante. Il écrira, à ce propos, et en collaboration avec Engels dans le *Manifeste* des pages célèbres « *Partout où la bourgeoisie a conquis le pouvoir, elle a détruit les relations féodales, patriarcales et idylliques...La bourgeoisie a déchiré le voile de sentimentalité touchante qui recouvrait les rapports familiaux et les a réduits à de simples rapports d'argent*, ils ajoutent plus loin, *Tous les rapports sociaux stables et figés, avec leur cortège de conceptions et d'idées traditionnelles et vénérables, se dissolvent...Tout élément de hiérarchie sociale et de stabilité d'une caste s'en va en fumée, tout ce qui était sacré est profané, et les hommes sont enfin forcés d'envisager leur situation sociale, leur relations mutuelles d'un regard lucide.*»[1] .

Marx nous parle du mouvement sauvage de l'expropriation et de l'accumulation dite primitive, le déplacement, la mise en mouvement, la mobilisation pour le service du capital des populations qui deviendront des prolétaires, ces « *individus nus* », dépouillés de tout sauf de leur force de travail, « *libres* », souligne-t-il, de toute attache, de toute entrave à la vente de cette force de travail quand ils trouvent acheteur. Pour le reste, Marx les

[1] K. Marx & F. Engels, 1973, Manifeste du parti communiste. Ed. Sociales. Paris. PP. 34-35

qualifie « *l'armée de réserve* » des chômeurs, des pauvres, des vagabonds cernant de toutes parts le « travailleur productif » et aussi les villes. On parlera à leur endroit de « *Classes laborieuses/classes dangereuses*[1] ».

M. Weber, quant à lui, qualifiera plus tard le phénomène, de *désenchantement du monde*.

Pour sa part, G. Simmel écrira : « *Dés que le Moi s'est senti suffisamment fort dans les domaines de l'égalité et de l'universalité, il a cherché à nouveau l'inégalité, mais uniquement celle qui s'exprime de l'intérieur. Après que l'individu s'est libéré en principe de la chaîne rouillée des corporations, du statut de naissance, de l'église, on est allé plus loin, dans la libération, pour permettre aux individus devenus autonomes de se distinguer également les uns des autres : il ne s'agit plus d'être cet individu libre, mais d'être cet individu déterminé, non interchangeable*»[2].

En somme, les auteurs sont unanimes pour constater que l'agrégation des individualisations, évoquées ci-dessus, au niveau de la même personne font d'elle un individu. Par là même, l'homme européen est passé du statut de membre d'une communauté à l'état d'individu, d'individu social ou encore d'*individu décommunautarisé* selon l'heureuse formule de H. Arendt. Bref l'individu est né, c'est l'homme moderne des sociétés occidentales du 19° et du 20° siècle. Cette individualisation des personnes va donner lieu à une recomposition du lien social sur une base nouvelle, celle de la société de classes que connaissent encore aujourd'hui les pays européens.

Pour montrer de manière synthétique le passage du lien social de type communautaire (basé sur des rapports religieux ou de sang) en Europe

[1] C'est le titre d'un ouvrage de L. Chevalier, 1984, Classes laborieuses et classes dangereuses à Paris pendant la première moitié du 19°siècle. Ed. Hachette. Paris.
[2] G. Simmel, 1981. Op Cit. P. 155

au lien social moderne fondé sur des rapports économiques et politiques de classe, il n'est pas inutile de résumer tout cela dans le tableau qui suit :

Tableau n° 08 : Tableau synoptique du passage de la Tradition à la Modernité en Europe

Instances	Communauté	Société
Religion *XVI° siècle*	-Paroisse -Fidèle	-Sécularisation -Libre examen
Pensée *XVII° siècle*	-Scolastique - -Irrationalité	-Science -Rationalité
Politique *XVIII° siècle*	-Monarchie -Sujet	-Etat -Citoyen
Economie *XIX° siècle*	-Seigneur -Serf	-Capitaliste -Prolétaire
Société *XX° siècle*	-Communauté - Membre de la communauté	-Société de classe -Individu

On l'aura remarqué, les transformations radicales du champ religieux, de la vision du monde, des structures du pouvoir politique, des instances juridiques, de l'infrastructure économique se sont conditionnées pour participer à la même dynamique de refondation du lien social dans la société européenne et d'intégration des pays occidentaux à la modernité.

La modernité aboutit en fin de compte à la séparation des instances du religieux, du politique, du juridique, du social et de l'économique et, corrélativement par une spécification croissante de chaque instance comme telle. C'est en fait un désencrassement des instances et de leur *désenchassement*, pour parler comme K. Polanyi dans *La grande transformation.*

Le processus de modernisation en Europe est parti en fin de compte dans trois directions différentes mais tout à fait complémentaires:

– L'irruption de la modernité induit une remise en cause des liens qui unissent l'État et la religion, et aboutit à une marginalisation tant spatiale que sociale des structures traditionnelles et des symboles religieux.

– Finalement le pivot de la modernité c'est bien l'autonomie, l'individu autonome qui se donne sa loi à lui-même, et qui ensuite peut se liguer avec d'autres individus autonomes pour faire le lien social. La modernité a bien assuré l'individualisation de l'homme européen et finalement son abstraction.

– Enfin le processus de modernisation est à l'origine de la sociation des pays européens.

C'est là une situation sociétale sans précédent et qui n'est pas acceptée sans contestation[1] ; ce qui est d'ailleurs tout à fait naturel.

L'Europe a réalisé ainsi son passage du Moyen Age à la modernité. On comprend aisément la place privilégiée accordée ici à la Révolution française quand on connaît sa portée universelle. Celle-ci fut célébrée par les plus grands penseurs, à commencer par les philosophes allemands, tel que Kant ou encore Hegel qui y verra un *superbe lever de soleil* sur

[1] P. Claudel, récusant la nouvelle société et regrettant la société traditionnelle, mis dans la bouche du personnage de *L'Otage* le propos suivant : « *Je regarde autour de moi et il n'y a plus de société entre les hommes, mais seulement la 'Loi', comme ils disent...Où est le droit, il n'y a plus d'affection* » in Encyclopédie Universalis 7/72.

l'Europe. Le texte ci-après de A. Sorel, rapporté dans son ouvrage L'Europe et la Révolution française en est la confirmation : « *Rien de plus caractéristique à cet égard que le témoignage du Norvégien Steffens : 'J'avais seize ans, raconte-t-il dans ses mémoires, mon père rentre à la maison hors de lui ; il appelle ses fils : Que vous êtes digne d'envie, s'écrie-t-il ;quels jours heureux et brillants se lèvent sur vous !...Toutes les barrières de la naissance et de la pauvreté vont tomber...' Il s'arrêta, vaincu par son émotion, et se mit à sangloter...Puis il nous raconta comment la Bastille avait été prise et les victimes du despotisme délivrées. Ce n'était pas seulement en France qu'une révolution commençait, c'était dans toute l'Europe (...) Ces premiers moments d'enthousiasme, qu'allait suivre une si terrible ruine, avaient en eux-mêmes quelque chose de pur et de saint qui ne s'oubliera jamais. Une espérance infinie s'empara de mon coeur...* »[1].

Il faut quand même signaler que la Révolution française n'est pas la seule à renverser l'ordre établi ; elle fut précédée en cela par la Révolution en Grande Bretagne en 1648 et par la Révolution en Amérique en 1776 ; et suivie par L'*Aufkläreng* allemand de 1848 et au milieu du 19° siècle, en Asie précisément au Japon, par les *Réformes Meiji.* :

Au total, la modernité est née d'une révolution cognitive, technologique et téléologique par rapport aux traditions et à la religion et a finit par concevoir l'homme comme être abstrait et l'humanité comme une collection abstraite d'hommes identiques et universels.

C'est justement au nom de cette universalité du modèle européen que l'Algérie va opter pour la modernité et l'avènement d'une société nouvelle.

---

[1] A. Sorel, L'Europe et la Révolution française, Tome II, Ed. Plon. Paris.

Section 2 - L'Algérie à l'assaut de la modernité

On comprend aisément à l'issue de ce détour par l'histoire de l'Europe que la modernité est multidimensionnelle et qu'elle se réalise forcément à plusieurs niveaux.

L'analyse sociologique de l'expérience européenne, nous a permis d'en faire ressortir l'essentiel des caractères structurels de la modernité et du lien social qui lui correspond. Ce regard, assurément trop rapide, sur le processus de la refondation du lien social sur une base moderne et séculière n'est pas inutile. En effet, au lendemain de la décolonisation, les pays du Sud, dont l'Algérie, vont chercher eux aussi à réaliser la transition de la tradition à la modernité et donc le passage de la communauté à la société, pratiquement selon la même démarche européenne, mais en *accéléré*, comme on va le voir dans les développements qui suivent.

A propos des pays du Tiers-monde, le sociologue algérois M. Boutefnouchet écrit « *Toutes les idées sur le développement convergeaient vers* la nécessité d'atteindre le niveau des pays industrialisés. *Une telle représentation induisait le rejet de rapports sociaux existants dans la société et la non-reconnaissance de la morale sociale,* y compris la dimension religieuse, *comme condition du développement du pays* »[1] (souligné par nous M. B).

Il s'agit plus singulièrement pour l'Algérie, *pays en voie de développement*, comme on disait alors, de *rattraper* les pays développés, européens notamment en *brûlant les étapes* si possible. Au niveau politique d'abord, en construisant un Etat fort doté d'institutions stables appelées à *survivre aux événements et aux hommes*. Au niveau économique ensuite, en se portant d'emblée sur l'industrialisation ; c'est toute la fameuse thèse des *industries industrialisantes* de l'économiste

[1] M. Boutefnouchet, Système social et changement social en Algérie. Ed. OPU. Alger. Sans date, probablement en 1985-86.

français G. D. De Bernis qui a fait couler beaucoup d'encre en son temps. A un troisième niveau, par la révolution sociale et culturelle. Le suivisme dont fait preuve la Constitution[1] en allant jusqu'à parler des « *libertés fondamentales de l'homme et du citoyen* » est à cet égard symptomatique.

Ainsi le modèle européen sera utilisé, comme nous allons le voir, de façon empirique, voire mimétique ; en tout cas sans le recul critique nécessaire de ses fondements qui, détachés du contexte historique qui leur avait donné jour et leur a garanti une efficacité certaine en Europe, se sont révélés inappropriés, une fois transposés dans un espace socio-culturel autre, en l'occurrence l'Algérie. On parlera plus tard à ce propos de *l'occidentalisation des pays du Tiers monde* et aussi de *l'occidentalisation de l'ordre politique*.[2]

La colonisation plus que centenaire qu'a connue l'Algérie (1830-1962) a profondément ébranlé ses structures traditionnelles au niveau économique, politique, social, culturel... Au lendemain de l'indépendance, l'Etat s'est donné pour tâche de reconstruire le pays et de moderniser la société. L'individualisation de l'homme algérien et sa libération des attaches communautaires d'un côté, la réalisation du projet de développement dans un cadre national de l'autre, semblent avoir été considérées comme des conditions *sine qua non* d'une entrée réussie dans une société nouvelle et partant dans la modernité, socialiste en l'occurrence.

C'était compter sans un ensemble d'effets inattendus voire pervers ; les uns sont endogènes comme, par exemple, la monopolisation du pouvoir politique par la mouvance dite nationaliste, d'autres sont exogènes comme,

---

[1] Le préambule de la Constitution de 1976 est explicite à ce sujet lorsqu'il écrit « *Au lendemain de son indépendance, il* [le peuple] *s'est résolument attaché à la construction de l'Etat et à l'édification d'une société nouvelle fondée sur l'élimination de l'exploitation..., et ayant pour finalité...l'épanouissement de l'homme et la promotion des masses populaires* ».

[2] M. Dahmani, 1983, L'occidentalisation des pays du Tiers monde. Ed. OPU. Alger et B. Badie, 1992, L'Etat importé. L'occidentalisation de l'ordre politique. Ed. Fayard. Paris

par exemple, la chute du prix des hydrocarbures et celle du Mur de Berlin avec les conséquences qui s'ensuivirent.

Quoi qu'il en soit, la société algérienne va être prise en fin de compte en otage dans le conflit entre le projet nationaliste de refondation du lien social sur une base nouvelle, moderne et le contre-projet identitaire qui semble vouloir pour sa part ériger le lien social sur une base communautaire.

A partir des années 1970, l'Etat algérien entreprend un projet ambitieux, très ambitieux même, puisqu'il s'agit ni plus ni moins que de la « *refonte totale de la société* » (Charte nationale, 1976) ; Charte qui, rappelons-le, est définie par la Constitution de 1976 dans son article 6 alinéa 1, comme « *la source fondamentale de la politique de la nation et des lois de l'Etat* ». Pour re fonder totalement la société, l'Etat va se charger de la création de ce qu'il appelle un « *homme nouveau* », un Algérien nouveau, c'est à dire un autre Algérien. A *homme nouveau* devait correspondre une « *société nouvelle* », une société algérienne nouvelle, c'est à dire une autre Algérie. Et en cela, la Charte est formelle lorsqu'elle énonce que, « *l'objectif de la Révolution Culturelle est d'aboutir à la formation d'un homme nouveau dans une société nouvelle* ». Pour ce faire donc, l'Etat va œuvrer d'une part, à l'individualisation de l'homme algérien, c'est-à-dire à son autonomisation des anciennes structures économiques, politiques, sociales, culturelles et cultuelles et d'autre part, à la sociation du pays, c'est-à-dire à sa réorganisation et à son remodelage en société. Telles sont, selon le projet nationaliste, les conditions *sine qua non* d'une entrée sûre et rapide des Algériens dans les Temps Modernes et de l'Algérie dans la modernité, socialiste en l'occurrence.

Dans ces conditions, les questions qui se posent inévitablement sont les suivantes : Qu'est ce que cet *homme nouveau* ? Qu'est ce que cette *société nouvelle*? Finalement, en quoi va consister la rénovation du lien social en Algérie ?

L'Etat va s'attacher à refonder le lien social en libérant l'Algérien de ses liens communautaires, de ses appartenances traditionnelles, témoins du passé, du « *sous-développement* », nous dit-on.

Averti donc, par la même Charte, que « *l'homme nouveau... ne surgira pas mécaniquement* », l'Etat va s'atteler à faire émerger le nouveau lien social simultanément au niveau des personnes et de la société en agissant sur tous les plans; au plan économique, politique, social et culturel. Le volet économique qui a consisté principalement en la Révolution agraire et la Révolution industrielle est trop connu pour mériter d'amples développements. En revanche le niveau culturel, en l'occurrence religieux ainsi que le niveau politique et social seront examinés ici avec plus d'attention. Finalement à ce niveau de l'analyse c'est tout le processus d'individualisation de l'homme algérien et de sociation de l'Algérie qu'il faudra revisiter.

I- Au niveau religieux

C'est sans doute le niveau le plus important ; la suite des évènements s'est chargée d'ailleurs de le montrer. Il est très probable que c'est cette importance là qui a fait que d'entrée de jeu, *l'Islam* est déclaré constitutionnellement *religion d'Etat*. Sont donc mis hors jeu officiellement du moins les congrégations religieuses, les confréries maraboutiques (*Turuq*). A l'instar des richesses nationales, l'Islam est donc nationalisé ou mieux étatisé, sauf qu'à la différence de celles-ci, la religion n'était pas aux mains des étrangers, encore que... Quoi qu'il en soit, l'Etat algérien s'est emparé de la religion; J. Berque en est convaincu lorsqu'il écrit que « *Une*

ou deux générations après [la fin de la colonisation], *le mouvement se renverse, et de l'Islam refuge, on passe à ce que j'ai appelé 'l'Islam jacobin'. L'Islam prend à son compte la rationalité, assume l'adaptation au monde moderne, se veut historisant* ».[1]

Quoi qu'il en soit, cette attitude « *érastienne* », suivant le mot de M. Weber, de l'Etat algérien qui a consisté en la nationalisation religieuse a une conséquence double, au plan groupal et au plan individuel[2].

1 - Au plan des groupes

L'étatisation de l'Islam est de nature à barrer le chemin aux velléités hégémoniques collectives en matière cultuelle et religieuse. En clair, cela signifie la limitation voire l'éradication de l'islam confrérique, maraboutique et sectaire au sens étymologique du terme, c'est à dire de sectes. La Charte Nationale rappelle que : « *l'islam, dans son esprit bien compris, n'est lié à aucun intérêt particulier, à aucun* clergé *spécifique, ni à aucun pouvoir temporel* » (Souligné par nous B. M). L'islam populaire, du terroir est suspecté de se transformer en fausse religion s'érigeant à terme en « *obscurantisme* », nous dit-on et de ce fait, semble incompatible avec l'islam que la Proclamation fondatrice du 19 juin 1965, de feu Houari Boumediene, qualifie de « *véritable religion* », c'est à dire l'Islam '' *d'en haut* ''pour parler comme E. Gellner. Celui-ci estime, en effet, que « *la réaffirmation de l'Islam ''d'en haut'' exige bien la répudiation des pratiques populaires, non pas au nom d'une idéologie*

[1] J. Berque & J-P. Charnay S/D, 1966, Normes et valeurs dans l'islam contemporain. Ed. SNED. Alger. P. 213

2 L'accaparement de l'Islam par l'Etat algérien n'est pas sans rappeler - toutes proportions gardées - l'exemple de la grande Révolution de 1789 qui, dans sa volonté d'exercer pleinement la souveraineté étatique sur l'ensemble des citoyens français, y compris les religieux, soumet la validité de la nomination du corps ecclésiastique de France par Rome à l'approbation de l'Etat français.

étrangère mais de celle qui avait été toujours le plus révérée localement ! »[1].

L'Etat veille donc à expurger l'islam de toute excroissance indésirable, aberrante et en fin de compte incontrôlable, voire dangereuse.

2 - Au plan des individus

En centralisant l'islam, l'Etat affiche sa volonté de soustraire l'homme nouveau à toute forme d'islam périphérique et marginal et de lui inculquer la véritable religion. Cela veut dire que, quelque part, l'homme nouveau n'est pas autorisé à se déclarer, s'afficher ou agir en laïc, agnostique ou pire athée. L'Algérien est musulman et il se doit de le rester. Il est vrai que la Constitution affirme « *l'inviolabilité de la liberté de conscience et d'opinion* ». Dans de telles circonstances, cette affirmation n'est pas pour convaincre[2].

En résumé et dans les faits, l'objectif du projet nationaliste est de mettre fin à une religion multipolaire de nature à s'ériger à terme en Doctrine ou en Idéologie aussi menaçante l'une que l'autre. Il va sans dire que par cette institutionnalisation de la religion, L'Etat cherche à mettre de l'ordre dans les relations sociales ; le but ultime de cette démarche étant de parvenir à une stabilité culturelle, sociale et en fin de compte politique. Il veille par-là même à instaurer « *l'islam dans sa réalité* », c'est à dire un islam unifié, uniforme, neutre, orthodoxe, si l'on peut dire et surtout un islam centralisé et *jacobin*. En bref, un islam aseptisé, standard et abstrait.

Au total donc, en institutionnalisant l'islam et en le mettant sous tutelle, l'Etat cherche à proscrire toute forme de religion sectaire et/ou obscurantiste et, du même coup, à déployer un islam unifié et centralisé.

---

[1] Voir J. Leca, 1994, « La démocratisation dans le monde arabe : incertitude, vulnérabilité et légitimité. In Gh. Salamé, S/D, Démocraties sans démocrates. Ed. Fayard. Paris. P. 66

[2] En effet, pour le Code de la nationalité de 1963 et de 1970, l'appartenance à l'islam favorise l'acquisition de la nationalité algérienne. C'est dire que la liberté de croyance n'est pas reconnue.

Aussi, l'islam doit être vécu par le Croyant individuellement et non en groupe, encore moins en groupuscule, et pour tout dire en secte. L'islam se doit d'être un islam individuel. L'homme nouveau recherché sur le plan religieux, c'est le musulman individuel ou, ce qui revient au même, l'individu musulman. Et c'est çà l'individualisation religieuse. Il est clair que l'on cherche à fonder le lien social en Algérie hors des rapports religieux traditionnels.

II- Au niveau politique

En stipulant que « *l'Algérie est une République Démocratique et Populaire, Une et Indivisible* » (Article 1 de la Constitution), le Constituant vise, entre autres, la centralisation du pouvoir politique entre les mains de l'Etat et, par voie de conséquence, le déclassement, la marginalisation, mieux, l'abolition des pouvoirs locaux tribaux et claniques type *Zaouïa*, *'Arch*, *Djemââ*, etc., et leur remplacement par un pouvoir central unique et unifié. Concrètement, l'Etat va œuvrer à affranchir l'homme nouveau de toute forme de dépendance à l'égard des pouvoirs coutumiers corporatistes et périphériques.

La meilleure façon d'y parvenir est d'intégrer l'Algérien dans une société politique, dans un Etat. Dans un Etat moderne fondé d'une part, sur des institutions politico-administratives et d'autre part, sur des institutions politico-idéologiques. Les premières sont des collectivités territoriales, locales, régionales et nationales type APC**[1], APW, APN. Les secondes se résument- le monopartisme oblige - au parti FLN appelé, d'ailleurs au lendemain de l'indépendance et pour longtemps, *Appareil du Parti*. Cette dénomination de l'institution partisane connotée est retenue, sans aucun doute, dans le but de signifier le caractère de construit social du Parti et sa

[1] Les sigles et les abréviations sont déchiffrés à la fin du texte.

dimension instrumentale et formelle, donc d'organisation politique moderne.

Le sociologue québécois, V. Lemieux remarque que, par opposition aux réseaux, « *Les appareils sont organisés spécifiquement pour des fins de régulation, c'est à dire de maintien ou d'instauration d'un certain ordre par réduction de la variété des possibles. Les appareils sont donc des organisations qui régulent des publics. Ce faisant ils contribuent à la sociation, c'est à dire à la construction ou à la mise en ordre de la société* ».[1]

Pour ce qui est de l'Appareil du Parti algérien, il est là, manifestement, pour la réduction de la variété des configurations (para) politiques réelles ou potentielles, en l'occurrence celles d'ordre religieux et/ou ethnico-linguistique. Par son biais, l'Etat compte non pas fédérer mais plutôt rassembler et donc étendre son audience auprès des masses et les intégrer sous son autorité, en ratissant le plus largement possible, cela va de soi.

En ce sens, l'Etat algérien, lui aussi, « *enserre et tient en tutelle* » la société comme le dit par ailleurs Marx. Il répond par son action, en effet, à la définition de l'Etat donnée, dans un autre contexte, par A. Tocqueville, précisément dans *l'Ancien régime et la Révolution* lorsqu'il écrit que c'est là « *un pouvoir central immense qui a attiré et englouti dans son unité toutes les parcelles d'autorité et d'influences qui étaient auparavant dispersées dans une foule de pouvoirs secondaires d'ordres, de classes, de professions, de familles, et d'individus et comme éparpillées dans tout le corps social* »[2].

---

[1] V. Lemieux, 1986, « Réseaux et pratiques de communication dans les masses » in J. Zylberberg, S/D, Op. Cit. P. 149.

[2] Voir B. Badie et P. Birnbaum, 1982, Op. Cit. P.35.

H. Arendt a perçu depuis longtemps, notamment dans son ouvrage, *Condition de l'homme moderne* (1958) que la *Polis* est une association qui s'érige sur les ruines de tous les groupements traditionnels, notamment ceux reposant sur la parenté. C'est dire que la citoyenneté, donc le lien social et politique moderne s'obtient au prix de la répudiation sans concession des formes d'organisation *parapolitiques* antérieures circonscrites dans les communautés locales, isolées et marginales.

Au total donc, l'Etat veut affranchir l'Algérien des allégeances communautaires dans le but clairement avoué de créer l'homme libre, c'est à dire le citoyen de la République, électeur et éligible, ayant des droits et des devoirs. L'homme nouveau recherché au niveau politique est, en fin de compte, l'individu-citoyen ou tout simplement le citoyen. Et c'est çà l'individualisation politique. Le but visé est évidemment la création du citoyen algérien, c'est à dire l' *homo politicus* moderne. Le lien social en Algérie se doit d'être fondé sur des rapports politiques.

III- Au niveau économique

Dans les années 70, l'Algérie connaît une fébrilité développementaliste sans précédant. C'est l'époque des révolutions tous azimuts dont justement le couple révolution agraire/révolution industrielle. La première vise à transformer radicalement les campagnes dans le sens de leur modernisation. La Révolution agraire, par exemple, met fin aux attaches terriennes des gros propriétaires et, ce faisant, contribue largement à la désacralisation de la propriété foncière. Quant à la seconde, elle vise l'industrialisation du pays et ultimement sa modernisation. Il s'en est suivi une fonctionnarisation, une ouvriérisation et donc une salarisation[1] massive des Algériens, condition *sine qua non* du développement et de la prospérité du pays, mais surtout d'une individualisation des personnes. L'Etat tente de

[1] On aura remarqué que le terme de *prolétarisation* est sciemment évité ici. Si un tel processus socio-économique est incontestable dans les sociétés libérales, son existence en Algérie prête à discussion.

fonder le lien social sur la base de rapports économiques (socialistes ? marchands ?). C'est le volet économique de la modernité envisagée.

IV- Au niveau socio-culturel

L'action de l'Etat va dans différentes directions. Un effort de construction et d'urbanisation tout particulier est entrepris tant dans les campagnes que dans les villes. Au niveau des campagnes, c'est le fameux projet des 1000 VARA (*villages agricoles de la révolution agraire*) ; pour les villes, dés 1975, c'est leur extension en banlieue (ZHUN, *zones d'habitat urbain nouvelles*) et qui donna lieu aux *cités dortoirs* à partir des années 80. Par ailleurs à l'institution par l'Etat du Service national (militaire) obligatoire et généralisé vient s'ajouter de nouvelles instances de socialisation, une multiplicité d'associations professionnelles, d'organisations de masses verra le jour, telles que l'UGTA, l'UNFA, l'UNJA...toutes étroitement contrôlées par le FLN. Ces organisations sont chargées d'assurer l'intégration sociale des Algériens qui ne l'ont pas été – ou qui l'ont été insuffisamment – par les institutions religieuses, politiques, économiques, administratives.

Au niveau culturel stricto sensu, l'Etat va généraliser l'éducation l'enseignement et la formation. Aussi, le triptyque arabisation, algérianisation et démocratisation est mis en marche. Le but affiché est évidemment l'élévation du niveau culturel des Algériens en vue de parvenir à l'érection et la mise en place d'une société civile. La généralisation du Service National participe de cette même volonté d'intégration des individus et de refondation du lien social sur une base nouvelle et moderne. L'Etat veut individualiser l'Algérien, l'individualiser socialement et culturellement, si l'on peut dire. En bref, l'homme nouveau recherché au niveau social est tout simplement un individu. Et c'est çà

l'individualisation sociale, si l'on peut dire. Bref, c'est le projet de modernisation culturelle.

Par ce processus d'individualisation surdéterminé par une institutionnalisation religieuse, politique, économique et sociale, l'Etat manifeste sa volonté de remodeler le lien social autour des individus et non des corps intermédiaires. Autrement dit, il compte réduire l'emprise du groupe sur les personnes et partant l'hégémonie communautaire ; les Algériens devenant ainsi des « *individus décommunautarisés* », selon la belle formule de H. Arendt, des individus uniformisés, pleinement intégrés dans leur temps, les Temps Modernes, c'est à dire dans le XXIème siècle et, dans la culture moderne, la Culture Universelle, « *socialiste* » en l'occurrence.

Au total, par un travail systématique et volontariste de socialisation et d'encadrement et par un ensemble de réformes politiques, économiques, sociales et culturelles, l'Etat œuvre à la réduction forcée des identités religieuses, ethniques et/ou linguistiques ancestrales en vue d'un « *affaiblissement de la logique symbolique* »[1] communautaire sous jacente. Toute sous-culture qui aurait sa dynamique en elle-même et tous les particularismes dont les idéaux pourraient à terme s'opposer à la culture globale devraient refluer afin de permettre le façonnage, la confection et la création de l'homme nouveau. L'Algérien à faire naître au forceps est, non un homme concret, particulier, membre de la communauté, mais plutôt un individu commun, standard, abstrait, c'est à dire un individu-masse. C'est donc ainsi que l'Etat compte réaliser l'idéal nationaliste et mettre sur pied un lien social nouveau au lieu et place des communautés anciennes.

A homme nouveau devait donc correspondre, non une communauté ancienne et traditionnelle, mais une société nouvelle et moderne, avons-

[1] M. Augé, 1994, Le sens des autres. Actualité de l'anthropologie. Ed. Fayard. Paris. P.53

nous relevé. Les textes officiels algériens usent, d'ailleurs, à ce propos d'une terminologie qui ne trompe personne ; ils prennent le soin d'utiliser systématiquement la notion de « *Collectivité Nationale* » évitant, du même coup, celle de Communauté Nationale aux relents identitaires trop marqués. Cette terminologie qui n'est pas fortuite, traduit la précision dans la désignation du lien social en Algérie et partant la volonté manifeste de différencier entre les deux entités que sont la communauté et la société. Car, sociologiquement parlant la communauté est une chose et la collectivité, c'est à dire la société, en est une autre, comme nous avons eu à le clarifier plus haut.

Cela dit, il est très probable que la société recherchée n'était qu'entrevue et sûrement de manière confuse quant à ses fondements et à sa configuration, analysés plus haut. Cette approximation dans la vision nationaliste de l'objectif à atteindre est en outre assombrie et opacifiée par un ensemble de facteurs économiques, politiques et socioculturels défavorables. La monopolisation du pouvoir politique par la mouvance dite nationaliste à laquelle vient s'ajouter un ensemble d'effets inattendus, voire pervers et dont La cupidité des hommes n'est pas des moindres sont à l'origine, d'une part de l'évanouissement aussi prématuré qu'inattendu du projet nationaliste et d'autre part, du réveil insoupçonné et beaucoup plus brutal d'un autre projet, le projet identitaire. Désormais, c'est la re-communautarisation des individus algériens et partant le réenchantement de l'Algérie qui sont à l'ordre du jour, c'est-à-dire la refondation du lien social sur une base communautaire.

En somme, l'édifice politique, économique et social conçu par l'Etat, bien généreux au demeurant, péchait par trop d'optimisme, voire de naïveté comme ne tarda pas à le rappeler la suite des évènements avec les réactions identitaires.

Section 3- Réactions identitaires en Algérie

En effet, la modernisation menée au pas de charge par l'Etat interventionniste et omnipotent est sans doute à l'origine des velléités communautaires. L'objectif est de raviver le lien social traditionnel à même de « *reconstituer, une identité que l'imposition d'une modernité étrangère, la sujétion économique, culturelle et politique ont brisée* »[1], comme le souligne à juste titre Y. Goussault. Ces réactions identitaires vont se manifester dans deux directions; la Communauté des Croyants et les *'Arouch*. Leur existence à elle seule illégitime l'ordre établi.

I- Le projet islamiste

En effet, deux décennies plus tard, à la fin des années 1980, l'Islamisme fait son apparition, porteur d'un projet de restauration d'un lien social communautaire.

L'Islamisme en général et le mouvement islamiste algérien en particulier ont fait l'objet des écrits les plus divers, avons-nous relevé. Certains auteurs s'y sont adonnés *à chaud*, pourrait-on dire et donc sans le confort intellectuel et l'objectivité relative qu'offre le recul par rapport à l'événement. Maintenant que l'islamisme semble amorcer sa décrue en Algérie, tout au moins dans sa mouture originelle, et qu'une accalmie semble s'installer, il est nécessaire de revisiter le Mouvement en s'armant de précautions méthodologiques et théoriques renouvelées. Car il appartient aux intellectuels algériens de rouvrir le dossier et, à l'occasion, les sociologues se doivent de nourrir leur approche de ce phénomène par l'histoire, l'histoire récente de l'Algérie, en vue de l'élaboration d'une sociologie de l'islamisme qui s'interrogerait de manière critique sur la genèse du Mouvement, sur sa métamorphose et son devenir dans la société algérienne de demain.

---

[1] Cité par J-P. Willaime, 1995, Sociologie des religions. PUF. Paris. P. 98.

L'Islamisme va se donner pour objectif la mission sacrée de rassembler les Algériens en une Communauté conforme aux desseins d'Allah, la Communauté des Croyants, par la reproduction *hic* et *nunc* de l'Expérience de Médine de jadis. C'est l'Appel islamiste au retour au communautaire, à l'authenticité et à l'identitaire qui se pose en alternative au projet nationaliste sociétal et moderniste de l'Algérie.

L'Islamisme part de l'idée simple, voire simpliste que l'Algérie est une société quasi-biconfessionnelle et partant bipolaire, une société divisée en « *Tawaïf* », en castes ou ce qui revient au même en Ordres religieux irréductiblement opposés : Il y aurait l'Ordre des Croyants, c'est à dire des fidèles d'un côté et, de l'autre, l'Ordre des « *peuvent mieux faire* » ou, plus infamant encore, des infidèles ; les plus zélés, diraient « *Taghût* ». Cette bipartition manichéenne fidèles/infidèles, sommaire au demeurant et sans rapport avec la réalité (celle-ci étant infiniment moins rigide qu'on le laisse croire), rappelle - toutes proportions gardées- la dichotomie Dar El Islam / Dar El Harb du temps des Croisades du XIème et XIIème siècle. Dans cette perspective, l'Islamisme va œuvrer, au besoin par la force, c'est-à-dire la persécution et l'exécution, à la résorption de l'excroissance indésirable qu'est l'Ordre des « infidèles » et assimilés.

Le but visé étant de parvenir bien sûr à la Communauté de la foi, c'est à dire à la Communauté des Croyants ; de tous les Croyants, indépendamment de leur rang social, de leur région, de leur race et de leur nationalité. Ces différences et distinctions ne constituent pas aux yeux de l'islamisme un handicap majeur de nature à invalider l'homogénéisation de la Communauté musulmane. L'islam, comme l'écrit T. Gaïd, est à même de créer «*...un fort sentiment d'appartenir à une même famille, qui ne connaît aucune frontière spirituelle, sentiment capable de transcender* la

conception étriquée du nationalisme, *et d'imposer l'égalité entre les hommes et les peuples*... »[1] (Souligné par nous).

Partant de là, il importe peu à l'islamisme que les croyants soient Algériens, Togolais, Finlandais ou autres; les Arabes-afghans d'*El-Qaïda* d'Oussama Ben Laden ou encore les Algériens-afghans des GIA en sont la preuve vivante ou... morte. En défiant ainsi toute clôture souverainiste (de type algérianité, souveraineté, frontière...), l'Islamisme ne fait en réalité que réactualiser le *Hadith* « *La farka li arabi/ajami* ». Bref, c'est la *Umma* islamique, c'est le Panislamisme, c'est l'International Islamiste, diraient ses adversaires politiques.

A ce propos, l'écrivain franco-libanais A. Maalouf note à juste titre que « *Les communautés de croyants apparaissent, en effet, comme des tribus planétaires – je dis tribus à cause de leur teneur identitaire, mais je dis aussi planétaires parce qu'elles enjambent allègrement les frontières. L'adhésion à une foi qui transcenderait les appartenances nationales, raciales, sociales, apparaît aux yeux de certains comme leur manière à eux de se montrer universels* »[2]. En prônant donc l'Universalisme (l'Universalisme islamiste, s'entend), c'est-à-dire l'*islamocentrisme* ou encore *Dar El Islam*, c'est à dire la Cité de Dieu, d'Allah, le Mouvement islamiste remet en cause, de fait, le cadre territorial et démographique à partir duquel s'institutionnalise l'Etat, l'Etat souverainiste en Algérie. Il s'oppose, par là même, à la détermination étatique d'affirmer et d'attester un des traits majeurs de l'unification de la Nation, à savoir l'exercice de la souveraineté nationale (politique) sur tout le pays et sur tous les hommes

---

[1] T. Gaïd, 1991, Op. Cit. P. 401 qui cite le Coran (S. XLIX, 13) « *Le plus noble d'entre vous, auprès de Dieu, est le plus pieux d'entre vous. Dieu est celui qui sait et qui est bien informé* ».
[2] A. Maalouf, 1998, Les identités meurtrières. Ed. Grasset. Paris. P. 106.

qui le peuplent ; s'efforçant de faire de ceux-ci, les citoyens algériens et de celui-là, le territoire national, au sens juridique des deux termes[1].

Il va sans dire qu'en mettant en avant l'universalisme islamiste, c'est à dire *Dar El Islam*, l'Islamisme cherche à refonder le lien social sur une autre base que celle prônée par l'Etat. Il opte en effet pour un projet de communauté transnationale, supranationale. De par son aspiration supranationaliste, le projet de Communauté des Croyants s'oppose au projet nationaliste qui, lui, plus modeste, plus réaliste devrait-on ajouter ; est à la recherche de l'édification d'une société, c'est à dire d'une communauté nationale algérienne ou en termes plus officiels et sans doute plus exacts, d'une « *Collectivité Nationale* » et partant de l'Etat-Nation. En se réclamant de l'universalisme islamiste, et donc en cherchent la formation de sujets universels, les Islamistes se situent au niveau du global, c'est à dire au-delà de la Nation, en amont si l'on peut dire. Bref, la *Umma* Islamique se veut en quelque sorte une Communauté en dessus de la Nation.

1- Le revers nationaliste

Le projet nationaliste est incontestablement débordé par un projet parallèle, alternatif, concurrent et manifestement exclusif ; un projet identitaire, celui de la renaissance de la Communauté des Croyants, de la « *Nahda* », nous dit-on. Les islamistes clament haut et fort leur volonté de retour aux Sources, c'est à dire au Coran et à la Sunna. Le mot d'ordre comminatoire, en langue arabe rythmée, « *Ni Charte, ni Constitution ; Allah a dit, le prophète a dit* », scandé par les manifestants islamistes, de manière récurrente, est là pour le rappeler. On ne peut plus clair, il y a bien

[1] N'oublions pas que le credo de tout nationalisme est justement l'unité territoriale nationale comme le remarque E. Gellner lorsqu'il écrit que « *le nationalisme est essentiellement un principe qui exige que l'unité politique et l'unité nationale soient congruentes...Le sentiment nationaliste est le sentiment de colère que suscite la violation de ce principe ou le sentiment de satisfaction que procure sa réalisation. Un mouvement nationaliste est un mouvement animé par un tel sentiment* » Cité par M. Harbi, 1992, Op. Cit. P. 61.

appel à la restauration de l'Islam originel , de l'islam fondateur; enjolivé et mythifié , cela est certain.

C'est donc au nom de l'authenticité, de l'identitaire et finalement du communautaire que le Mouvement conteste tour à tour, l'Islam institutionnel, central et centralisateur, la Souveraineté républicaine jacobine, l'individualisation de l'homme algérien et enfin la sociation du pays. En somme, les fondements de l'Etat-Nation que sont la Souveraineté nationale, la République et la Citoyenneté sont mis à mal, contestés, menacés voire remis en cause. L'Appel Islamiste semble tourner résolument le dos aux contingences du temps présent tant dans sa dimension internationale que dans sa dimension nationale. La mondialisation, par exemple, phénomène aussi envahissant qu'inéluctable, est éludée voire allégrement ignorée ; l'histoire de l'Algérie et les sédimentations culturelles qui imprègnent indélébilement la mémoire collective subissent le même déni.

En préconisant le retour à l'Age Inaugurateur, à l'Age Primordial, à un Autre Age, donc au passé, l'Islamisme s'apparente, on ne peut mieux, au messianisme, car comme l'écrit Jankélévitch : « *Ce que le messianisme projette dans l'avenir, ce n'est pas une émanation, une suite logique du présent, mais un passé restauré dans sa présumée authenticité* »[1].

Au lieu donc de voir émerger l'Etat dans son particularisme national, dans sa territorialité, dans sa positivité, dans son positivisme et dans son intemporalité, destiné à « *survivre aux événements et aux hommes* », suivant les termes de la Proclamation du 19 juin 1965, on voit poindre à l'horizon plutôt une Communauté universaliste, supraterritoriale,

[1] M. Lacheraf, 1978, L'Algérie, nation et société. Ed. S.N.E.D. Alger. P.43.
Par ailleurs, le messianisme semble être la valeur la mieux partagée car si « *pour l'intégrisme la vérité est dans le passé ; inversement faire de l'identité par l'avenir c'est du messianisme de l'homme nouveau* » remarque B. Charlot, Mars 1995, '' Identité et éducation''. Séminaire de doctorat. Université de Paris 8.

théologique et théocratique destinée, elle, à supplanter l'Etat–Nation même. En un mot, c'est la négation de l'Etat. Il y a plus.

Au lieu de voir émerger la société dans sa modernité, dans sa *nouveauté*, suivant les termes de la Charte nationale, on voit apparaître plutôt les prémices de la communauté dans sa traditionalité, dans son authenticité et dans son identité.

Enfin, au lieu de voir émerger l' « *homme nouveau* » dans son individualité, dans son abstraction, dans sa singularité et finalement dans son impersonnalité, c'est l'homme concret, l'homme vivant, l'homme réel, le membre de la Communauté, c'est-à-dire l'*homo islamicus* qui semble refaire surface.

En un mot, l'Algérie semble revenir à la tradition, à l'identitaire et à la communauté ancienne sous l'effet de l'Islamisme au lieu d'entrer dans la modernité, dans la contemporanéité et dans la société nouvelle sous l'effet du nationalisme.

Bref, le projet nationaliste tombe en déshérence sociale, c'est le revers du nationalisme et c'est l'échec du projet modernisateur du pays, du moins dans sa version nationaliste. Comme quoi n'est pas révolutionnaire et moderniste qui veut[1].

Insistons. Le contre-projet islamiste témoigne de la réalité de la déconvenue du processus d'individualisation de l'homme algérien et de sociation du pays entrepris par l'Etat ; il n'y a pas de doute. Ce qui est moins sûr en revanche, c'est la capacité de l'Islamisme à re-communautariser les Algériens et à réenchanter l'Algérie. En effet, la question qui intéresse les Algériens par-dessus tout est celle de savoir si le contre-projet islamiste est vraiment l'alternative communautaire qu'il

[1] Cette situation semble donner raison à St. Just dans la sentence « *Ceux qui font des révolutions à moitié n'ont fait que se creuser un tombeau* ».

prétend être. Pour essayer d'y répondre aussi objectivement que possible, il est nécessaire de convoquer l'histoire récente de l'Algérie et de suivre l'islamisme dans les tribulations et errements qui furent les siennes au cours des deux dernières décennies et qui ont fini par modifier radicalement la figure qu'il présentait initialement, comme nous le verront dans les développements qui suivent.

2 - L'Islamisme et ses avatars

Religieux à l'origine, le Mouvement islamiste partit lui aussi d'une idée généreuse, mais nullement originale, celle de rassembler les croyants en une Communauté en vue de leur « *Salut* », nous dit-on. En fait il aboutit, en fin de parcours, contre toute attente et au grand dam de ses défenseurs voire de ses initiateurs, à l'effet tout à fait contraire. Concrètement et dans les faits, l'islamisme se révéla au mieux une « *Association Politique* », c'est à dire un ensemble de partis politiques et, au pire, une « *Armée Islamique* » parallèle que sont l'A.I.S, le G.I.A, le M.I.A et autres milices incontrôlées. La suite en est la division des Algériens sur le plan politique, sécuritaire, culturel, cultuel soldé par l'esseulement des personnes. Ceci mérite d'être détaillé.

a - L'Islamisme politique

Rappelons à la suite de la sociologie des organisations et singulièrement de son représentant le plus connu en France, M. Crozier, que le phénomène organisationnel relève de la modernité et que les sociétés modernes se structurent quasi-exclusivement à partir d'Organisations, d'Associations etc. Celles-ci sont de plusieurs ordres : d'ordre économique comme les entreprises, les banques, etc.; d'ordre socioculturel comme les unions, les ligues, les clubs et autres associations ; enfin d'ordre politique comme les partis politiques.

Le Mouvement Islamiste algérien lui aussi, en fin de compte, s'est structuré constitutionnellement, sans doute à son corps défendant, en organisations, en associations, précisément en « *associations à caractère politique* » et ce, dans le cadre de la loi n°89-11 votée par l'APN le 5 juillet 1989. Cela signifie que le Mouvement s'est érigé en institutions partisanes, c'est à dire tout simplement en formations politiques concurrentes forcément rivales. Ce faisant, il provoque la division politique des Croyants ; il les divise et les distribue, à un premier niveau, en partisans politiques et en non-partisans. A un deuxième niveau, les partisans eux-mêmes se subdivisent et se redistribuent en une multitude de partis politiques concurrents, voire ennemis FIS, HAMAS (MSP), ENNAHDA...Un troisième clivage apparaît, celui relatif aux Croyants d'un même parti politique : Le Parti ENNAHDA en offre l'exemple en se subdivisant en *Adamistes* (ENNAHDA) et en *Djaballahistes* (EL ISLAH).

On le voit bien l'Islamisme a fini par renier subrepticement sa primo-idéologie, celle de la re-fondation de la société algérienne sur une base communautaire, unanime et unanimiste en l'occurrence.

A l'examen donc, le cheminement du Mouvement islamiste semble répondre au schéma théorique classique proposé, au début du XXème siècle, par le sociologue R. Michels. L'auteur y démontre, en effet, que l'Organisation finit toujours par renoncer à sa doctrine initiale, mieux encore, elle « *autophagocite ses propres finalités et idéologies et réussit à préserver uniquement l'esprit d'autoconservation* »[1]. Cette *loi d'airain* de l'Organisation est mise à jour par R. Michels à l'occasion de ses recherches sur «*La sociologie du parti politique dans la démocratie* » et, éprouvée, soulignons-le, dans le contexte de la modernité. L'étonnante similitude qui se dégage entre le Parti dans la démocratie et l'Islamisme politique,

[1] G. Busino, 1998, Elites et élitismes. Ed. Casbah. Alger. P. 22.

notamment dans les processus à l'œuvre en leur sein, laisse penser/croire, que le Mouvement Islamiste Algérien se dirige, lui aussi, vers une perspective d'*aggiornamento* et que très vraisemblablement il intègre (ra) la modernité, probablement sans le savoir, sûrement sans le vouloir. Pour preuve sa participation réitérée aux diverses consultations électorales, au Parlement et aux Gouvernements successifs.

Par ailleurs et à un niveau plus prosaïque mais non moins révélateur de l'emprise de la modernité sur l'islamisme, signalons le nouveau *look* (costume-cravate) affiché par l'islamiste A. Djaballah, lui qui semblait incarner, à ses débuts, une espèce d'homme venu d'un Autre Age et que l'actuel ministre, N. Boukrouh, railla en proposant de le dater au carbone 14. Cela dit, afin de prévenir toute équivoque, précisons bien qu'Organisation moderne ne signifie pas forcément Organisation démocratique. La modernité occidentale a bien produit le nazisme en Allemagne, le Front National en France, etc., mais aussi Internet, le respect des droits de l'homme (en Occident du moins) et de bien belles choses encore; c'est dire que la modernité est grosse du meilleur et du pire, et c'est ça son paradoxe[1]. Force est d'admettre donc qu'en ce domaine l'irréversibilité n'existe pas, à fortiori quand la société civile n'est encore qu'à l'état embryonnaire comme c'est le cas pour l'Algérie.

Ces précisions faites, notons que le départ de l'Islamisme fut communautaire, l'arrivée est sociétale, en l'occurrence organisationnelle et institutionnelle. Le départ fut religieux, plus, sacré ; l'arrivée est politico-idéologique, donc profane. La politique a effectivement transformé la religion en son instrument, en son mobile et les Croyants en ses acteurs, en ses militants, mieux en ses partisans au sens étymologique du mot. La religion en sort, on ne peut mieux, sécularisée, voire profanée car politisée.

---

[1] G. Balandier définit la modernité comme étant « *le mouvement, plus l'incertitude* »

Le magistrat égyptien, M.S. Al-Ashmawy l'a bien écrit : « *Dieu voulait que l'Islam fût une religion, mais les hommes ont voulu en faire une politique* »[1].

Le glissement du Mouvement religieux vers l'institutionnalisation politique, aussi critiquable soit-il, est un effet inattendu et, sans doute, pervers aux yeux des pionniers de l'Islamisme. Toutefois il exprime le cas le plus favorable.

b- L'Islamisme armé

Dans le cas pire, l'Islamisme s'émiette avant de se cristalliser en groupes, en groupuscules et en hordes aboutissant au bout du compte à la division des Croyants, précisément, à la division armée des Croyants. Désormais, au sein même de la communauté se font face ; une majorité silencieuse paisible et une minorité belliciste, agressive et guerrière qui s'assimile aux combattants de la foi, aux « *Moudjahidines* ». Plus encore, devant l'insécurité croissante, la majorité pacifiste se subdivise en deux groupes ; le premier allant des Fatalistes aux Imprudents en passant par les Résignés qui remettent leur sort au destin, au *Mektoub*, et à la Providence, si l'on ose dire et ; le deuxième groupe allant des Avisés aux Prudents en passant par les Prévoyants qui s'autodéfendent en prenant les armes à l'instar des paysans isolés, des hauts fonctionnaires plus ou moins menacés, des Patriotes et autres GLD.

Par ailleurs, dans l'autre camp, au sein même de la minorité combattante apparaissent très tôt des schismes et des scissions qui finissent par l'érection de bandes armées irréductiblement opposées que sont l'A.I.S, le GIA, le MIA et autres groupuscules et *Katibates* de la mort.

Bref, là aussi, encore davantage, le départ fut communautaire, l'arrivée est la division, la conflictualité, la dissension et l'affrontement. Le

[1] M.S. Al-Ashmawy, 1989, L'islam politique, Op. Cit. P.11

départ fut religieux, mieux sacré puisqu'il s'agit de la guerre sainte, le *Djihad*, nous dit-on ; l'arrivée n'en est pas moins la violence, la barbarie et le terrorisme. Manifestement, Pascal a *pensé* juste lorsqu'il écrit que « *L'homme n'est ni ange ni bête. Le malheur veut que celui qui veut faire l'ange fait la bête* »[1]. Ce n'est pas tout ; en effet, il serait naïf d'en rester là, et d'oublier que les divisions politiques et sécuritaires sont relayées par deux autres divisions non moins profondes, distinctives et discriminatoires : une division cultuelle et une division culturelle.

c - La division cultuelle des Algériens

La division cultuelle se manifeste à partir de l'attitude adoptée par les Algériens vis à vis des rites religieux.

Dans un passé récent, la pratique cultuelle était une affaire privée du croyant même, et à laquelle personne d'autre ne prêtait attention. Avec la montée de l'Islamisme, cette pratique devient subitement l'objet d'un regard collectif plus ou moins fureteur. Et c'est à partir de ce regard inquisiteur (entendez inquisiteur de la foi) qu'est opérée une discrimination entre l'Algérien qui observe le rituel religieux et celui qui ne l'observe pas ; au détriment bien sûr de ce dernier. L'indicateur majeur de démarcation entre l'un et l'autre étant constitué incontestablement par l'observance du rituel de la Prière (*Salat*) pour les hommes et le port du voile (*Hijab*) pour les femmes. Une de nos enquêtés raconte que sa voisine de l'étage d'en bas est monté lui reprocher d'avoir laisser tomber de l'eau sur son linge en lui précisant que dans sa famille on fait la prière ; allusion est faite à la famille d'en haut qui elle n'observe pas le rituel (enseignante, 35 ans).

Dans un tel contexte, pour échapper à une stigmatisation collective certaine, infamante aussi, même ceux des Algériens et des Algériennes qui ne sont pas portés par eux-mêmes à observer les rites s'y mettent ; d'où

[1] B. Pascal, 1964, Pensées. Ed. Garnier. Paris. P. 164.

la généralisation cultuelle. Notre enquêté disait « *Je me suis décidé à observer le rituel de la prière pour mettre un terme aux agissements de ces vauriens qui croyaient avoir un ascendant sur moi du fait qu'ils faisaient la prière et moi non* » (Boucher, 56ans).

Il va sans dire que le respect quasi-forcé des rituels et la *démocratisation cultuelle* qui s'ensuit ont un prix : la banalisation de la religiosité et partant l'incrédibilité et la suspicion plus ou moins tacites qui frappent toute forme de ritualité, fut-elle sincère. Le cas du Pèlerinage à la Mecque (*Hadj*) et le port du voile (*hijab*) en sont exemplaires à cet ègard, mais les autres rites tels que *Salat* ou encore *Aîd El Adha* ne sont pas mieux lotis, comme nous le verrons plus loin.

A un autre niveau, l'invariabilité, l'uniformité et, si l'on peut dire, l'inamovibilité du rituel de la Prière elles-mêmes sont remises en cause. En effet, désormais les lieux du culte que sont les mosquées se différencient et se distinguent selon le type de fidèles qu'elles abritent. Certaines mosquées sont fréquentées quasi-exclusivement par des fidèles conformistes, quiétistes, souvent âgés; alors que d'autres le sont par des fidèles plutôt rénovateurs, protestataires, agités, voire dissidents, jeunes le plus souvent. C'est ce qui laisse penser que cette division cultuelle est, en fait, surdéterminée par un conflit de générations larvé.

La religiosité pratiquée sur ce mode là n'est pas sans rappeler, toutes proportions gardées, les « *actions rituelles* » imposées par les Conquistadores européens aux Indiens qui à leur tour « *les subvertissent non en les rejetant ou en les changeant, mais par leur manières de les utiliser à des fins et en fonctions de références étrangères au système qu'ils ne pouvaient fuir* »[1] .

[1] M. De Certeau, 1984, L'écriture de l'histoire. Ed. Gallimard. Paris. P. XXXVIII.

Quoi qu'il en soit, la Demeure de Dieu (*Beit Allah*), c'est à dire la mosquée, censée être un lieu de recueillement, d'unification et de rassemblement de tous les croyants devient insidieusement le moyen de démarcation et de segmentation idéologique, culturelle et générationnelle de ces mêmes croyants.

Force est donc de constater que le consensus des Algériens autour du rituel religieux est désormais rompu et que la religion est dévoyée de sa fonction unificatrice et intégrative. La crainte que « *l'intervention du religieux dans le politique ne favorise pas le consensus social mais risque de rompre le consensus religieux lui-même* », évoquée par le politologue syrien B. Ghalioun[1] s'avère fondée, en fin de compte.

d - La division culturelle des Algériens

La division culturelle se manifeste dans les pratiques quotidiennes des Algériens.

Avant l'apparition de l'islamisme, les Algériens affichaient *grosso modo* le même mode de vie, les mêmes pratiques culturelles. On célébrait de la même façon les festivités de mariage, de circoncision, etc. De même, qu'on observait pareillement les cérémonies funéraires et autres deuils. Si distinctions il y avait, elles étaient dues à la différence de fortune (riches/pauvres) ou de lieu d'habitation (ville/campagne) ou encore aux spécificités culturelles régionales (Nord/Sud, Est/Ouest ; c'est à dire entre Chaouis, Sahraouis, Kabyles...).

Aujourd'hui, s'y ajoute la distinction entre les Croyants qui s'estiment être les dépositaires attitrés de l'orthodoxie culturelle arabo-islamique et les Autres, stigmatisés à plusieurs niveaux : Au niveau vestimentaire, les Premiers affichent de manière plus ou moins ostentatoire un look islamique (*Kamis* et barbe pour les hommes, *hijab* pour les

[1] B. Ghalioun, 1997, Islam et politique. Ed. Casbah. Alger. P. 221.

femmes), faisant des Autres des *Mutabarridjate*, pour les femmes du moins. Au niveau de l'expression linguistique, les premiers sont en quête de la pureté de la langue arabe, ce qui ne manque de les opposer aux Autres, qualifiés cette fois de *Hizb França*. Au niveau de la pensée, l'unicité est de rigueur parmi les adeptes de la culture religieuse; aussi, se poser en libre-penseur, c'est s'exposer à être traité de Laico-occidentalisé ou de Laico-assimilationniste voire de *Taghût*.

Un inventaire exhaustif des distinctions culturelles se révèle impossible. Ce que l'on peut dire, c'est qu'elles donnent lieu aux anathèmes et aux qualificatifs les plus dépréciatifs et les plus dégradants, de part et d'autre d'ailleurs.

En dernier ressort, l'orientation culturelle islamiste a donné lieu plutôt à un prosélytisme religieux qui, au lieu d'aboutir à l'uniformité espérée, a laissé place aux distinctions culturelles les plus diverses, manifestes au niveau vestimentaire, linguistique et intergénérationnel. Bref, là aussi, la communauté et l'harmonie recherchées s'avèrent introuvables.

Au total, force est de remarquer que l'islamisme est communautaire à son point de départ, mais individualisant à son point d'aboutissement. Ce constat est confirmé dans la suite de notre analyse.

e - L'esseulement des Algériens

Il a été beaucoup parlé, et à juste titre, de l'ostracisme qui a frappé l'Algérie et de son isolement du concert des Nations au cours des deux dernières décennies ; c'est même le leitmotiv du Président de la République A. Bouteflika. Ça, c'est au niveau international. Au niveau macrosociologique, nous avons relevé le renforcement des divisions sociales et l'apparition de nouveaux clivages au sein de la société algérienne.

Cependant ce qui n'est pas dit, si ce n'est dans les cafés, c'est la singularisation croissante des trajectoires individuelles des Algériens. En effet au niveau microsociologique, c'est à dire en aval de leurs différenciations sociales, les Algériens ont tendance à s'esseuler, à s'isoler des leurs, dans leur pays même. Tout ce que l'on peut dire et écrire des conséquences sociales de cette période d'insécurité et de terrorisme restera en deçà de la réalité du traumatisme vécu par les Algériens, et nous avons peine à imaginer les ravages causés par la période visée sur le lien social en Algérie. Les relations interindividuelles furent mises à rude épreuve et cela à plusieurs niveaux. Des milliers de familles furent contraintes de quitter leur campagne natale et les leurs pour rejoindre villes et villages moins insécurisés. Que l'on songe, un instant, à l'isolement que vivent ces familles *déportées* en ville et *dépaysannisées* malgré elles ! (En effet, il semble que 1,5 millions de personnes furent contraintes de quitter hameaux et villages pour les villes. Reprenant les chiffres du dernier recensement (*RGPH 1998*), Le Journal *El Watan* souligne que désormais prés de 60% des Algériens vivent en ville, soit environ 6 Algériens sur 10, alors qu'une dizaine d'années plus tôt, ils n'étaient que 4 sur 10. La population urbaine s'est donc multipliée par 2,5 entre 1977 et 1998[1].

Dans les villes même, les Algériens furent (sont) sommés de se déterminer face à l'événement, en fait, face à l'adversité. Ce faisant, il leur fut donné toute latitude de découvrir et de connaître de plus prés leurs proches, amis, collègues, voisins, etc. Ils virent alors se déployer sous leurs yeux, peu de vertu et beaucoup de faiblesses humaines, en fait, le vice dans toutes ses déclinaisons : lâcheté des uns, trahison des autres, compromission et versatilité d'autres encore, etc. Ne pouvait s'en suivre, évidemment, que déception, désillusion, ressentiment et autres animosités des uns envers les autres. C'est à un déchirement fratricide sans précédent

[1] Voir le journal, *Le Quotidien d'Oran* du 24/01/2004.

que furent conviés les Algériens ; l'épreuve leur imposa une révision douloureuse de leurs rapports interindividuels. La diversité relationnelle des Algériens s'affaiblit ; ils adoptent une conception minimaliste des relations sociales, la tactique d'évitement faisant partie d'une stratégie de (sur)vie en raison de la méfiance généralisée, du repli sur soi et du chacun pour soi, à fortiori quand il s'agit d'intérêts. La formule voltairienne « *il faut cultiver notre jardin* » n'a nulle part été aussi vraie. Bref, l'individualisme est plus que jamais à l'ordre du jour, le délitement du lien social est manifeste. La formule: « *l'enfer, c'est les autres* » de Sartre résumerait assez bien la situation.

On aura remarqué qu'il a été question de l'Algérien tantôt s'intéressant aux autres, tantôt s'individualisant ; c'est contradictoire, cela est certain. Toutefois, la contradiction n'est pas dans le propos, elle est plutôt imputable à l'*ambivalence* qui caractérise le personnage qu'est l'Algérien, maintes fois signalée par les psychosociologues du cru, à l'instar de N. Toualbi (1984) et B. M Thaâlbi (2000)[1].

f - Une « *progression inféconde* »

Au total, aux clivages socioéconomiques habituels et aux disparités culturelles régionales séculières, l'islamisme adjoindra donc des divisions et des cloisonnements inédits pour les Algériens. En effet, l'Algérie que l'islamisme se voulait une communauté, une *Umma* unie, consensuelle et cohésive s'est révélée au mieux une société, une société sans plus, devrait-on ajouter; c'est-à-dire une société au sens sociologique du terme (Cf, B. Mezouar, 2002). Une société certes musulmane, mais fragmentée, divisée politiquement, militairement, cultuellement et culturellement et dont les

[1] N. Toualbi, 1984, Religion, rites et mutations. Ed. Enal. Alger. & B.M. Thaalbi, 2000, L'identité au Maghreb. Ed. Casbah. Alger.
Il faut dire que cette ambivalence n'est pas le propre des Algériens puisqu'elle semble tout aussi présente chez nos voisins Marocains, selon l'anthropologue Cl. Geertz qui écrit à ce propos « *Pour individualistes, délibérés même, que soient en fait les Marocains, leur identité est un attribut qu'ils empruntent à leur cadre* » in Savoir local, savoir global, 1986. Ed. PUF. Paris. P.86.

membres s'individualisent chaque jour un peu plus. L'union communautaire recherchée par l'islamisme semble faire plutôt place à un agrégat d'individus algériens prospectant un *modus vivendi*, en quête d'une coexistence minimale, d'un SMIC de sociabilité, pourrait-on dire. Ils sont mis en demeure d'envisager leurs rapports mutuels d'un regard lucide, loin des chimères de cette fraternité islamique rêvée mais inaccessible. L'an 2003 aura été, semble-t-il, « *l'année de l'après guerre civile...* [où] *les Algériens sont majoritairement tournés vers autre chose...*», écrit *Le Quotidien d'Oran* du 25.12.2003.

Tout indique, en effet, que la société algérienne est entrain de prendre la mesure du décalage entre l'Idéel et le Réel, entre un idéal communautaire impossible à atteindre et le lien social réel, vécu. Est-ce à dire que l'Algérien ne tardera plus longtemps à répliquer comme A. Gide: «*Tant pis !...Je préfère me dire que ce qui n'est pas, c'est ce qui ne pouvait pas être*» ? Même si ces dernières formulations expriment des convictions qui n'ont pas la rigueur des arguments scientifiques, il n'en demeure pas moins que le projet islamiste a bel et bien favorisé, sinon, provoqué l'émergence des divisions sociales, exacerbé l'individualisme et engendré finalement la désillusion partagée, présage d'un devenir fondamentalement différent de l'idyllisme promis initialement à cor et à cri. Partant de là, on ne peut que se résoudre à penser que l'individualisation de l'homme algérien et la sociation du pays tant recherchées par le projet nationaliste semblent paradoxalement se réaliser sous la houlette de l'Islamisme, à son insu, derrière son dos, si l'on ose dire. Car à y bien regarder, hormis la division sur le plan sécuritaire qui est (fut) spécifique à l'Algérie -forcément passagère- et dont les Algériens en subirent les conséquences les plus dramatiques ; les divisions politiques, les clivages idéologiques, la divergences des intérêts, la pluralité culturelle, la diversité religieuse voire cultuelle soldés par l'individualisme des personnes sont, en fait, le lot

commun de toutes les sociétés, les sociétés modernes en premier. Cependant, dans ces contextes là, les distinctions sociales sont canalisées, domestiquées, mieux, elles sont valorisées et mises à contribution au bien commun de la société tout entière. Les Occidentaux arrivent, en effet, à vivre les différences sans renoncer au partage d'un substrat commun en stimulant ce qui les rassemble par delà de ce qui les différencie. La stratification sociale et le cosmopolitisme des sociétés occidentales avec leur cortège de distinctions raciales, linguistiques, religieuses, politiques, etc., notamment aux Etats-Unis, au Canada et en France, le montrent amplement. Moyennant donc un mode d'articulation et de régulation particulier du lien social, les différenciations et les distinctions sociales deviennent un ferment de la sociation, une source de richesse et un facteur de progrès et de modernité. Le sont elles toujours et partout ?

S'agissant de l'Algérie, force est de reconnaître que les divisions actuelles de la société ont du mal à revêtir la dimension novatrice, progressiste qui est naturellement la leur du fait qu'elles sont aux antipodes même du projet annoncé; à savoir celui de la refondation du lien social sur une base communautaire, unitaire et consensuelle. Les différenciations sociales en constituent donc un effet inattendu et pour le moins non souhaité. Il s'ensuit donc qu'au lieu d'être acceptées, valorisées, régulées et positivées, elles sont plutôt perçues et vécues par la quasi-totalité des Algériens, les islamistes et assimilés en premier, sous le mode de l'échec, précisément comme désunion, comme sédition et discorde, bref comme *Fitna*, difficile à transcender, à digérer.

Partant de cette caractérisation négative du lien social largement partagée, on admettra sans peine que l'individualisation des Algériens et la sociation du pays provoquées et/ou amplifiées par l'islamisme, pour réelles qu'elles soient, ne sont pas assumés, ne se muent pas (pas encore)

en réorganisation et en restructuration sociales, mais demeurent néanmoins une altération profonde des structures traditionnelles de la société algérienne et un ébranlement sans précédent de l'ordre éthique, anthropologique et politique ancien. Il est donc permis de penser qu'on est au seuil de la *mobilisation sociale* au sens de Karl Deutsch, c'est-à-dire d'un « *processus par lequel les principaux ensembles d'engagements économiques, sociaux et psychologiques* sont brisés *et les individus deviennent disponibles pour de nouveaux modèles de socialisation et de comportement* »[1], c'est-à-dire d'un nouveau lien social.

Autrement dit, bien que s'annonçant communautaire et s'efforçant d'être le gardien patenté de l'identité, de la tradition et de l'authenticité, le projet islamiste n'en est pas moins la cause directe de l'effondrement des derniers remparts qui *protégeaient* l'Algérie de la modernité, avec ses bons et mauvais côtés, bien évidemment. Celle-ci est plus que jamais d'actualité : la précarité, l'exclusion, la mendicité, la criminalité et les autres formes d'anomie sociale qui font déjà saillie en sont les signes avant-coureurs. Phénomènes sociaux dysfonctionnels qui, rappelons le, ont marqué brutalement et durablement le processus de modernisation de l'Europe (Cf. les *classes dangereuses* évoquées plus haut).

Le projet islamiste est à l'origine d'un construit social *en soi*, diraient les philosophes, et non d'une configuration sociétale, comme diraient les sociologues face à un changement social concret et effectif du lien social. A ce titre, on peut dire pour parodier une formule rendue célèbre, que l'islamisme est cette fois-ci bel et bien à l'origine d'une progression, mais d'une *progression inféconde*. Empressons nous d'ajouter tout de suite que, parler à cet endroit de progression, même inféconde ou infécondée (ce qui serait peut être plus juste), paraît inconvenant, choquant même. En fait, le

[1] Voir J. Leca, 1994, Op. Cit. P. 85 (note infrapaginale).

propos n'a de sens que dans le contexte qui est le sien, c'est-à-dire en référence à ce qui a été développé plus haut.

Ce qui est certain c'est que dans sa volonté de reconstruction du lien social sur la base des rapports religieux, l'Islamisme algérien voulait faire l'impasse sur le temporel et l'historicité au nom du spirituel et de l'éternel, or voilà que le séculier et l'histoire prennent leur revanche en s'en accaparant. Comme le soutient fort justement, mais dans un autre contexte, M. Gauchet, «*C'est* [effectivement] *de l'intérieur du religieux qu'on est passé hors de la détermination religieuse, la grandeur de Dieu engendrant la liberté de l'homme* »[1], en l'espèce la liberté du Croyant de s'affranchir, voire de contrevenir aux préceptes islamiques-mêmes. Observons, pour notre part, l'extraordinaire inversion des choses !

En fait, et à bien y réfléchir, ce n'est pas la première fois que la religion est transformée en son contraire et, de surcroît, par ses propres fidèles. Pour l'exemple, l'histoire nous apprend que dans l'Europe renaissante et prérévolutionnaire, l'éthique protestante puritaine et ascétique, prévue initialement comme spiritualité et renoncement, s'est transformée sournoisement avec le Calvinisme et ses épigones en incitation à l'enrichissement des Protestants et un moyen de capitalisation dans les pays occidentaux, nordiques notamment. La démonstration magistrale en fut donnée au début du XXème siècle par le grand sociologue allemand M. Weber dans son ouvrage célèbre : *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme.*

L'Islamisme est donc bel et bien une entité trans-historique - comme l'indique le suffixe *isme* attaché au mot - une idéologie, c'est à dire une construction *moderne* et largement stratégique qui émergea suite aux

[1] M. Gauchet, 1995, Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion. Ed. Cérés. Tunis. P. 97

transformations qu'a connu la société algérienne et la formation certes inachevée d'un nouveau lien social.

En somme, ce qui est certain c'est que la tentative de refondation du lien social en Algérie sur la base des rapports religieux s'avéra un échec cinglant. La Communauté des Croyants, est tout compte fait, une supercherie, au mieux un simple mirage, une utopie…religieuse. En effet, avant d'avoir pu *s'ossifier*, la Communauté a fondu comme neige au soleil. A la passion succéda le désenchantement et à la Cité Idéale succéda la cité réelle; comme quoi n'est pas traditionaliste qui veut.

Cela dit, avant d'avoir eu le temps de faire l'éloge funèbre de la Communauté des Croyants rêvée par l'Islamisme, l'Algérie est déjà confrontée à un autre Mouvement identitaire, le *'Archisme*.

II- Le 'Archisme

En effet, trois décennies plus tard, dans les années 2000, c'est le *'Archisme* qui fait son apparition en Kabylie ; *'Archisme* qui, lui aussi, semble afficher la volonté de réactiver les liens communautaires, les liens traditionnels locaux tissés sur une base ethnico-linguistique.

1– Le projet *'Archiste*

Toutes proportions gardées, et en forçant les choses quelque peu, l'activisme *'Archiste* semble rappeler la *'Açabia* dont parlait le grand penseur Ibn Khaldoun au XIVème siècle à propos des tribus maghrébines qui, armées d'un esprit de corps solide, partaient périodiquement à l'assaut de la Capitale en vue de la conquête du pouvoir central, du *Mulk*, dit-il.

Bien qu'ils diffèrent à maints égards, s'opposent même, l'établissement d'un parallèle entre l'Islamisme et le *'Archisme* n'est pas sans intérêt heuristique. En effet le *'Archisme* lui aussi semble aspirer à rebâtir le lien social sur une base autre que celle du nationalisme, voire du

national. Islamisme et *'Archisme* semblent, l'un et l'autre, porter et soutenir un projet traditionaliste, communautaire, mieux, identitaire qui refuse de subir passivement le projet nationaliste à prétention acculturative et hégémonique.

Plus singulièrement, le *'Archisme* semble se mobiliser pour une communauté éthnico-linguistique, précisément *amazighe* localisée forcément en Kabylie. Il est vu comme étant du régionalisme, du provincialisme, du localisme ou encore du *berbérisme*, comme diraient ses adversaires politiques. Ainsi, en prônant le particularisme ethnico-linguistique, le *'Archocentrisme*, si l'on peut dire, le *'Archisme* remet en cause, de fait, l'Etat centralisateur et jacobin, s'oppose du même coup à la détermination étatique d'asseoir et d'affermir un autre trait majeur de l'unification nationale, à savoir l'utilisation de l'Arabe comme langue nationale, officielle, unique et exclusive[1].

En somme, en mettant en avant l'Amazighité, le *'Archisme* semble opter pour un projet de communauté subnationale, infranationale.

En d'autres termes, le projet Islamiste de Communauté des Croyants est supranational ; tandis que le projet *'Archiste* de Communauté ethnico-liguistique est infranational. Or, projet de communauté supranationale et projet de communauté infranationale ne vont pas dans le sens de la réalisation du projet nationaliste qui, lui, est à la recherche de l'édification d'une communauté nationale ou en termes plus officiels, d'une Collectivité Nationale. Les deux projets convergent donc dans leur opposition à la détermination nationaliste de construction et d'affermissement de l'Etat-Nation.

[1] Dans un autre contexte et à titre comparatif, rappelons que l'Etat français généralisa l'utilisation de la langue française au milieu du XVIème siècle par l'Edit de Villeret Cotterêt (1539), mettant ainsi fin et de manière autoritaire aux parlers locaux.

Contrairement à l'universalisme islamiste, en se réclamant des *'Arouch*, donc du local, les *'Archistes* se situent en deçà de la Nation, c'est-à-dire en dessous. En clair, les *'Arouch*, se veulent une communauté en aval de la Nation.

Ce qui est incontestable, c'est que le projet nationaliste se trouve débordé cette fois-ci par un autre projet parallèle, alternatif, concurrent et manifestement tout aussi exclusif ; le projet *Archiste*. En fait et pour tout dire, l'autorité institutionnalisée est doublée cette fois-ci par sa gauche, précisément par le contre-projet de restauration de la Communauté ethnico-linguistique que sont les *'Arouch*.

Si comme nous l'avons vu, les Islamistes optent pour un retour aux *Sources*; pour les *'Archistes*, il y a volonté, non moins manifeste, de retour aux *Origines* c'est à dire au *Tamazight* et plus globalement à la culture ancestrale, à l'*Amazighité*. Ici, il y a appel à la restauration des *'Arouch* originels non moins enjolivés et mythifiés.

L'Appel *'Archiste* lui aussi semble tourner résolument le dos aux contingences du temps présent tant dans sa dimension internationale que dans sa dimension nationale. La tendance actuelle au regroupement des nations les plus distinctes ethniquement et culturellement en un seul Etat, à l'instar de l'Union Européenne, est éludée voire allégrement ignorée. L'histoire de l'Algérie et les brassages ethniques, linguistiques et culturelles qui ont façonnés l'Algérie nouvelle semble subir le même déni.

A nouveau donc, c'est au nom de l'authenticité, du communautaire et finalement de l'identitaire que le Mouvement *'Archiste* conteste séparément, tour à tour d'une part, l'Islam central, centralisé et centralisateur, d'autre part, la Souveraineté républicaine jacobine et enfin l'Individualisation de l'homme algérien et la sociation du pays.

L'opposition des deux Mouvements identitaires (isl arch) avec la même détermination,au projet nationaliste se fait apparemment avec une égale détermination (manifestations populaires à cor et à cri, tantôt pacifiques, tantôt violentes). Ils semblent rencontrer la même fin de non-recevoir de la part de l'Etat nationaliste (réactions politiques tantôt pacifiques, tantôt violentes).

A nouveau donc au lieu de voir émerger la Nation dans sa centralité, dans sa totalité, dans sa globalité et son abstraction, on voit resurgir plutôt des communautés périphériques dans leur fractionnisme, dans leur particularisme et leur concrétion.

Au lieu de voir émerger la société dans sa modernité, dans sa nouveauté, suivant les termes de la Charte nationale, on voit réapparaître plutôt la communauté dans sa traditionalité, dans son identité et, en l'espèce, dans son anachronisme.

Enfin, au lieu de voir émerger l' homme nouveau dans son individualité, dans son abstraction, dans son anonymat et finalement dans son impersonnalité, c'est l'homme concret, l'homme vivant, l'homme réel, c'est à dire le membre de la communauté, qui semble refaire surface.

Bref, au lieu d'entrer dans la modernité et dans la société nouvelle sous l'effet du nationalisme, l'Algérie semble revenir à la tradition et à la communauté ancienne sous l'effet de l'identitaire.

Cette évolution renverse les perspectives et semble donner raison au nationaliste déchu, l'historien M.Harbi, quand il écrit que « *le nationalisme est porteur d'un projet de communauté et non d'un projet de société* »[1]. Quoi qu'il en soit, le processus d'individualisation de l'homme algérien semble dévoyé. Le revers du projet nationaliste est patent.

---

[1] M. Harbi, 1992, L'Algérie et son destin. Ed. Arcantaire. Paris. P. 36.

L'émergence du contre-projet identitaire tant dans sa variante islamiste que *'Archiste* témoigne, donc, de la réalité de l'échec du projet nationaliste. Cependant un retour plus attentif sur les traces des premiers pas du *'Archisme* suffit pour nous convaincre que le contre-projet est davantage une forme de contestation politique qu'une réelle volonté de rétablissement d'un lien social basé sur des rapports lignagers.

2- Retour sur le *'Archisme*

C'est, sans doute, faire fausse route que de prendre au pied de la lettre les assertions du type de celles de l'appel *'Archiste* au retour à la Communauté éthnico-linguistique, c'est à dire aux *'Arouch*. En effet, en dépit des apparences, des revendications tonitruantes et aussi, malheureusement, des dérives tragiques, le contre-projet identitaire finit par s'inscrire dans la conjoncture institutionnelle, sociétale et ultimement dans la modernité.

De par son caractère récent, le *'Archisme* n'a pas encore dégagé suffisamment d'éléments empiriques et sociologiques pour autoriser une démonstration équivalente à celle faite pour le cas de l'Islamisme. En effet, c'est seulement à partir du mois d'avril 2001 qu'a commencé le Mouvement *'Archiste* à se former et à s'organiser, et ce, suite aux émeutes de Kabylie où des affrontements opposèrent les jeunes aux forces de l'ordre. Au-delà de l'aspect dramatique de ces évènements, toujours en cours, soulignons le fait symptomatique que le *'Archisme* a vu le jour, à l'occasion de la célébration de l'anniversaire du *Printemps berbère* de 1980 où fût réclamée, plus singulièrement, la reconnaissance de la particularité culturelle de la Kabylie. C'est dire que, aujourd'hui comme hier, c'est l'identitaire qui semble à l'ordre du jour.

Une foule de faits invite effectivement à une interprétation identitaire du *'Archisme*.

-D'abord, il n'est pas indifférent que la région contestataire soit précisément la Kabylie. Celle-ci, est considérée depuis toujours, à tort ou à raison, culturellement voire ethniquement distincte des autres régions d'Algérie. L'identification souvent délibérée et parfois généralisée entre berbérophonie et berbérité y est certainement pour beaucoup[1].

-Ensuite, par certains côtés, la contestation est spécifique en ce sens qu'elle est alimentée par une revendication du particularisme linguistique, en l'occurrence, celle de la reconnaissance du *Tamazight* comme langue nationale et officielle .

-Enfin, l'exhumation des vieilles lunes tribalistes, le '*Arch* (la tribu) comme mode d'organisation privilégié par le Mouvement rappelle curieusement l'ordre communautaire et le tribalisme que connaissait l'Algérie ancestrale.

Ces faits et d'autres encore plus anachroniques, relevés tout récemment par un observateur du cru, le sociologue kabyle M.B. Salhi[2], et qu'il qualifie de « *pesanteurs communautaires*», autorisent-ils à conclure à la résurgence d'une communauté éthnico-linguistique ?

Dans le sillage d'observateurs intéressés ou directement concernés, qui voient déjà à l'œuvre l'ethnique et le nationalitaire, le Parlement européen s'est empressé d'adopter au printemps 2001 une Résolution où il est question des droits du « *peuple berbère* ».

En fait, un regard plus attentif plaide pour la prise en compte du Mouvement *'Archiste* dans toutes ses dimensions, dans ses diverses manifestations et incohérences, bref dans son entière complexité.

---

[1] Paradoxalement l'amalgame entre les populations qui s'expriment encore en langue kabyle et les populations d'origine berbère est savamment entretenu aussi bien par les berbérophones que par une bonne partie des Algériens arabophones. Pourtant l'histoire de l'Algérie la plus élémentaire montre à l'évidence que cette appréciation est une ineptie.

[2] M.B. Salhi, 2002, « « *Le local en contestation : citoyenneté en construction. Le cas de la Kabylie* » in Insaniyat, N°16, Janvier-Avril, CRASC, Oran.

A ce propos rappelons auparavant les réserves que suscite l'ethnicité chez les observateurs, à l'instar d' I. Besson qui écrit pour sa part que « *L'ethnicité est une transformation de l'identité en instrument politique par un processus que nous appellerons stratégie identitaire. Cette stratégie est la volonté explicitement exprimée d'un entrepreneur politique de puiser dans le capital disponible de signes, de marqueurs identitaires pour activer une identité latente, la transformer en ethnicité et la projeter comme instrument dans le champ politique* »[1].

En effet, la revendication politique, notamment, celle d'un Etat de droit n'est nullement absente des préoccupations des *'Archistes* comme en témoigne le document dit *Plate-forme d'El Kseur*[2], élaboré au mois de juin 2001 par les représentants de la région contestataire et ce suite à la révolte populaire du mois d'avril de la même année.

---

[1] Cité par M. Harbi, 1992, Op. Cit. P. 76.

[2] Nous, représentants des wilayas de Tizi-Ouzou, Bgayet, Bouira, Boumerdes, Sétif, Bordj Bouareridj, Alger et le Comité collectif des Universités d'Alger, réunis ce jour 11 juin 2001 à la maison des jeunes Mouloud FERAOUN d'El Kseur (Bgayet), avons adopté la plate-forme commune suivante :

1 - Pour la prise en charge urgente par l'Etat de toutes les victimes blessées et familles des martyrs de la répression durant ces événements.

2 - Pour le jugement par les tribunaux civils de tous les auteurs, ordonnateurs et commanditaires des crimes et leur radiation des corps de sécurité et des fonctions publiques.

3 - Pour un statut de martyr à chaque victime de la dignité durant ces événements et la protection de tous les témoins du drame.

4 - Pour le départ immédiat des brigades de gendarmerie et des renforts des CRS.

5 - Pour l'annulation des poursuites judiciaires contre tous les manifestants ainsi que l'acquittement de ceux déjà jugés durant ces évènements.

6- Arrêt immédiat des expéditions punitives, des intimidations et des provocations contre la population

7- Dissolution des commissions d'enquête initiées par le pouvoir.

8- Satisfaction de la revendication amazighe dans toutes ses dimensions (identitaire, civilisationnelle, linguistique et culturelle) sans référendum et sans condition, et la consécration de tamazight en tant que langue nationale et officielle.

9- Pour un Etat garantissant tous les droits socio-économiques et toutes les libertés démocratiques.

10- Contre les politiques de sous-développement, de paupérisation et de clochardisation du peuple algérien.

11- La mise sous l'autorité effective des instances démocratiquement élues de toutes les fonctions exécutives de l'Etat ainsi que les corps de sécurité.

12- Pour un plan d'urgence socio-économique pour toute la région de Kabylie.

13- Contre tamheqranit (hogra) et toutes formes d'injustice et d'exclusion.

14- Pour un réaménagement au cas par cas des examens régionaux pour les élèves n'ayant pas pu les passer

15- Institution d'une allocation-chômage pour tout demandeur d'emploi à hauteur de 50 % du SNMG

Nous exigeons une réponse officielle, urgente et publique à cette plate-forme de revendications.

Le sociologue, L. Addi estime dans le journal *Le Matin* du 28 février 2002 que par « *l'affirmation de la primauté du politique sur le militaire, (...) la plate-forme d'El Kseur... renoue avec le souffle révolutionnaire de Novembre 1954 et du Congrès de la Soummam* ». Dans le même sens et comme l'ont relevé beaucoup d'observateurs, l'exigence identitaire de « *la reconnaissance de l'amazighité et la consécration du tamazight* » n'est que l'une des quinze revendications contenues dans la Plate-forme et, de surcroît, n'y figure qu'en huitième position. Pour le reste, les contestataires kabyles rejoignent les demandes politiques et socio-économiques formulées peu ou prou par tous les Algériens, comme par exemple celle de «*l'institution d'une allocation-chomage* ».

Par ailleurs, il y a lieu de tenir compte du fait que le soulèvement en Kabylie est essentiellement celui des jeunes kabyles qui, à l'instar du reste de la jeunesse algérienne, connaissent le chômage, l'exclusion et la mal vie, la *Hogra*, comme ils aiment dire. A un autre niveau, le recours à la formule d'organisation '*Arch* que d'aucuns trouvent, à juste titre, anachronique et surannée, il semble qu'elle fut adoptée par défaut, en raison de la compromission des partis politiques avec le *Pouvoir en place*, dit-on. D'ailleurs, comme pour montrer qu'il reste ancré dans la modernité ou à tout le moins de s'y réhabiliter, le Mouvement *'Archiste* se qualifie lui-même de « *Mouvement Citoyen* »[1]. C'est sans doute ce qui pousse le sociologue M.B. Salhi à voir dans l'activisme *'Archiste* plutôt « *la recherche d'autres façons de faire la politique* », non sans avoir constaté préalablement que « *dans les nouvelles conditions économiques et sociales, ce n'est pas forcément moins d'Etat qui est revendiqué mais, au contraire, plus d'Etat mais sous d'autres formes d'interventions* »[2].

---

[1] Cette appellation n'est pas sans rappeler celle du parti politique français, le Mouvement Républicain et Citoyen dirigé par l'ex socialiste J-P. Chevènement ; c'est dire toute la modernité des '*Arouch*.
[2] M.B. Salhi, 2002, Op. Cit. 94.

L'obtention par le Mouvement contestataire de l'extension de la mesure gouvernementale, faisant bénéficier les seuls lycéens kabyles de la deuxième session de l'examen du Baccalauréat 2001, à l'ensemble des lycéens d'Algérie est un acte révélateur des intentions citoyennes et nationalistes des *'Archistes*. Analyser donc le *'Archisme* en terme de régionalisme et de berbérisme est réducteur en ce sens que si particularisme il y a, il se situe beaucoup plus du côté de la province où s'origine et s'organise la contestation, à savoir la Kabylie, que du côté de la nature du pacte politique revendiqué et du lien social recherché.

Qu'en dépit de cela et de bien d'autres faits (revendications du rétablissement du congé hebdomadaire selon le *Week end* universel), les politiques se focalisent exclusivement sur la revendication identitaire et continuent de s'y *tromper* d'angle de mire c'est, tout compte fait, de bonne guerre.

En fait, il y a tout lieu de penser/croire que, dépouillé de ses atavismes et autres excès, le *'Archisme* est un mouvement de refus de la *lumpenmodernité* (B.Ghalioun) et non un mouvement de refus de la modernité au nom d'un retour à une hypothétique communauté ethnico-linguistique amazighe. Le spécialiste des questions identitaires en Afrique, J.F. Bayart écrit « *L'importance politique de l'ethnicité provient justement de ce qu'elle est un phénomène éminemment moderne, lié à l' 'Etat importé', et non un résidu ou une résurgence de la «culture traditionnelle* »[1]. Autrement dit, là aussi, la tentative de refondation du lien social sur la base des rapports ethniques s'est avérée une simple feinte et partant un échec.

[1] J.F. Bayart, 1996, L'illusion identitaire. Ed. Fayard. Paris. P. 44.

On l'aura remarqué; que le départ de la contestation soit islamiste ou '*Archiste*, l'arrivée est invariablement la recherche d'un lien social moderne.

Dans le cas de l'Islamisme, la modernité se manifeste, entre autres, par l'institutionnalisation politique, tandis que dans le cas du '*Archisme*, elle se manifeste, par delà la revendication identitaire, dans la recherche d'un Etat démocratique. C'est là une fatalité sociologique. Cela dit, il est évident que les *pesanteurs communautaires* de type islamiste ou '*Archiste*, qui sont bien réelles, alourdissent, surchargent, parasitent et finalement retardent les Mouvements contestataires dans leur quête de plus de modernité. De même qu'elles laissent croire à l'observateur inattentif la mise en branle de projets communautaires.

Nous venons de passer en revue de manière quelque peu rapide trois projets de refondation du lien social et partant de restructuration de la société algérienne. Ces expériences sont certes de valeur et d'importance inégales. L'expérience nationaliste est basée sur le socio-économique, l'expérience islamiste qui se voulait d'ordre religieux voire culturel et l'expérience '*Archiste* de nature ethnico-linguistique. Le premier projet aspirait manifestement à instaurer un lien social de type moderne, sans y parvenir d'ailleurs. Le second et le troisième, se voulant identitaire et traditionaliste n'en ont pas moins poussé vers l'instauration d'un lien social moderne ; à leur insu, cela est certain du moins pour l'islamisme. En fin de compte, par delà leurs divergences, ces projets partagent un dénominateur commun, celui de la recomposition du lien social sur une base nouvelle et moderne.

Cela dit, il y a lieu de relever l'énorme paradoxe relatif au cheminement suivi par l'Algérie indépendante. En effet, le projet nationaliste voulait moderniser la société en individualisant l'homme

algérien. Or, voilà que cette volonté d'instaurer un nouveau lien social par une rénovation tout azimut manifestée à grand bruit débouche, contre toute attente, sur le réveil identitaire, c'est à dire sur la réactivation des aspirations traditionalistes latentes. A son tour, le contre-projet identitaire aspire, lui aussi, à transformer l'Algérie par la re-traditionnalisation de la société, notamment par la réintégration de l'Algérien dans ce qu'il estime être le lien social naturel, c'est à dire la communauté. Or, voilà que le projet de communautarisation débouche, en fin de compte, sur la division de la société et sa segmentation.

En d'autres termes, par la redynamisation involontaire des velléités communautaires, le projet nationaliste semble avoir réalisé, au moins en partie, les objectifs auxquels allaient aboutir le contre-projet identitaire. En revanche, en divisant la société et en préfigurant l'individualisation de l'homme algérien, le contre-projet identitaire, lui, semble aller dans le sens de la concrétisation du programme nationaliste, au moins en partie. Ce qu'il faut bien souligner à ce niveau de l'analyse c'est que bien que diamétralement opposés, projet nationaliste et contre-projet identitaire, ont la particularité commune de voir se dérober constamment l'objectif à atteindre. Pire encore, ils aboutissent à chaque fois à l'effet contraire.

Cette situation pour le moins paradoxale voire invraisemblable est révélatrice d'un ensemble de dysfonctionnements politiques et sociaux aussi chroniques qu'inhibiteurs en Algérie. Elle témoigne tout d'abord de la récurrence de l'inadéquation entre projets et réalités. Elle montre ensuite pourquoi une fois devant des réalisations non souhaitées, donc des effets pervers; projet nationaliste et contre-projet identitaire se rétractent, désavouent et renient en quelque sorte leur produit, leur *progéniture* si l'on peut dire. Enfin elle explique comment projet nationaliste et contre-projet identitaire s'opposent et finalement se neutralisent mutuellement ; le

premier échouant lamentablement à refonder le lien social sur une base moderne, le deuxième n'aboutissant pas à restaurer le lien social traditionnel. Et c'est l'impasse.

La société profonde qu'est l'Algérie et les individus que sont les Algériens vivent sur un autre rythme et donnent au lien social d'autres fondements et une autre configuration. Loin de tout purisme, le lien social effectif se tisse à partir d'éléments empiriques disparates ou s'entremêlent le religieux et le profane avec des dominantes, comme nous essayons de le voir dans les développements qui suivent.

CHAPITRE II : LA GESTION DU RAPPORT RELIGIEUX/PROFANE PAR LES ALGERIENS

Dans le présent chapitre, nous essayons de suivre l'individu algérien dans sa vie quotidienne tant sociale que religieuse. Il s'agit en quelque sorte de le voir *en situation*. A cette fin, nous mobiliserons plus qu'ailleurs les données fournies par l'enquête.

En termes conceptuels, il s'agit d'évaluer le comportement de l'Algérien tant au niveau de la dimension rituelle qu'au niveau de la dimension conséquentielle de la religion.

L'une des règles que la sociologie moderne - la sociologie des organisations en l'occurrence - et l'histoire mettent en exergue et sur laquelle les spécialistes des sciences sociales sont quasi unanimes, c'est le fait que face à l'institution et à ses règles formelles, l'homme ne reste jamais passif. L'individu peut se montrer docile en manifestant sa sympathie, son attrait à l'égard de telle ou telle doctrine, idéologie ou vision du monde, cependant il n'a jamais ou rarement *la foi du charbonnier*, comme on dit communément. Il est plutôt acteur, voire stratège.

Le sociologue français F. Bourricaud, dans un article marquant[1] observe qu'il y a une différence entre la préférence pour une idéologie, l'adhésion affective ou même intellectuelle à celle-ci et le comportement dans la pratique. C'est toute la différence qu'il y a entre l'intellectuel, au sens d'engagé, et le néophyte.

Mieux, à la suite de la psychologie transactionnelle, l'anthropologue américain E. Hall va plus loin encore dans un entretien en soutenant que même la prise de conscience, aussi avérée soit elle, ne suffit pas toujours à

[1] F. Bourricaud, 1985, « *Heurts et malheurs de l'idéologie, les enjeux* » (E.U)

faire changer les comportements des gens et donc à asseoir un lien social conforme à cette même prise de conscience, c'est même le contraire qui est le plus courant[1].

C'est dire que l'intensification de la religiosité en Algérie que d'aucuns qualifient volontiers de *Sahwa*, n'est pas en mesure de transformer, à elle seule, le fidèle en musulman vertueux. Seule l'action continue - certains diraient la *praxis* - est à même de provoquer les changements au niveau de la dimension rituelle et de la dimension existentielle, c'est-à-dire des relations sociales.

L'islam comme institution religieuse subit les contingences du temps ; très souvent les individus le réinterprètent à leurs convenances personnelles. C'est dans cet esprit sans doute qu'il faut comprendre l'observation de F. Héran lorsqu'il écrit que : « *Toute institution est soumise à un travail incessant de démotivation et de remotivation, donnant lieu à des conflits d'interprétation* ».[2]

Section 1– L'observance de la dimension conséquentielle

Nous avons fait état de la mobilisation des Algériens pour la religiosité et la non moins mobilisation des élites religieuses pour l'instrumentalisation de l'islam. Il reste à présent la tâche ardue, celle d'évaluer les comportements sociaux des individus vivants et agissants, c'est-à-dire la nature et la qualité des relations sociales entre Algériens au quotidien.

---

[1] « *Une croyance implicite, répandue autant aux Etats-Unis qu'en Europe, veut que la prise de conscience amène le changement. Il se trouve, toutefois, que mes propres travaux ainsi que ceux du groupe de psychologues transactionnels (...) démontrent que la prise de conscience ne conduit au changement que dans des situations très particulières. Dans la situation la plus courante, c'est le comportement qui change, et, quand le comportement change, la perception change, alors il en résulte une prise de conscience. En d'autres termes, c'est exactement l'inverse de ce que nous pensons généralement.* » In Ouvrage Coll, 1981, La nouvelle communication. Ed. Seuil. Paris. P. 306.

[2] in Fridenson « *les organisations, un nouvel objet* » Annales ESC Nov-déc 1989, n°6, PP. 1461- 1477.

En effet, « *La société religieuse*, estime G. Lebras, *tend à régir la vie intellectuelle. Son idéal est d'interdire, voire de réprimer tout enseignement contraire au dogme et à la morale ; de modeler, de diriger les esprits. Rien de plus conforme à sa mission que le maintien d'une stricte orthodoxie* ». Il ajoute plus loin « *De toutes ces conceptions, l'étude est relativement aisée. Beaucoup plus délicate, l'étude des réalités. Dans quelle mesure la société profane agit-elle sur la société religieuse et vice versa* ? »[1] .

Formulée en termes opérationnels dans le cas qui nous occupe directement, la question se décline comme suit : Qu'en est-il du lien social en Algérie ? Ou en termes religieux, où en sont les *Mu'amalat* ? C'est-à-dire qu'en est-il de l'observance de la dimension conséquentielle de la religion.

La dimension conséquentielle ou existentielle est celle de la sphère de la vie temporelle et correspond à l'impact ou au non impact des préceptes religieux sur la vie sociale de tous et de tous les jours. Autrement dit, il s'agit à présent de verbaliser sur la nature du lien social en Algérie, sur son déploiement concret et son devenir.

Le processus d'individualisation de l'homme algérien engagé par l'Etat, dès les années 70, visait la formation d'un *homme nouveau* auquel devait correspondre une *société nouvelle*, avons-nous relevé. L'Etat affichait d'une part, la volonté d'individualiser les Algériens culturellement, socialement, économiquement et politiquement et d'autre part, l'ambition d'une (re)structuration sociale tout azimut par la sociation du pays. L'objectif final est la refondation du lien social sur une base moderne et sans doute consensuelle.

---

[1]G. Le Bras, 1968, « Problèmes de la sociologie des religions », in G. Gurvitch (S/D), Traité de sociologie. Tome 2. P. 85.

L'appel récurent au retour aux liens communautaires de la fin des années 80, et des années 2000 laisse penser que le lien social balance entre *sociation* et *communalisation*. Communalisation contre sociation, tels semblent être les termes du débat traduits dans un langage sociologique, allemand en l'occurrence (cf. F.Tönnies et M.Weber). L'enquête sur le terrain que nous avons menée laisse penser au contraire au déploiement d'une crise sociale qui se manifeste par la déliquescence du lien social en Algérie qu'on peut qualifier, en langage durkheimien, d' « *anomie*» sociale. Pour notre part nous la désignons, sans doute de manière quelque peu excessive, par le néologisme de horde(tation). Pour l'autre figure du lien social, nous optons pour le qualificatif de modernité non sans quelques hésitations, somme toute compréhensibles, tant la gangue qui l'empêche d'advenir à la transparence est opaque. Nous allons voir dans ce qui suit toute la complexité qu'il y a à donner une réponse tout à fait satisfaisante et définitive quant à la nature du lien social en Algérie.

I– Le sociétaire et le communautaire

Nous n'abordons pas ici les enjeux politiques du débat, nous essayons plutôt de recentrer l'intérêt concomitamment sur un plan théorique et sur le plan du vécu quotidien des Algériens. Pour ce faire, nous examinerons le lien social en Algérie et surtout la configuration qu'il donne à voir à l'observateur commun que sont nos sujets d'enquêtes et aussi au chercheur en sciences sociales.

Nous l'avons dit, l'Algérie a connu ces deux dernières décennies une réactivation certaine des liens communautaires, tantôt à caractère religieux avec le Mouvement Islamiste, tantôt à caractère ethnico-linguistique avec le Mouvement *'Archiste*. Le redéploiement continu et quasi-quotidien des relations familiales, d'amitié, et de voisinage, c'est à dire les rapports de parenté, ce qu'on appelle plus communément les connaissances

(*El 'Eurf*), n'est pas pour contrecarrer la tendance à l'organisation du *socius* autour des sociabilités primaires, traditionnelles et communautaires. Ces tentatives de résurgence communautaire ne vont pas sans remettre en cause les acquis du processus d'individualisation de l'homme algérien; résultat des efforts d'organisation, de modernisation et partant de sociation du pays, engagés par l'Etat depuis l'Indépendance et plus intensivement encore à partir des années 70.

Faut-il conclure pour autant que le lien social en Algérie est de nature religieuse, tant la communauté semble prendre la place de la société et les individus (re)devenir de plus en plus des personnes communautarisées? Qu'en est-il réellement?

Certains bons esprits et pas des moindres pensent que la communauté a supplanté la société. L'historien algérien M. Harbi inaugure la partie en notant que la velléité communautaire est inscrite au cœur même du nationalisme algérien lorsqu'il écrit que « *Le nationalisme est porteur d'un projet de communauté et non d'un projet de société.* »[1]. Il est vrai que les rapports religieux d'une part, ethnico-linguistiques d'autre part et plus généralement de parenté, semblent participer activement au projet communautaire et par voie de conséquence à l'accréditation de l'hypothèse avancée par notre historien dans son ouvrage publié en 1992, *L'Algérie et son destin* dont l'interrogation *croyants ou citoyens*, en guise de sous-titre, est elle-même révélatrice.

Les sociologues du cru emboîtent le pas à l'éminent historien sans hésitation et semblent même attacher à l'hypothèse communautaire une valeur prémonitoire de ce qui s'est passé récemment en Algérie et de ce qui s'y passe encore aujourd'hui.

---

[1] M. Harbi, 1992, Op. Cit. P. 36.

En effet, usant d'un style plutôt prudent, H. Remaoun observe en 1997 que parallèlement à la tendance moderniste de l'Etat, « *on s'évertue paradoxalement à cultiver un caractère communautaire et ethnico-religieux qui fondamentalement contrecarre le principe même de l'Etat territorial, le paradoxe provient en fait de ce que se sont les institutions de l'Etat qui favorisent un tel phénomène.*»[1].

Deux ans plus tard, L. Addi revient sur la question quasiment dans les mêmes termes en écrivant : « *D'un côté, les acteurs aspirent à former une nation régie par l'Etat de droit et, de l'autre, ils demeurent attachés à la socialité à contenu lignager. Le nationalisme d'où est issu l'Etat indépendant ayant échoué à fournir au lien social le support universel de la citoyenneté...*»[2]. Fort de la caution de l'historien et du sociologue, L. Addi poursuit, sur un ton encore plus affirmatif, en écrivant que : « *du point de vue sociologique, le terme société est inapproprié à l'Algérie, qui apparaît plutôt, on va le voir, comme un ensemble politique de communautés familiales, reliées par la solidarité mécanique au sens que Durkheim donne à ce concept* » (sic!)(Idem. p .9). Il ajoute beaucoup plus loin que : « *l'Algérie...se reproduit...plutôt comme un ensemble national de communautés familiales soudées par l'imaginaire généalogique...* » (re sic !)(Idem. P .190). En somme, pour notre auteur, comme nous l'avons déjà relevé plus haut, le lien social se fonde sur des relations de parenté. Autrement dit, l'Algérie n'est pas une société, mais un ensemble de communautés, bref une grande communauté, en quelque sorte une Méga-Communauté.

Si donc, comme le soutiennent ces auteurs, le lien social en Algérie est vraiment de type communautaire, on est contraint de conclure, ne serait-

---

[1] H. Remaoun, 1997, « *Ecole, histoire et enjeux institutionnels dans l'Algérie Indépendante* » in Ouvr. coll, Elites et questions identitaires. Ed. Casbah, Alger. P. 98.
[2] L. Addi, 1999, Les mutations de la société algérienne. Ed. La Découverte, Paris. P. 30.

ce que provisoirement, à l'inanité de la thèse sociétale qui considère l'Algérie comme société, soutenue par des esprits non moins avertis puisqu'il s'agit, entre autres, de M. Lacheraf qui déclara l'Algérie, *Nation et société*, dés les années 60, il est vrai, avec autant de talent littéraire que de ferveur nationaliste. Le non moins talentueux journaliste et écrivain français J. Lacouture abonde dans le même sens, allant jusqu'à trouver de la *cohérence* à la société algérienne en écrivant à propos du livre de M.Lacheraf qu'« *il intéresse tous ceux qui veulent connaître, non seulement la formation de la nation algérienne, mais son existence en tant que société cohérente.* » (Le Monde, juillet 1965)[1]. D'autres encore viendront plus tard conforter la thèse sociétale. Le lien social se déploierait selon des rapports de citoyenneté, comme nous l'avons développé plus haut.

Alors, l'Algérie est-elle communauté ou société ? La question ne relève pas de la simple rhétorique, comme on le verra plus loin.

Il est vrai que si l'on s'en tient aux données factuelles et aux réalités actuelles et non aux discours politiques et aux projets étatiques qui ont la particularité en Algérie d'être sans lendemain, force est d'admettre que le culturel, le social, le politique et l'économique ne semblent pas toujours aller dans le sens de l'intégration nationale, donc de la nation, ni dans le sens de l'émergence d'un lien social de type moderne et donc d'une société dans l'acception sociologique du terme. L'avènement d'une société civile autonome et active devient, dans ces conditions, encore plus improbable. C'est même le contraire qui semble poindre à l'horizon si l'on tient compte de la persistance des revendications identitaires et de la réactivation des rapports de parenté évoquées ci-dessus.

[1] Cité in M. Lacheraf, 1978, L'Algérie, nation et société. Ed. SNED (2° éd). Alger. En couverture.

En effet, l'activisme islamiste de ces dernières années ainsi que l'activisme *'Archiste* de ces derniers mois, laissent penser à des tentatives de résurgence de la communauté, tant dans sa variante religieuse que dans sa variante ethnico-linguistique.

Au total donc, rapport religieux, rapport ethnico-linguistique et plus généralement rapport de parenté semblent se conjuguer pour concourir à réinventer, chacun à son niveau, le communautaire au lieu et place du sociétaire. Aussi, l'historien et les sociologues cités ne font, somme toute, rien de plus que soutenir une hypothèse rendue crédible par l'histoire récente de l'Algérie.

Il convient toutefois de rappeler que les contingences du temps présent invitent à plus de prudence car rien ne ressemble mieux que les apparences à la réalité. « *Réalité sociale* [qui] *parce qu'elle est humaine est équivoque et inépuisable*» comme le soutient fort justement le sociologue et politologue français R. Aron dans ses *Mémoires*.

C'est dire qu'un regard anthropologique plus attentif basé sur les matériaux rassemblés au cours dans cette recherche plaide pour la prise en compte de la société algérienne dans toutes ses dimensions, dans ses diverses manifestations, dans ses contradictions et finalement dans toute la complexité qui est la sienne.

En effet les analyses développées ci-dessus relatives au processus d'individualisation de l'homme algérien et aux efforts de sociation entrepris par l'Etat d'une part et d'autre part par les mouvements identitaires, laissent penser à tout le moins à une *décommunautarisation* (H. Arendt) des personnes, voire à leur atomisation. A partir de là déjà, une prise de distance à l'égard de l'hypothèse communautaire s'avère légitime et même nécessaire.

En effet, en dépit de l'aspect communautaire du lien social et de sa traditionalité apparente, les rapports (pré)sociaux de type rapports religieux, ethniques et de parenté qui le sous-tendent ne parviennent toujours pas- et probablement jamais - à rétablir dans l'Algérie du 21° siècle la communauté dans sa réalité, dans sa consistance et dans sa concrétion, c'est à dire la communauté au sens sociologique ou mieux anthropologique du terme.

L'hypothétique réussite du projet communautaire n'est affirmée par les auteurs cités plus haut que moyennant un certain nombre d'abstractions, toutes, aussi injustifiées les unes que les autres : abstraction de l'altération, du syncrétisme et de l'hybridité de ces communautés présumées et partant du lien social traditionnel. Ce sont là, à n'en pas douter, autant de travers inhibiteurs qui ne manquent pas de vider tout regroupement humain à prétention communautaire de son contenu traditionnel, de travestir sa forme originelle et finalement de le dévier de sa finalité consensuelle, unanime voire unanimiste. Réfutant l'idée de la structuration du lien social en Algérie sur une base communautaire, O. Roy, plus perspicace à notre avis, parle plutôt de *'Asabiyyat modernes*. Il écrit « *le 'groupe de solidarité moderne', qui n'a pas d'existence antérieure à l'Etat, ou plutôt qui n'acquiert de consistance que du fait de l'Etat. Un tel 'corps' se forme à partir d'un espace politique moderne et fonctionne ensuite comme groupe de solidarité...La* 'asabiyya *moderne peut être une translation d'un groupe de solidarité traditionnel dans un système nouveau qui en altère le mode de fonctionnement et de perpétuation, mais il peut s'agir aussi de groupes tout à fait* nouveaux, *crées à partir d'un pôle étatique sur fond de déstructuration et de* déliquescence des 'asabiyyat *traditionnelles (Algérie)* »[1]. (Souligné par nous, B. M). Dans le langage qui est le notre ici,

[1] O. Roy, 1994, Clientélisme et groupes de solidarité : survivance ou recomposition. In Ouvr Coll (S/D) de Gh. Salamé. Op. Cit. P.398.

cela signifie que les Algériens se regroupent à partir de rapports d'intérêt, en réseaux d'amitiés utilitaristes, de connaissances et de coteries conjoncturelles. Ces groupes de solidarité, ces '*asabiyyat* ne s'érigent pas à partir de rapports primaires de parenté structurels. L'Algérien est donc capable, lui aussi, de mettre à distance ses appartenances familiales, tribales, bref ses déterminations factuelles.

Au total, la société algérienne se donne à voir, dans les faits, plutôt comme une entité humaine singulière, ni chair ni poisson, c'est à dire comme une configuration sociale originale, inhabituelle et quasi-inédite en tout cas dans son déploiement actuel. Elle prend au départ l'apparence de la communauté traditionnelle d'antan que connaissaient bien nos ascendants et à l'arrivée la réalité d'une structuration sociétale à deux visages : celui de la société moderne que nous connaissons partiellement aujourd'hui même et que vivront pleinement un jour nos descendants d'une part ; et d'autre part celui de l'excroissance sociétale que nous connaissons également aujourd'hui.

C'est dire que quelle que soit sa nature, le projet communautaire aboutit au mieux à une société et au pire à une horde. C'est là, une fatalité sociologique.

Au mieux, le projet communautaire s'avère au bout du compte une société moderne et non une communauté. Car à l'inverse de ce qu'écrit notre historien relayé en cela par les sociologues, une communauté ne se « *projette* » pas, ne se « *cultive* » pas, ne se décrète pas, ne se construit pas de manière volontariste. Bien au contraire, la communauté est instinctive, se constitue de manière informelle, non réfléchie, imperceptiblement, sereinement et surtout dans le temps et la durée.

Par conséquent, sociologiquement parlant, tout groupement humain prémédité, produit d'une pensée et d'une volonté conscientes, créé de

manière intentionnelle ne peut pas déboucher sur une communauté réelle, authentique, concrète où le vouloir-vivre-ensemble est spontané, allant de soi, congénital, si l'on peut dire et quasi-naturel. Un tel ensemble humain est, tout au plus et dans le meilleur des cas, une communauté provoquée donc factice, illusoire et artificielle où la recherche laborieuse d'un *modus-vivendi* minimal l'emporte sur la sociabilité instinctive et spontanée.

Plus explicitement, un groupement humain voulu et en quelque sorte confectionné, aboutit forcément à une contexture sociétale, c'est à dire tout simplement à une société au sens sociologique du terme. Une société bien réelle, mais qui a la particularité de ne pas dire son nom, de ne pas le formuler, de l'ignorer. Mieux, elle est société à son propre insu et, quelque part, malgré elle. Une société qui refuse illusoirement et vainement la sociation qu'elle continue pourtant de subir réellement et de plus en plus intensément.

Cette situation paradoxale de l'Algérie où la sociation avance comme masquée, n'est pas sans rappeler les sociétés froides, dont parle l'éminent anthropologue français Cl. Lévi-Strauss, lesquelles, bien que pleinement inscrites dans la temporalité, « *elles se refusent à l'histoire, et elles s'efforcent de stériliser dans leur sein tout ce qui pourrait constituer l'ébauche d'un devenir historique.* »[1]

A l'instar de ces sociétés, l'Algérie n'échappe pas à la sociation. Ruses, réticences, louvoiements ne sont que de faux-fuyants devant la progression inexorable de la (dé) (re)structuration sociale, de la division du travail, de l'institutionnalisation politique, de l'acculturation…etc.

Dans ces conditions, le mode de socialité dominant en Algérie semble bien être la sociation même si dysfonctionnements organisationnels ici et imperfections sociétales là, donnent à voir plutôt une sociabilisation à

[1] Cl. Lévi-Strauss, 1973, Anthropologie sociale deux. Ed. Plon. Paris. P. 376.

caractère traditionnel et communautaire. Mais tout ça, c'est dans le cas le plus favorable.

II– Sociation et Horde(tation)

Au pire, les vertus communautaires du projet s'épuisent rapidement au point qu'on soit réduit à n'en plus percevoir qu'une excroissance sociétale, qu'une maladie infantile de la sociation c'est à dire une configuration humaine vague, sans projet et sans perspective, inquiétante à bien des égards.

Plus prosaïquement, la prétendue communauté se décline en un agrégat humain inconstitué et désorganisé, situation a priori banale pour un peuple méditerranéen, africain et arabe, prenant au départ l'aspect d'un *Souk* maghrébin, folklorique, apparemment inoffensif et à l'arrivée, la réalité d'une horde sauvage, où tout lien avec autrui est autant dénié que renié. Le lien social se délite. S'y instaure alors entre les hommes indifférence, méfiance, défiance se transformant rapidement et subrepticement en belligérance *larvée* et/ou *manifeste*. L'Autre n'est qu'un faire-valoir, un être à tromper, à tricher, à agresser et à éliminer (dans les cas extrêmes, physiquement). Lois, conventions sociales et recommandations religieuses sont simultanément jetées aux orties. Les premières (les lois) sont détournées, les secondes sont déformées et les dernières sont réinterprétées et réadaptées en fonctions d'intérêts plus ou moins inavoués. Les observateurs algériens sont unanimes pour relever cet état de fait et dénoncer tour à tour l'ineffectivité des lois, la déliquescence sociale et la déchéance morale qui s'ensuivent.

Les sujets de notre enquête reprennent d'ailleurs l'oralité populaire qui s'est saisie de l'altération du lien social pour élaborer un corpus riche en expressions et en locutions (en arabe algérien): telles «*Ta force ou ta*

peau», «*A fort, plus fort*», «*Les gros poissons mangent les petits et le faible meurt*», «*Hogra*» (mépris et déni de justice), etc.

Ces formules teintées tantôt de fatalisme tantôt d'humour noir et d'autodérision trouvent un large écho dans les médias et parfois parmi les humoristes, à l'instar de Fellag qui, le talent aidant, est devenu une star internationale[1].

Nous avons évoqué plus haut l'institution par l'Etat d'un corps de *Médiateurs* chargés de protéger le citoyen contre les abus de l'Administration. Ce qui fut oublié, c'est que l'accès à ce Délégué (en tout cas à sa diligence) exigeait à son tour l'entremise d'un médiateur informel[2] cette fois-ci. La suppression officielle en 2000 du corps des Médiateurs mis fin à l'aberration de l'institution non à la situation qui elle continue de sévir selon les enquêtés, dont cette femme qui déclare « *L'Etat a reconnu enfin mon handicap et vient de m'attribuer une pension (avec Rappel), mais les loups de la poste font tout pour avoir ce qu'ils estiment être leur part* », femme au foyer, 36 ans.

Les sujets de notre enquête insistent quasiment tous sur la déliquescence du lien social, à l'instar de cet enseignant universitaire, 52 ans qui déclare « *L'Algérien se comporte de manière curieuse ; il estime avoir le droit de nuisance sociale. Droit qu'il lui appartient d'exercer là où il le veut et au moment qu'il aura choisi lui-même* ». Cette observation, pertinente à notre sens, n'est pas sans rappeler le droit de polluer l'environnement que se sont octroyés les Etats puissants; en effet les

---

[1] A propos de la déliquescence sociale en Algérie, Fellag écrit « *Je ne sais pas pourquoi chez nous, en Algérie, aucune mayonnaise ne prend. Rien ne marche, rien ne tient, rien ne dure ! Tout coule ! Dans le monde entier on dit – et c'est devenu proverbial – quand un peuple coule, quand il arrive au fond, il remonte. Nous quand on arrive au fond on creuse !* » in Fellag, 2000, Djurdjurassique bled. Ed. Casbah. Alger. P. 11.

[2] Cette situation n'est pas sans rappeler le poète satirique latin du 1° siècle, Juvénal qui disait : « *Quis custodiat ipsos custodes ?* » Qui pourra garder les gardiens eux-mêmes ? Cité par M. Rodinson, 1993, Op. Cit. P. 44.

pollueurs excédentaires courtisent les Etats qui n'épuisent pas leur quota de pollution autorisé pour le leur racheter.

L'homme politique N. Boukrouh - devenu récemment Ministre - eût à déplorer, il y a quelques années déjà, la configuration « *Ghachi* » que présente le peuple algérien ; c'est à dire la multitude, la masse informe déstructurée politiquement, socialement et culturellement. La situation de l'Algérie ne s'est guère améliorée depuis.

A son tour, le sociologue L. Addi observe qu'« *en franchissant le seuil de la sphère domestique, l'individu* [algérien] *se trouve en état de* belligérance *larvée dans un monde* hostile *: les relations de travail sont* difficiles *avec ses collègues et avec la hiérarchie, et les rapports au marché sont* conflictuels *dans un environnement administratif marqué par la* prédation » (idem, p .125). *Belligérance, hostilité, difficulté, conflictualité* et *prédation* sont autant de qualificatifs qui caractérisent, on ne peut mieux, la horde. Celle-ci s'oppose, cela va de soi, non seulement à la communauté qui vit plutôt sereinement selon des coutumes observées et généralement respectées, mais également à la société qui, elle, est forcément régie par le droit, par des normes sociales et des valeurs civilisationnelles.

Pour montrer que l'hypothèse de l'existence effective de la horde n'est pas irréaliste, il suffit de rappeler que les comportements asociaux et inciviques retrouvent toute leur acuité, paradoxalement, au cours des périodes sacrées où justement le civisme, la générosité, le recueillement et la dévotion devrait être de rigueur.

En effet, le psychosociologue algérois S. Medhar constate qu'à l'occasion de Ramadhan, mois de jeûne, d'abstinence et de clémence, « *les individus achètent tout à n'importe quel prix. Les commerçants en profitent. Les uns et les autres anéantissent l'interprétation humanitaire*

qui justifie le Ramadhan... En 1992, les commerçants ont menacé de faire grève pour mettre un terme au contrôle des prix enclenché par les pouvoirs publics »[1].

Le non moins sacré *Laîd El Kébir*, cérémonie souvenir du sacrifice d'Abraham n'est pas mieux lotie dés lors que : « *Le sacrifice* [des moutons] *transforme les villes en abattoirs. Chacun égorge son mouton là où il le peut (salle de bain, balcon, garage, terrasse, entrée d'un bâtiment, bord d'un trottoir, espace libre). Le sang déversé sèche au soleil. Déposés un peu partout, les déchets se décomposent sur place. La puanteur se propage. Les mouches et les moustiques se multiplient.* »[2].

Et au psychosociologue de conclure : « *Les notions de civisme, de service public, d'intérêt général, de bien public, de loi, de réglementation, facteurs constitutifs du mode de vie aussi bien* religieux *que* moderne, *sont en même temps évacués des préoccupations.* »[3] (souligné par nous B. M). Entendez l'évacuation simultanée et *sine die* et de la communauté et de la société.

L'insociabilité, l'incivisme et la violence urbaine constatés lors du mois de Ramadhan de l'année 2001 donnent totalement raison à l'auteur. Oran, pour ne citer que cette ville, a connu au cours du Mois Sacré ses pires heures : Multiplication des agressions et vols à main armée, à la tire, etc., détournement(s) d'autobus urbain et délestage des passagers de leurs biens, effractions et cambriolages de magasins au point où les commerçants ont menacé de faire grève. Ces constats empiriques, dont la rue oranaise s'en est fait l'écho, place le lien social loin de la transformation des valeurs dans le sens de la fameuse *civilisation des mœurs* décrite par N. Elias et tendent au contraire à accréditer l'hypothèse de l'existence de la horde.

---

[1] S. Medhar, 1999, L'échec des systèmes politiques en Algérie. Ed. Thala-Ed. Chihab. Alger.
[2] Idem. P. 108.
[3] Idem. P. 107.

Cette déliquescence sociale atteint un degré tel que les individus se trouvent dans l'expectative et sans repère, ne sachant plus à quel saint se vouer. C'est le cas de cet enquêté qui déclare « *je ne sais pas quelle éducation dois-je donner à mes enfants ; si je leur apprend le respect des valeurs et des gens, ils est sûr et certain qu'ils seront bouffés par les Ouled el H'ram. A l'inverse, je ne supporte pas, moi personnellement, de voir mes enfants agir sans foi ni loi* », Infirmier, 52ans.

Ce qui est remarquable et même curieux, c'est que pris individuellement, en privé et surtout dans le feu de l'action, les Algériens identifient bien la horde(tation) et ne cessent de s'en plaindre, mais publiquement, ils hésitent – en tout cas pour ceux habitués et/ou autorisées à verbaliser sur la société - à appeler les choses par leur nom, à nommer l'innommable et à en tirer toutes les conséquences. L'exemple le plus frappant nous est fourni par les auteurs cités à l'instant.

En effet, le plus explicite à ce sujet, N. Boukrouh, parla certes de *Ghachi* à l'endroit du peuple algérien, mais sans doute ne croyait-il pas si bien dire, sinon il n'aurait pas accepté si facilement d'en devenir un gestionnaire, à moins que…

Quant à L. Addi, il refuse expressément le qualificatif de *société* à l'Algérie, cependant l'univers hobbesien qu'il décrit, et où la prédation est de règle, ne semble pas l'empêcher, curieusement, de voir l'identitaire et le communautaire à l'œuvre.

Soucieux plutôt de s'ériger en littérateur avide de pittoresque, S. Medhar met au compte de la seule *culture traditionnelle* tous les maux sociaux et tous les dysfonctionnements politiques qu'il relève avec beaucoup de cocasseries, il faut le souligner.

Cela dit, même si ces auteurs n'arrivent pas à donner le nom qu'il faut au caractère anomique du lien social qu'ils constatent, ils ont le mérite

d'en décrire les manifestations les plus saillantes et le courage de les dénoncer.

Quoi qu'il en soit, la horde(tation) semble être l'autre mode de socialité – si tant est qu'il en soit un - qui vient concurrencer ouvertement la sociation, l'éroder et finalement la fragiliser. Cela évidemment au grand dam des individus adeptes de la vie civilisée et de la modernité, mais au grand bonheur des individus acteurs de l'incivilité et de la barbarie.

Devant la sociation en acte et dans les faits, devant la horde(tation) en acte et dans ses méfaits, les individus - pourtant artisans de l'une et/ou de l'autre - cherchent désespérément et illusoirement des repères dans l'ordre religieux, dans l'ordre ethnico-linguistique ou dans tout autre ordre à résonance traditionnelle. Il est évident que ces références identitaires s'avèrent au bout du compte, et au mieux, de simples pétitions de principe qui ne parviennent pas à cacher la nature essentiellement sociétale et moderne du groupement humain dans un cas et sa déviation en horde sauvage et incivile dans l'autre.

L'exemple ou plus exactement l'idéal-type, au sens wébérien du terme, dans le genre nous est fourni par l'islamisme algérien. Le Mouvement, religieux à l'origine, est parti de l'idée généreuse de rassembler les croyants en une communauté : la Communauté des Croyants. Dans les faits, il s'est d'un côté institutionnalisé en partis politiques rivaux, donc s'est socialisé et, par là même, tombé dans la sociation, de l'autre, il s'est mis hors-la-loi en se constituant en bandes et en hordes armées que sont les G.I.A et autres *Katibate*(s) tombant, par là même, dans la horde(tation). La Communauté annoncée initialement à cor et à cri par les doctrinaires islamistes, n'est plus qu'un vague et lointain souvenir. Sociation et horde(tation) ont fini par transparaître par delà le voile communautaire.

A ce niveau de l'analyse, il devient clair que les termes du débat se trouvent désormais déplacés; la question nodale ne semble plus être celle de savoir s'il y a communalisation ou sociation, mais bien celle de savoir si nous assistons à la sociation ou à la horde(tation) de l'Algérie ou encore aux deux à la fois. C'est là, une hypothèse qui mérite d'être soulignée.

Les analyses développées ci-dessus nous autorisent sûrement à réfuter l'hypothèse de l'Algérie-communauté. Le communautaire ne semble être, au mieux, qu'un *réservoir* (J-L. Amselle) de référents idéologiques mobilisables conjoncturellement, tactiquement et non une conscience collective au sens que Durkheim donne à ce concept, c'est à dire une force morale supérieure coercitive et structurelle dont s'imprègnent les individus. De même qu'on croit être en mesure, à présent, d'affirmer que l'Algérie est bel et bien une société, mais une société qui, à bien regarder, n'est pas comme les autres. C'est donc par abus de langage seulement que l'on utilise le qualificatif de société sans rien y adjoindre. En effet, tout indique que nous sommes en présence d'une entité humaine bicéphale constamment écartelée entre sociation et horde(tation) *dont l'une ne cesse de faire oublier l'autre*, pour parler comme M. De Certeau. Il va sans dire que le constat de l'existence de la première configuration du lien social réjouit l'observateur concerné. A l'inverse, le déploiement de la horde(tation) ne peut qu'attrister l'observateur même non concerné. En tout cas, c'est ainsi que nous le ressentons et que le ressente nos sujets d'enquête à l'instar de cette femme au foyer, 38 ans qui exprime son dépit en ces termes « *Dans ce pays, les gens sont sauvages, n'ont aucun respect les uns pour les autres*, avant d'ajouter, *autant tu possèdes, autant tu vaux* ».

Cela dit, il est tout à fait compréhensible que certains, par excès de ferveur patriotique s'indignent, condamnent cette hypothèse et aillent

jusqu'à invectiver contre ceux qui la soutiennent, comme cet ancien retraité qui déclare « *Notre pays est beau, c'est la terre de l'Islam, de la fraternité ; je ne comprends pas pourquoi, les gens sont râleurs*», ancien émigré, 65 ans. Néanmoins, casser le thermomètre ne fait pas baisser la température du malade. Il serait donc plus judicieux de déplorer la réalité et surtout d'œuvrer à son changement au quotidien, individuellement d'abord.

Quoi qu'il en soit, le lien social en Algérie se déploie dans le cadre étroit d'un équilibre aussi inconfortable qu'instable entre la modernité d'une part et la barbarie de l'autre. L'actualité se charge de le rappeler chaque jour un peu plus. L'avenir à court ou moyen terme nous révèlera sans doute la direction *où va l'Algérie*.

Section 2- L'observance de la dimension rituelle

L'examen de certains aspects des relations sociales que vivent les Algériens au quotidien, au niveau horizontal, si l'on peut dire montre comment est observée la dimension conséquentielle de la religion. Le lien social semble présenter un caractère ambivalent où coexiste difficilement une socialité à caractère moderne et une espèce de horde(tation). Il y a lieu à présent de se tourner vers la relation verticale, celle que les Algériens établissent avec leur Dieu ; autrement dit, l'aspect rituel, c'est-à-dire la manière d'observation des fondements de l'Islam par les Algériens.

A ce niveau, il y a lieu de rappeler que la dimension rituelle de la religion est un ensemble d'actions individuelles et/ou collectives qui par itération réactualise inlassablement la religion et la maintient vivante. Bien que définis et en eux-mêmes invariables donc forcément inchangés, tout au

moins dans leur essence, les rituels autorisent cependant à être observés par le fidèle avec des dispositions et des intentions variables[1].

On retrouve ici, encore une fois, toute la pertinence de la sociologie de Weber qui, contrairement à une certaine sociologie déterministe, insiste sur le *sens* que les acteurs donnent à leur comportement. La sociologie compréhensive nous apprend, en effet, qu'un même acte peut avoir des motivations et des buts qui différent en fonction du contexte où il voit le jour et aussi des acteurs en présence.

Les rites peuvent être un moyen d'adorer Dieu, c'est-à-dire une façon de rendre hommage au Créateur. Dans ces circonstances, la ferveur rituelle exprime d'une part l'attachement du fidèle à Dieu et, d'autre part sa soumission inconditionnelle. Autrement dit, en s'y adonnant, le fidèle fait preuve d'une foi désintéressée, car il se mobilise juste pour l'amour de Dieu. Les rites prennent dans ce cas le sens de *rites cultuels* par excellence, c'est-à-dire de *'Ibadat* pures. On peut dire qu'ici l'acte du fidèle est méritoire.

La deuxième manière d'observance religieuse consiste à faire de ces mêmes rites, juste un moyen de s'acquitter d'une dette (*Din*), le mot *Din* en arabe prend ici tout son sens. Dans ce cas, le fidèle paie la dette d'être venu à la vie, à l'existence. Le fidèle paie une dette originelle, contractée à la naissance, si l'on peut dire. Bref, une dette contractée involontairement, car personne ne demande à venir au monde et à en payer le prix. Dans ce cas, en observant les rites, le fidèle ne fait que s'acquitter d'une dette, une sorte de reconnaissance de dette. L'observance des rites ici prend le sens de *Rites-reconnaissance* de dettes. À la limite, ici le fidèle n'a pas de mérite.

---

[1] « *Les actes du cultes sont susceptibles d'une variété d'interprétation beaucoup plus extensive (que la doctrine) et de la sorte peuvent souvent servir plusieurs intentions* », écrit H. Desroche, 1968, Op. Cit. P. 54.

Au total, en observant donc les rites comme *Rites-cultuels* ou encore comme *Rites-reconnaissance* de dette, ou les deux à la fois, le fidèle maximise ses chances de s'assurer une place dans l'Au-delà, c'est-à-dire dans le paradis.

Cependant à côté de cette ritualité, le fidèle vit également sa vie temporelle, matérielle. Il vit le processus de déstructuration / restructuration sociale en Algérie à l'origine de l'effondrement des structures et des valeurs traditionnelles. En l'absence d'alternative moderne de socialisation il s'en est suivi une dérégulation culturelle, un désordre social, bref une *anomie*, selon le concept de Durkheim. La société algérienne se présente comme une arène où s'affrontent les intérêts égoïstes les plus étroits, les plus divergents, souvent sans soucis de légitimation transcendantale. Dans de telles conditions, le fidèle se trouve sollicité par deux attitudes théoriquement concevables, mais qui vont finir par se ramener concrètement à une seule :

La première attitude consisterait à fuir les interactions sociales forcément marquées par cette anomie. Cela veut dire pour le fidèle opter pour l'ascétisme et l'ermitage en s'érigeant en un Renonçant ou, comme le dit si bien L. Dumont, se placer « *hors-monde* ». En fait, d'un point de vue concret cela paraît bien difficile, outre le fait que du point de vue de l'orthodoxie islamique, cette attitude est une déviance répréhensible, c'est une *Bidâ*. Ce n'est donc pas le bon choix pour le bon musulman.

Pour des raisons objectives et religieuses, le fidèle est contraint de revenir à la deuxième attitude et la seule, celle d'*être dans le monde*. Seulement en oeuvrant à s'y réaliser et s'y faire une place, ce qui est légitime du reste, il fait sienne la devise : « *Il faut vouloir ce qu'on ne peut empêcher* ». Cela veut dire que concrètement il ne peut s'empêcher de faire comme tout le monde, c'est-à-dire agit en fonction de ses intérêts

immédiats et de ceux de ses relations et de sa famille (faire du piston...). C'est ce que le sociologue américain E. Banfield appelle dans un autre contexte le « *familialisme amoral* ».[1] C'est à ce prix que le fidèle pourrait gagner l'Ici-Bas.

Au total, par l'observance des rites le fidèle veut gagner la félicité dans l'Au-delà, mais il veut aussi la réussite dans l'Ici-bas. Alors à chaque niveau, il mobilise les moyens qu'il faut, les moyens adéquats et les plus appropriés.

Au niveau rituel, il observe les cultes ; tandis qu'au niveau existentiel, il mobilise armes et bagages, si l'on peut dire (les *relations*, la corruption...). En agissant ainsi, le fidèle fait montre de réalisme, mieux de rationalité. L'*homo-islamicus* humble, dévoué et naïf, si l'on peut dire ; se dédouble subrepticement d'un *homoœconomicus* calculateur et prévoyant. Cependant cette attitude pragmatique du fidèle est lourde de conséquences.

Une de ses conséquences, c'est qu'en agissant rationnellement, le fidèle ne se rend pas compte qu'il a autonomisé dimension rituelle (vie religieuse, spirituelle) et dimension conséquentielle (vie terrestre, profane) ; alors qu'elles sont forcément imbriquées, l'une informant l'autre, comme nous avons eu à le souligner au premier chapitre. Désormais, les deux dimensions sont séparées, se relayent, se juxtaposent et s'opposant finalement.

La séparation devient donc manifeste entre rite et acte, entre prescriptions religieuses et pratiques sociales, entre préceptes religieux et relations sociales.

L'observance des rites n'empêche plus le déploiement des pratiques sociales de plus en plus profanes, de plus en plus mondaines et finalement étrangères sinon contraires aux exigences religieuses.

---

[1] Cité par H. Mendras, 1975, Eléments de sociologie. Ed. A. Colin. Paris. P. 93.

Quand le fidèle prend acte de son enlisement dans cette situation intenable, il réagit. Il rebondit en renforçant intensivement et extensivement sa ritualité et de façon plus générale sa religiosité.

Intensivement par des *rites expiatoires*.

-Dans sa quotidienneté, le fidèle contrevient forcément aux exigences religieuses et à la volonté divine. Aussi par l'accomplissant des rites, le fidèle s'acquitte d'une dette contractée cette fois volontairement, si l'on peut dire. Autrement dit, en accomplissant cette fois-ci les rites, il demande la rémission de ses péchés, cherche à se faire pardonner.

Dans ces circonstances où le repentir est de mise, l'observance des cinq rites par le fidèle prend un autre sens. C'est à peine si on caricature lorsqu'on présente les rites comme suit :

Par la *Shahada* du soir et la prière quotidienne, le fidèle s'attend à se faire pardonner les péchés de la journée.

Par la *Salat* du vendredi, les péchés de la semaine.

Par le *Sawm* et la *Zakat*, les péchés de l'année.

Par *el Hadj*, les péchés de toute la vie. Se faire pardonner une fois pour toutes de ses pêchés. N'associe-t-on pas le Pèlerinage à la Mecque au fait de *se laver ses os* ?

L'optimisme de la locution française « *A tout péché miséricorde* » trouve ici pleinement sa justification, vu l'immensité de la clémence divine. Le fidèle se trouve entraîné, de fait, dans un ensemble d'opérations de recensement, d'évaluation et de comptabilisation de ces actions entre bonnes et mauvaises. Il est probable que le fidèle n'ait pas la pleine conscience de la démarche qu'il fait, ce qui n'exclue nullement le fait que le calcul existe effectivement parmi les fidèles. C'est une règle cardinale

l'Islam de façon plus générale et sans doute de toutes les religions monothéistes.

Quoiqu'il en soit, et quelque soit la rigueur comptable et l'exactitude de ses calculs, le fidèle reste incertain du rachat de ses péchés. Cette logique de calcul coûts/avantages est prise en défaut par manque d'information. Et comment pourrait-il en être autrement tant *Les voies du seigneur sont impénétrables*, par définition ? Le fidèle est donc mis en demeure d'intensifier sa religiosité, ses *'Ibadat*, en procédant systématiquement au dédoublement des rites. Désormais, un rite peut en cacher un autre, mieux il le doit. C'est ce qui ouvre la voie à une infinité de rites complémentaires en croissance constante.

Etant complémentaires, les rites prennent sans doute une signification nouvelle :

La *Shahada* du soir est complétée par le fidèle tout au long de la journée par des professions de reconnaissance, par des louanges à Dieu (*Istighfar*, *Hamd*, *Choukr*).

Aux prières quotidiennes, le fidèle adjoint d'autres prières supplémentaires (*Nawafiles*, prière de la nuit appelée *Kiam el-leil*, ...)

Le jeûne obligatoire (*Sawm*) dont la durée est fixée à vingt-neuf ou trente jours au mois de *Ramadhan* est complété par d'autres semaines et jours de jeûne au cours de toute l'année (Les lundi et les jeudi de la semaine, *Chaâbane*, *Essabra*...).

Le pèlerinage à la Mecque (*El Hadj*) est précédé ou suivi par une ou de plusieurs *'Omra*. Et, si ce n'est la réglementation administrative restrictive, les fidèles se rendraient plusieurs fois à la Mecque. (Les Algériens émigrés qui ont la voie libre en sont un exemple en matière de dédoublement du *Hadj*, le nombre de dix voyages en est d'ailleurs favori).

La *Zakat* (obligatoire) elle aussi pourrait être doublée par la *Sadaka* (aumône facultative), quand cela est possible financièrement. Le cas de ses nouveaux patrons philistins qui ont accumulé des richesses non méritées en exploitant un circuit étatique désorganisé, voire corrompu et qui s'érigent en mécènes se découvrant des vertus philanthropiques (construction de mosquées, don de moutons de *Laïd*, etc) est à cet égard symptomatique.

Il va sans dire qu'en raison de conditions ou de circonstances particulières, un certain nombre de fidèles arrivent à vivre leur foi de manière quasi-irréprochable. Le fait par exemple d'être retraité, de ne pas exercer une profession à responsabilité directe, le fait de n'avoir pas d'enfants à épauler, d'être viscéralement intègre, etc. sont, très certainement, des atouts majeurs pour éviter de tomber dans une ritualité compensatoire. Tous les fidèles n'ont pas cette *chance*, si l'on peut dire. Beaucoup adoptent les rites comme norme transcendante, comme principe de justification d'une part, et, le temporel comme norme pratique, comme principe d'action, avec tout ce que ceci comporte d'appel à l'autonomie et à l'intérêt. C'est le sens qu'il faut comprendre de la déclaration désabusée de l'enquêté qui disait, « *Si tout ce monde qui observe la prière se conduisait, à lui seul, selon les préceptes de l'Islam, nous aurions eu une sociabilité irréprochable* », Cadre de la Sonatrach, 55 ans. Il est sûr et certain que si vertu il y avait parmi les fidèles pratiquants, elle se serait manifestée et aurait probablement fait tâche d'huile dans la société[1]. L'inadéquation entre religiosité et vertu que constatent et dénoncent la quasi-totalité des enquêtés est mise au compte de la généralisation de « *l'hypocrisie* », *Nifaq*, disent-ils.

---

[1] Comme l'a écrit Platon dans le Timée : « *Un être bon doit être sans 'envie', ce qui est plus parfait déborde nécessairement dans ce qui est moins parfait et ne peut rester à l'intérieur de lui-même* », Cité par d. Bell, 1979, Les contradictions culturelles du capitalisme. Ed. PUF. Paris. P. 29.

Il n'en demeure pas moins qu'une telle présentation de l'observance des rituels susciterait, à coup sûr, bien des objections et fera crier plus d'un au scandale, à la caricature et au réductionnisme de l' islam en Algérie. Une telle réaction est compréhensible si l'on considère que le sociologue attribue aux croyants la pleine conscience de leurs calculs. En réalité, les croyants -pour justement rester croyants- ne font pas de tels calculs en toute conscience, ni en pleine inconscience d'ailleurs ; il faut le souligner. C'est tout le problème des *motivations*[1] dans son sens sociologique, qui se trouve posé ici. Celles-ci comme nous l'enseigne la sociologie compréhensive, wébérienne plus singulièrement, ont ce caractère d'être, diffuses, noyées et inavouées non seulement à l'Autre mais également à soi-même.

Ce sont là quelques stratégies que le fidèle met en œuvre dans la gestion de sa vie religieuse et temporelle. En agissant de cette manière, que vise t-il ?

Le fidèle veille à ce que Dieu obtienne son dû en rites, son droit en adoration et même avec supplément espérant par là même le satisfaire. De même qu'en observant les rites, le fidèle, accomplit son devoir et même plus, espérant atteindre par là, la quiétude et la paix de conscience. Par ailleurs, le fidèle vit sa vie profane, fait tout ce que font les autres, comme Monsieur tout le Monde. Il peut parfois faire davantage (piston...) du fait qu'il s'estime, en quelque sorte, « *couvert* » par son observance des rites.

Laissons donc le fidèle avec ses choix rituels plus ou moins stratégiques et rejoignons-le au niveau de l'articulation de la dimension rituelle et de la dimension conséquentielle. La raison en est que seule une vision de l'ensemble fournit les fondements de l'intelligence de la situation

[1] Les motivations sont définies comme « *ensembles des facteurs dynamiques qui orientent et déterminent la conduite*, ou encore comme, *un ensemble de facteurs non rationnels et le plus souvent inconscients influençant nos conduites* », écrivent J-P. Citeau & B. Engelhardt-Bitran, 1999, Op. Cit. P. 70.

où, par delà les comportements individuels, le lien social en Algérie présente, à bien des égards, des indices certains de la sécularisation.

Section 3- Vers une sécularisation inédite du lien social

L'idée de la sécularisation des comportements des individus et partant du lien social est à inscrire dans le cadre global que nous avons mis en place tout au long des développements qui précèdent. Elle n'est intelligible que dans ce cadre là.

Certes, nous avons relevé plus haut que l'Islam est une référence officielle de l'Etat, la Constitution stipulant que *l'islam est religion d'Etat*, également religion du Chef de l'Etat. Celui-ci exerce le monopole en matière religieuse. Plus encore étant donnée la composition religieuse de la population algérienne, l'Etat est monoreligieux l'islam est un élément constitutif de l'identité nationale.

Dans ces circonstances, il peut sembler illusoire de s'interroger sur la sécularisation du lien social en Algérie. Effectivement, parler de sécularisation du lien social en Algérie peut sembler relever de la provocation, du non sens, tout au moins pour le non initié. En fait, cette cécité à l'endroit de la réalité du lien social est révélatrice d'un formidable déficit conceptuel et théorique. Les catégories dont nous usons habituellement étant pour l'essentiel issues du *sens commun* qui laisse croire à des stabilités de référence et se révélant dès lors inaptes à rendre compte du mouvement contradictoire et complexe que connaît la société algérienne. Les chercheurs quant à eux ne semblent pas s'embarrasser du terme de sécularisation, à l'instar de H. Sanson qui n'hésite pas à écrire tout un ouvrage sur la question avec en prime un titre évocateur « *Laïcité islamique en Algérie* »[1].

[1] H. Sanson, 1983, Laïcité islamique en Algérie. Ed. CNRS. Paris.

Cela dit, il est évident qu'en Algérie on ne peut parier sur une sécularisation au sens d'un "baisse" de la religiosité ou de la "*sortie*" de la religion. Réfléchir sur la sécularisation en Algérie aujourd'hui, c'est justement tenter de localiser les espaces physiques, politiques et symboliques de présence ou d'absence du religieux pour mieux comprendre sur quels modes il circule et quel est son pouvoir de définition et de structuration des comportements individuels et partant du lien social.

Se poser la question de la sécularisation en Algérie, cela revient à se poser le problème de la re-localisation du religieux dans le champ du lien social plutôt que celui d'une disparition du religieux de l'espace social. Nous n'allons donc pas chercher la sécularisation du lien social en Algérie dans l'existence ou l'inexistence d'un clergé comme on l'aurait fait s'agissant par exemple de l'Eglise catholique[1], ni d'ailleurs dans les formes que prit le processus en Occident, en France en l'occurrence.

Il est vrai que poser le problème de l'État et de la religion en terme de séparation ou d'union institutionnelle conduit à constater que la laïcité (expression juridique d'une séparation des organismes religieux et des organismes politiques, reflet d'une double incompétence de l'État en matière religieuse et du religieux en matière politique) n'est pas à l'ordre du jour en Algérie. D'ailleurs, dans la plupart des pays, exception faite de la France et partiellement l'Europe, les Etats modernes bien que séculiers et ils fonctionnent, sans référence à la laïcité.

M. Rodinson nous en dissuade d'ailleurs en écrivant que « *Le monde musulman n'a pas échappé au "désenchantement"* (Entzauberung) *du monde si bien analysé par Max Weber. On peut discuter des causes de ce*

1 H. Sanson, 1983, Op. Cit. P. 12 « *La laïcité islamique ne fonctionne ni comme la laïcité à la française ni comme la laïcité au sein du christianisme* ». Il est donc difficile de parler d'une dichotomie qui opposerait l'institution religieuse au monde séculier dans le cas de l'islam. Celui-ci n'a jamais connu de clergé islamique comparable à celui qui a marqué la religion chrétienne, notamment au moyen age.

phénomène qui ne coïncide pas absolument avec ce qu'on entend généralement par 'sécularisation' ou en France, "laïcité"»[1].

Autrement dit, il s'agit pour nous d'évaluer la capacité ou l'incapacité de la religion à s'ériger en pouvoir structurant des rapports sociaux en Algérie. Un tel examen nécessite de ne pas rester prisonnier d'une lecture trop formelle, trop formaliste des textes constituants de l'Etat, ni des intentions affichées par les uns et les autres, le mouvement islamiste en premier. Il s'agit moins encore de se focaliser sur l'apparence de la religiosité des individus. Voyons cela d'un peu plus prés tant au niveau politique que sociétal.

I- Sécularisation et lieux du politique

Au niveau des lieux du politique, deux phénomènes nous interpellent : d'abord sur le plan institutionnel, il y a la question de la confessionnalité de l'État, ensuite sur le plan des revendications identitaires, il y a le projet d'un Etat et d'une société confessionnels avancé par la mouvance islamiste.

Il y a lieu de constater au préalable que dans la réalité, l'islam a toujours été instrumentalisé à des fins politiques. En effet, il sert comme mode de légitimation des orientations socio-politiques choisies par les uns et les autres. Ainsi en est-il déjà pendant la colonisation où la lutte pour l'indépendance est dûe essentiellement à l'islam qui devient, de ce fait, l'élément majeur de l'identité nationale. Dans le combat contre l'hégémonie et la domination étrangère l'islam joue un rôle majeur comme support principal de l'identité nationale. Exclus du système et des valeurs de la modernité, les Algériens colonisés alors se retournent vers la religion pour puiser les repères d'identification nécessaires à leur hominisation.

[1] M. Rodinson, 1993, Op. Cit P. 112.

Ensuite, au lendemain de l'indépendance, on fera jouer à l'islam le même rôle dans la formation de l'Etat-nation ainsi que dans le processus d'édification nationale. Cela dit, pour nous en tenir à la période postcoloniale, dans la réalité, la confessionnalité de l'État n'implique nullement un alignement de celui-ci sur les seules normes religieuses. Au contraire, nous l'avons relevé, L'Etat mise sur la rénovation de l'interprétation religieuse moderniste pour mener à bien le processus d'individualisation des Algériens et de sociation de l'Algérie, et ce, afin de renforcer sa politique de modernisation développementaliste et socialiste.

L'action politique et institutionnelle se fait plutôt selon des modes proprement séculiers, que ce soit sous l'angle d'une idéologie précise nationaliste, socialiste manifestée au lendemain de l'indépendance par l'Etat territorial, par la suite contre l'universalisme islamiste. Ces prises de position sont relayées présentement par l'idéologie libérale combinée avec un vague pragmatisme.

En ce qui concerne l'ordre juridique, mis à part le code du statut personnel relu selon l'école juridique malékite codifié dans le texte statut de la famille et où les références aux normes du droit musulman sont explicites, l'islam n'est pas toujours une primauté juridique. Ainsi en est-il dans le processus de modernisation du droit en Algérie où il est aisé de relever de larges et clairs emprunts à divers codes européens largement sécularisés.

Bref, la religion est instrumentalisée à chaque fois, certes de manière sélective, comme source de légitimation des transformations économiques, politiques, sociales et culturelles. Ce n'est pas tout.

Pour ce qui est de l'Islamisme, notamment politique, il y a lieu de rappeler que même si elle ne paraît pas favorable à la démocratisation, la politisation de l'islam contribue à une différentiation de la sphère religieuse,

qui profite à l'élargissement de l'espace politique. En s'intégrant au jeu parlementaire, aux élections, aux gouvernements et à l'activité partisane, les islamistes politisent l'islam, se politisent, participent et s'intègrent dans les structures sécularisées. Bref, comme l'écrit, à propos de l'Iran, le philosophe D. Shayegan « *ce n'est pas la révolution qui s'islamise... c'est l'islam qui s'idéologise.*»

Pareillement, l'ouverture politique aux islamistes algériens crée une distance entre l'islam politique et les mouvements islamiques non politiques, piétistes ou armés qui agissent au sein de la société. Cette segmentation du champ islamique est susceptible de contribuer au pluralisme, à la démocratisation et en fin de parcours à la sécularisation. Cette situation nouvelle que connaît la société algérienne s'accompagne de transformations profondes quant aux rapports entre le politique et le religieux dans le sens de la mise en place d'un espace sécularisé entre la sphère religieuse et la sphère politique.

Ces différentes modalités de positionnement politiques et juridiques des institutions bien sélectives par rapport à la religion traduisent *de facto* une sécularisation implicite du politique en Algérie.

II- Sécularisation et socialité

Bien que ce qui vient d'être dit témoigne d'une certaine sécularisation des lieux où s'élabore le politique, le problème de la sécularisation en Algérie se situe ailleurs. Il est avant tout d'ordre sociétal et culturel. En effet la sécularisation est plutôt un stade socioculturel que la société atteint elle-même et probablement par elle-même dans le sens où les individus parviennent à adopter un consensus explicite ou implicite autour des règles constitutives de rapports fondant le lien social hors de la religion.

Nous avons mis en exergue la recrudescence de la religiosité parmi les Algériens, cependant cela ne signifie nullement un agencement des comportements des individus en fonction des seuls principes religieux.

L'observance rituelle de la religion ne semble pas empêcher la dégradation des pratiques sociales ou tout au moins la non-conformité entre ritualité et socialité. Mieux, nous avons montré que paradoxalement au lieu de s'exclure, l'observance rituelle et l'insociabilité s'attirent et se renforcent mutuellement.

En fait, nous constatons un glissement, voire un déplacement dans la pratique religieuse. Au lieu que les rituels religieux soient préventifs, tel un vaccin immunisant, si l'on peut dire ; ils sont observés comme rites curatifs. Autrement dit au lieu qu'ils interviennent en amont des actions individuelles et des pratiques sociales du fidèle pour les contenir, les polir, les rendre acceptable religieusement et partant socialement; les rites au contraire, interviennent en aval pour justifier les comportements non conformes à l'esprit ou à la lettre de la religion. L'objectif est de les faire pardonner avons-nous dit. Ce déplacement du lieu d'impact de la ritualité est très important à noter car décisif dans la configuration que prend le lien social en Algérie.

En faisant intervenir des éléments extérieurs à l'esprit de la religion, le fidèle détourne les rites de leur fonction première. Il met en pratique une observance particulière de la religion, en l'occurrence celle qui consiste à faire pénétrer dans la sphère religieuse (spirituelle) des éléments de la vie temporelle et privée. On assiste alors à une *réappropriation*[1] de la religion c'est-à-dire à sa réadaptation voire à sa personnalisation. Cette réappropriation doit être entendue comme le moyen de donner un autre

[1] Pour de plus amples développements sur la question des pratiques, tactiques et stratégies individuelles et collectives, se reporter à l'excellent ouvrage de M. de Certeau, 1990, L'invention du quotidien 1. arts de faire. Ed. Gallimard. Paris.

sens au culte tout en conservant jalousement les formes de la religiosité. Un nouveau sens profane coexiste plus ou moins avec le sens originel. Le culte religieux est pour ainsi dire apprivoisé. Le tout aboutit à une sécularisation de fait pas d'idée, c'est-à-dire non réfléchie.

Ainsi donc s'explique l'intensification de la religiosité sans qu'il y est en parallèle et concomitamment un changement au niveau de la socialité dans le sens d'un lien social marqué par des rapports religieux, un lien social pacifié et acceptable par ces mêmes fidèles que sont les Algériens.

On est en face d'une situation paradoxale où la religion tout en continuant à intéresser et à mobiliser et le politique et les individus n'arrive pas à déterminer une grande partie des comportements individuels, sociaux et culturels.

Curieusement, l'appropriation du religieux par l'Etat dans un premier temps, l'accaparement du religieux, encore plus manifeste, par les islamistes dans un deuxième temps et enfin l'exacerbation de la religiosité par les Algériens; tout cela ne semble pas fonder le lien social sur des rapports religieux. De notre point de vue, cette situation où coexiste une forte référence au religieux sans qu'il y ait concomitamment un lien social basé sur des rapports religieux doit être interprétée de manière originale.

La sécularisation du lien social ne signifie pas un refoulement du religieux hors de l'espace public, ni une renonciation par les individus à la religiosité dans un avenir prévisible. C'est en cela que le modèle occidental de la laïcité, français notamment, n'est pas applicable dans la société algérienne. Cela dit l'établissement d'un parallèle avec la sécularisation avérée qui prévaut en Occident et celle encore hypothétique en Algérie n'est pas inutile.

En Occident, nous l'avons évoqué plus haut, la sécularisation a consisté en la mise à l'écart progressive de la religion de l'espace public,

singulièrement son exclusion du jeu politique. La religion est déconstitutionnalisée et refoulée dans le domaine privé. Les individus choisissent leur croyance, mieux, ils confectionnent librement eux-mêmes leurs croyances à partir d'éléments éparses glanés ici et là ; on a parlé à leur endroit de *bricolage religieux*. Il leur importe de recevoir et vivre la religion dans l'intimité de la foi, et non pas selon le diktat d'une quelconque autorité, fut-elle ecclésiastique.

Dans le langage conceptuel adopté ici, cela veut dire que les Occidentaux n'observent pas la dimension rituelle ou tout au moins ne cherchent pas à être littéralistes dans leur ritualité. En revanche, ils observent à la lettre normes sociales et règles de droit édictées par la société et par l'Etat.

Il est bien entendu que ces normes et ces règles ne sont pas une émanation directe du christianisme, du *décalogue* en l'occurrence, néanmoins elles ne dérogent nullement aux principaux commandements que celui-ci contient. Autrement dit, après avoir été dépouillée de sa transcendance, la dimension conséquentielle de la religion est servie aux Occidentaux et bien observée par eux[1]. Nous voulons dire par là que les individus sont autonomes quant à leurs croyances et souvent mobiles au niveau de leurs appartenances religieuses, à l'inverse ils sont fixes, figés (au sens de constants) au niveau de leurs pratiques sociales. La loi, la morale commune et les conventions sociales les y obligent.

Tout le contraire est constaté dans la société algérienne.

En Algérie, nous l'avons évoqué plus haut, la sécularisation n'a pas consisté en l'exclusion de la religion de l'espace public. Bien au contraire, la religion est institutionnalisée et largement intégrée dans le jeu politique,

[1] Nous ne sommes pas assez naïf pour croire un seul instant que le monde occidental est peuplé d'anges. Nous voulons dire tout simplement que les Occidentaux sont tenus par leur culture et à défaut par l'intransigeance de la loi à observer normes sociales et règlements.

portée sur la place publique, si l'on peut dire. Les individus sont jalousement attachés à l'islam, mieux, ils observent les rites dans la stricte conformité aux usages collectifs ; nous avons parlé plus haut à leur endroit de *mimétisme religieux*. Il leur importe de vivre la religion non dans l'intimité de la foi, mais avec prosélytisme.

Cela veut dire que les Algériens observent scrupuleusement la dimension rituelle, cherchent à être littéralistes dans leur ritualité (*'Ibadat*). En revanche, ils se libèrent quant à l'observance des (*Mu'amalat*) édictées par la religion et les normes sociales qui s'en inspirent. La dimension conséquentielle de la religion n'est donc pas observée. Nous voulons dire par là que les individus sont littéralistes quant à leurs croyances, figés (au sens de constants) au niveau de leurs appartenances religieuses mais à l'inverse autonomes, mobiles au niveau de leurs pratiques sociales. La religion, la morale et les conventions communes, voire la loi ne semblent pas constituer un obstacle majeur face à l'autonomisation des pratiques sociales qui s'éloignent voire transgressent les prescriptions de l'islam et partant ceux qu'exige la socialité[1].

Nous l'avons dit, la religion quelle qu'elle soit, islamique encore plus particulièrement, est un *système*, une articulation entre rituels religieux et pratiques sociales. L'autonomie de la dimension religieuse par rapport à la dimension existentielle et inversement l'autonomie de la dimension existentielle par rapport à la dimension religieuse créent un décalage préjudiciable à l'érection d'un lien social fondé sur des rapports religieux. Cela veut dire que et la non-conformité des rites aux pratiques constitue la caractéristique principale de la sécularisation du lien social.

[1] B. Ghalioun, 1997, Op. Cit. P. 56.rapporte que Bossuet disait que pour distinguer le croyant de l'athée, il suffit de les écouter. L'athée suit son opinion et son sentiment personnels. Le catholique n'a pas d'opinion personnelle, il suit le courant.

masquée par le phénomène souvent inconnu en Occident celui de l'exacerbation de la religiosité et l'intensification des rituels qui lui correspondent.

La perspective d'analyse du lien social adoptée ici nous semble offrir l'avantage de contourner la contradiction du phénomène de sécularisation qui se définit à la fois comme produit historique de la seule civilisation occidentale, et comme concept à portée universelle. La sécularisation n'est donc plus à chercher dans une genèse historique particulière, mais dans une tension entre le religieux et le profane, indépendamment de la société où elle se manifeste. La sécularisation du lien social n'est donc plus conçue comme monopole exclusif d'une ère géographique et civilisationnelle déterminée. Toute société peut connaître, en raison de circonstances particulières, des tendances plus ou moins favorables à la sécularisation. Le paradoxe de la sécularisation du lien social en Algérie, c'est d'être à la fois un fait vécu et une impossibilité conceptuelle tant elle ne s'exprime que par le déni de tout ce qu'elle est. Ne sachant quoi en dire, nous ne la posant jamais nulle part.

Cette forme singulière de sécularisation du lien social s'inscrit en fait dans un large processus d'acculturation de la société algérienne qui, à son tour, reste méconnu ou mal analysé voire non compris, comme nous allons le voir dans ce qui suit.

Dans le cas occidental, les rites religieux ne sont pas observés à la lettre, voire ne sont pas observé du tout[1]. Par contre les pratiques qui leurs sont consubstantielles, elles le sont, même si ce n'est pas au nom d'une quelconque transcendance. Cette absence de continuité, ce hiatus entre ritualité et socialité caractérisent principalement la sécularisation du lien social en Occident.

Dans la société algérienne, en revanche, les rites religieux sont observés à la lettre, souvent avec un excès de zèle. Tandis que les pratiques qui leurs sont consubstantielles, ne le sont pas, souvent au nom d'impératifs sociaux. Ici aussi il y a absence de continuité entre socialité et ritualité, mais de manière inversée par rapport au cas occidental.

L'affirmation de l'individu et de sa liberté de croire d'une part et, son astreinte aux prescriptions sociales d'autre part sont au fondement de la sécularisation du lien social dans la société occidentale.

La négation de la liberté de croire de l'individu d'une part et, sa liberté au niveau des pratiques sociales d'autre part est au fondement de la sécularisation du lien social dans la société algérienne.

Autrement dit, la sécularisation du lien social existe de part et d'autre, mais de manière inversée. La société algérienne connaît elle aussi la sécularisation, à ce détail prés qu'elle n'en dit pas le nom, elle l'ignore, elle laisse même apparaître le contraire ; mieux elle y est hostile.

L'apparition de cette sécularisation du lien social inédite, non dite et bien singulière fait suite aux mutations profondes de la société algérienne et aux déstructurations qu'elle a subies et continue de subir de toute part. Néanmoins, la sécularisation du lien social en Algérie demeure cachée et

[1] D. Vidal écrit dans un article intitulé, « *La France des 'sans religion'* », dans Le Monde Diplomatique de septembre 2001 que les spécialistes « *affirment que les 'sans-religion ' préfèrent le 'bricolage ', la 'randonnée ' et le 'hors piste ', qu'ils croient 'à la carte ' plutôt qu' ' au menu ', que ce sont des 'héritiers sans testament ', voire des 'SDF de la croyance'* ».

CHAPITRE III : CONTOURS DE L'ACCULTURATION ET DE LA MODERNITE EN ALGERIE

Ce qui vient d'être dit met en exergue les comportements et les attitudes des individus non seulement vis-à-vis du religieux mais aussi du profane ; ce qui témoigne d'un changement culturel certain dans la société algérienne. Il reste à expliciter les formes détournées que prend cette mutation. A cette fin, il y a lieu de revisiter la question de l'acculturation et de la modernisation en Algérie en termes théoriques et à discuter les formes pratiques que prend ce processus dans les conditions qui sont celles de l'Algérie d'aujourd'hui.

Pourquoi faut-il un retour sur la question de l'acculturation en Algérie ? Pour deux raisons : La première est due au fait que la question est très importante; elle nous renseigne sur notre Identité, notre position par rapport à la Modernité. La deuxième raison est que bien qu'importante, la question est traitée de manière quelque peu légère voire cavalière, ce qui ne manque pas de soulever des controverses ici et là. Cela dit ce retour sera forcément schématique, car un tel sujet demanderait des développements encore plus importants que ceux qui lui seront consacrés* ici.

Pour parler d'acculturation, il faut noter au préalable que le terme *culture* est pris ici dans le sens anthropologique, c'est-à-dire en tant que mode de vie[1].

Dans leur *Mémorandum du social Science Council* de 1936, les anthropologues anglo-saxons Redfield, Linton, Herskovits définissent l'acculturation comme « *l'ensemble des phénomènes résultant du contact direct et continu entre des groupes d'individus de cultures différentes, avec*

[1] Cl. Lévi Strauss, définit la culture « *...comme un ensemble de systèmes symboliques au premier rang desquels se placent le langage, les règles matrimoniales, les rapports économiques, l'art, la science, la religion. Tous ces systèmes visent à exprimer certains aspects de la réalité physique et de la réalité sociale...* ».

des changements subséquents dans les types de culture originaux de l'un ou des deux groupes.»[1]

Il ressort de cette définition que l'acculturation n'est pas un état mais est un processus, un processus dynamique de déstructuration/ restructuration culturelle ou encore de déculturation/enculturation. Il y a lieu de noter ici au niveau conceptuel la proximité sémantique entre le terme enculturation et celui d'*endoculturation*. En fait endoculturation, signifie plutôt une socialisation interne par assimilation des schèmes socioculturels ambiants transmis par les aînés (comme l'indique d'ailleurs le préfixe *endo* qui veut dire endogène, c'est-à-dire interne au groupe social considéré). A l'inverse, enculturation est utilisée pour signifier l'acquisition de normes et de valeurs sociales étrangères au groupe ou à la société d'appartenances.

L'acculturation est donc une opération qui se déroule en deux temps: le temps de *vidange* et le temps de *remplissage* culturel, si l'on peut dire ; étant entendu que les deux moments sont concomitants, reliés dialectiquement, et aussi importants l'un que l'autre ; cela va de soi.

Si le contact entre deux sociétés, en fait entre deux cultures fut jadis la condition *sine qua non* du phénomène d'acculturation, aujourd'hui il n'est pas nécessaire que le contact entre les groupes soit immédiat et *direct*, comme le fait remarquer à juste titre C. Camilleri[2]. La relation culturelle peut être médiatisée de différentes manières et passer par différents canaux comme le développement économique, le mode de consommation, la culture, les média, etc. C'est en ce sens qu'il est permis

---

[1] Cité par C. Camilleri (S/ Direct), 1989, Chocs de cultures : Concepts et enjeux pratiques de l'interculturel. Ed. L'harmattan. Paris. P. 29.

[2] C. Camilleri précise juste après que «*Cette définition appellerait peut-être une réserve : pour que des cultures s'influencent, le contact 'direct' des groupes n'est pas nécessaire : les messages de toutes sortes qu'ils émettent et reçoivent les uns des autres peuvent largement suffire.* ». Idem

de parler d'acculturation d'une société suite à son emprunt d'un modèle développement économique exogène.

Pour le cas de l'Algérie, à partir des années 90, un certain nombre de sociologues commencent à réfléchir à la question de l'acculturation des Algériens. Ils estiment d'emblée qu'il n'y a pas acculturation des Algériens donc pas de lien social et culturel nouveau allant vers la modernité. Les uns l'affirmeront de manière directe et franche, à l'instar de S. Chikhi qui parle de « *modernité introuvable* »[1], d'autres plus prudents le diront de manière indirecte et par euphémisme, à l'instar de Dj. Guerid qui parlera des *limites d'une acculturation*[2]. L'adhésion des Algériens à l'islamisme et au '*Archisme* semble conforter ce dernier dans sa conviction de la non-acculturation des Algériens, conviction qu'il réitérera récemment[3]. Cette prise de position mérite d'être détaillée avant d'être examinée à la lumière des analyses que nous avons développées jusqu'à présent.

Selon les tenants de cette thèse, primo, l'acculturation dépend exclusivement du développement économique dont l'industrie est la pièce maîtresse. Secundo, ils observent que l'industrialisation ayant échoué en Algérie, comme en témoigne la fermeture des usines, la source de l'acculturation se serait tarie ; il n'y a donc pas d'acculturation en perspective pour les Algériens. Tercio, les Algériens plutôt régressent vers la tradition puisqu'ils adhèrent massivement aux Mouvements identitaires que sont l'Islamisme et le *'Archisme*. En conclusion : pas d'acculturation et par voie de conséquence pas de modernisation, ni de lien social moderne sous le ciel algérien.

---

[1] S. Chikhi, 1989, « *L'ouvrier, la vie et le prince ou la modernité introuvable* » in A. El-Kenz (S/D), L'Algérie et la modernité. Ed. Codesria. Dakar.

[2] D. Guerid, 1991, « *L'entreprise industrielle en Algérie, les limites d'une acculturation* ». URASC. Université d'Oran.

[3] D. Guerid, Communication « *Que peut l'anthropologie aujourd'hui* ? ». Colloque *Les Trara entre tradition et modernité.* Organisé le 25-26 mai 2002 à l'Université d'Oran.

Ces trois présupposés constituent donc la pierre d'angle de cette approche de l'acculturation en Algérie. Bien que séduisant et probablement partagé par beaucoup, ce raisonnement repose cependant sur des postulats non démontrés, à nos yeux, contestables voire erronés.

Section 1– Infrastructure et Acculturation

En postulant que seule l'industrie possède des vertus acculturatrices, cela revient à dire que la base matérielle de la vie sociale est dominante et déterminante en dernière instance, toujours et partout; la culture (et donc l'acculturation) est considérée comme réalité superstructurelle sans autonomie aucune par rapport à l'infrastructure. Infrastructure économique comprise d'ailleurs ici dans un sens bien restreint puisque n'y figurent pas les activités tant en amont qu'en aval de la production manufacturière proprement dite, telle la formation, la recherche, la conception, le commerce, les services, bref tout ce qui est appelé le tertiaire[1] et qui constitue désormais l'essentiel des activités des individus et des sociétés.

Il est vrai que comme nous l'avons analysé plus haut l'acculturation des Européens à la modernité s'est soldée avec l'industrie au cours du 19°s, donnant lieu à un nouveau lien social, marchand en l'occurrence. Cela se comprend aisément dans le cas de l'Europe ; en effet, au cours de la Révolution industrielle, l'activité industrielle fut le secteur ascendant devenu rapidement dominant qui a transformé le mode de vie en Occident.

En fait, à bien y regarder, même en Europe, l'industrie et son impact sur la culture ne sont que le couronnement d'un long processus continu d'acculturation des Européens qui s'est étalée sur cinq siècles (cf. : supra). Rappelons quand même qu'au 16°siècle, l'homme européen s'est libéré au niveau religieux de la tutelle du magistère de l'Eglise. Au 17°/ 18°s, la

[1] Dans cette conception restrictive et, il faut le dire, sélective de l'économique à peine si on n'exclu pas les industries légères pour ne laisser que les industries lourdes, en l'occurrence la métallurgie sans doute en hommage aux fameux « *Métallo* » européens de l'époque de la Révolution industrielle européenne.

pensée s'est autonomisée notamment avec la Philosophie des Lumières. A la Fin du 18° l'Européen s'est libéré politiquement (cf la Révolution de 1789). Au 20°s, les deux guerres mondiales, la reconstruction qui s'en est suivie et le soulèvement de mai 68, en France, en Italie et ailleurs, ont libéralisé culturellement la société. Force est donc de remarquer que même en Europe, l'acculturation résulte de la réunion d'un ensemble de facteurs religieux, intellectuels, politiques, économiques et culturels dont, il n'y a pas de doute, l'industrie fait partie. C'est toute la thèse avancée par l'historien et sociologue allemand, N. Elias dans *La dynamique de l'Occident* à la fin des années 30.

La thèse de l'effet unilatéral et exclusif de l'Economique sur la culture est donc irrecevable ; d'ailleurs même Marx et Engels n'ont pas toujours conçu de façon très rigide la détermination de la superstructure par l'infrastructure, comme en témoigne la lettre qu'écrivit le vieil Engels en 1890 (le 21 septembre) à Bloc : « *C'est Marx et moi-même, partiellement, qui devons porter la responsabilité du fait que parfois les jeunes donnent plus de poids qu'il ne lui est dû au côté économique. Face à nos adversaires, il fallait souligner le principe essentiel nié par eux, et alors nous ne trouvions pas le temps, le lieu, l'occasion de donner leur place aux autres facteurs qui participent à l'action réciproque* »[1].

Section 2 – Acculturation et changement sociétal

Le deuxième postulat se décline comme suit : l'échec de l'industrialisation en Algérie n'a pas permis l'acculturation des Algériens. Il faut dire qu'à la fin du 20°s, le secteur d'activité dominant dans le monde et également en Algérie est le tertiaire ; il y a ce qu'on appelle la tertiairisation de l'économie ou de la société. Tertiairisation à laquelle vient se greffer une certaine forme de mobilité spatiale, et aussi une nouvelle

[1] Cité par J-P. Cot & J-P. Mounier, 1974, Pour une sociologie politique. Ed. Seuil. Paris. Tome 1. P. 131.

stratification sociale caractérisée par l'exode rural, l'urbanisation, l'émigration, les voyages, les communications, etc. Si acculturation il peut y avoir, elle ne peut être que le résultat de tous ces changements combinés et nullement provoquée par la seule industrialisation.

Par ailleurs, il nous semble qu'à ce niveau, la sociologie de R.K. Merton est d'un grand apport et plus singulièrement dans sa fameuse distinction entre groupe d'appartenance et groupe de référence. En effet, les Algériens appartiennent à la société algérienne qui constitue forcément leur groupe d'appartenance, leur *en-groupe*, pour parler le langage de Merton. Cependant, outre le fait qu'elle s'origine dans l'en-groupe, leur culture est très probable déterminée dans une mesure plus ou moins grande par des *hors-groupes*, c'est-à-dire par des groupes de référence (émigrés, occidentaux, etc.). Dans cette perspective, la culture est définie et par le groupe d'appartenance et par le groupe de référence, tout cela bien entendu dans des proportions déterminées variables d'ailleurs suivant le domaine existentiel concerné. C'est ce que Merton appelle une *socialisation anticipatrice* et ce que nous appelons, par extension, une acculturation anticipatrice. Il s'agit en fait d'un processus d'appropriation des codes de la culture de la société à laquelle on souhaite appartenir et sur lesquels on adapte consciemment ou inconsciemment ses propres conduites culturelles ; les phénomènes d'imitation et de mimétisme culturels ne sont pas loin. Dans de telles circonstances, les éléments culturels de la société à laquelle on appartient peuvent être mis en veilleuse, ne serais-ce que partiellement. C'est ce qui expliquerait l'ambivalence, voire l'état schizophrénique de beaucoup d'algériens se trouvant aujourd'hui partagés entre la tradition et la modernité.

Plus encore, même si on suppose que seule l'industrie a des vertus acculturatrices ; son échec n'explique pas la non acculturation des

Algériens. Car les travailleurs congédiés par les entreprises, et ils sont nombreux, deviennent des chômeurs urbains, des citadins, des sous prolétaires, c'est à dire une armée de réserve, réservoir pour petits *boulots*, vendeurs à la sauvette, *Trabendiste*, *Hallaba*, taxi clandestin, délinquants, etc. Dans le cas le plus favorable, ils réussissent leur reconversion en mieux. Quoi qu'il en soit, il est sûr et certain qu'ils ne redeviennent plus ce qu'ils étaient avant d'avoir connu le salariat et la ville, c'est-à-dire à l'image de leurs grands parents ou de leurs arrières grands parents.

Les comportements des Algériens changent comme en témoigne un rapport récent du ministère de la santé. Sur le plan des indicateurs socio-démographiques, on y apprend par exemple que la fécondité de la population algérienne est toujours en baisse. En effet, après avoir été de 4 enfants par femme au début des années 90, l'indice synthétique de fécondité a été estimé à 2,5 enfants en 2000; cela est dû, au moins en partie, au recul de l'age moyen de mariage qui a atteint les 31,1 ans (garçons et filles). De même qu'on enregistre une progression significative de la nucléarisation de la famille algérienne : La part de ce type de ménages est passé de 59% en 1977 à 71% en 1998 ; sans doute cela est-il dû à un rythme d'urbanisation en Algérie qui reste sans équivalent dans les pays en développement (de 40% en 1977, la population urbaine est passée à 58% en 1998)[1]. Ces indices et sans doute d'autres indiquent de manière claire que la culture ancestrale des Algériens subit un changement sans précédent pour s'aligner sur un modèle culturel moderne qui tant à se généraliser à toute la société.

Par ailleurs postuler que l'échec de l'industrie n'a pas permis l'acculturation des Algériens, c'est comme si on venait à dire qu'ayant échoué, la colonisation de l'Algérie, n'a pas eu d'effets culturels majeurs

[1] Ministère de la santé, de la population et de la réforme hospitalière, « *La santé des Algériens et des Algériennes* » Rapport annuel du 7 Avril 2003.

sur le mode de vie des Algériens. Ce qui est de tout évidence contraire à la logique la plus élémentaire et à la réalité du terrain[1]. Il est incontestable que la colonisation fut à l'origine d'une déstructuration/restructuration sociale et culturelle en Algérie sans précédent; l'instauration de nouvelles pratiques *scolaires*, *médicales*, le *déracinement*, la *dépaysannisation* ont été amplement relevés respectivement par Y. Turin et P. Bourdieu, pour ne citer que l'historienne et le sociologue.

Section 3 – De l'identitaire à l'acculturation

Le troisième postulat implicite est que les Mouvements identitaires relèvent de l'ancien ; et que l'adhésion des Algériens à ces mouvements en fait des individus traditionnels. Cela signifie que les Algériens redeviennent membres de Communauté puisqu'ils se regroupent selon une logique grégaire ; religieuse ou tribale voulant refonder tantôt la *Umma*, c'est-à-dire la Communauté des Croyants tantôt la tribu, c'est-à-dire le *'Arch*. On serait donc loin de l'instauration d'un lien social moderne, basé sur des rapports de citoyenneté.

Il faut reconnaître que pour être crédibles et pris au sérieux, si l'on peut dire, ces Mouvements se donnent tous les apparats des Communautés anciennes ; ils se donnent l'apparence et l'illusion de l'Original. Plus encore, ces Mouvements se laissent persuader et espèrent persuader autrui qu'ils sont de véritables communautés.

En fait en grattant à peine, si l'on peut dire, le vernis saute et on découvre la réalité des choses. Ces prétendues communautés ne sont pas celles authentiques, spontanées, qui se constituent dans le temps, la durée, bref dans l'histoire. Au contraire, comme nous avons eu à le souligner plus haut, les nouvelles Communautés sont crées intentionnellement, elles sont

[1] A contrario, il ne serait pas moins faux de penser qu'une colonisation totale et définitive d'une société entraîne son acculturation totale. L'histoire et le présent, notamment en Amérique latine, montrent le contraire ; Cf les travaux des anthropologues R. Bastide et M. de Certeau, entre autres.

artificielles, conjoncturelles et partant factices. Elles sont peuplées justement par les chômeurs. Sont le produit non pas de l'histoire mais de la structure (infrastructure) économique voire de la conjoncture politique c'est-à-dire résultat de la faillite de ce fameux projet d'industrialisation. La poussée identitaire actuelle tant religieuse que *'Archiste* en Algérie, et ailleurs sans doute, est le produit de la crise de la modernité ; une modernité incapable de tenir ce qu'elle promettait ou ce qu'en attendaient les Algériens. Ainsi donc c'est la crise économique et sociale, plus aigue encore à partir de la fin des années 80, qui explique l'amplification dans les deux dernières décennies de la contestation identitaire, comme nous allons le préciser.

Cela dit, nous n'allons pas reprendre ici par le menu les démonstrations développées plus haut sur l'identitaire, nous nous limiterons à un retour sur le mouvement islamiste, plus radical et qui de ce fait semble aux antipodes de la modernité.

Nous avons eu à suivre l'islamisme dans son évolution récente à plusieurs niveaux pour finalement constater qu'au niveau politique la prétendue communauté de croyants est devenue un ensemble d' associations politiques, c'est-à-dire des partis ; ce qui n'est pas sans rappeler la démocratie chrétienne européenne.

Au niveau culturel, A. Djeghloul écrit « *Contrairement à un sentiment assez largement répandu, en Europe et dans une partie des 'élites ' algériennes, le hidjab ne clive pas les Algériennes en deux, les 'islamistes', d'un côté, et les modernes, de l'autre.*»[1] Voulant étayer son constat, l'auteur poursuit en recourant aux données d'une enquête récente qui montre la similarité des aspirations entre les femmes algériennes

[1] A. Djeghloul, 2000, « *Quand les Algériennes inventent leur modernité* » Revue Al Dafatir, Département de sociologie d'Alger. Ed. El-Hikma. Alger. N°1. P. 29.

qu'elles portent ou non le *hidjab*. Il semble donc que 84% des (*Moutahadjibate*) sont pour la pratique du sport féminin, contre 94% des non-*Moutahadjibate*. De la même façon, 91% des premières et 96% des secondes comptent exercer un métier à l'issue de leurs études. Le pourcentage est le même dans les deux catégories, soit 44%, de celles qui pensent que les femmes peuvent exercer n'importe quel métier[1].

A. Djeghloul écrit encore que « *l'autonomisation des femmes algériennes, en tant que personnes, est inexorablement en marche. Les formes qu'elle revêt, sont déjà complexes et se complexifieront davantage à l'avenir. Une chose est cependant sure, ce processus ne va pas dans le sens, non principalement en tout cas, de ce qui se produit en Europe, celui de l'exacerbation de l'individu éternellement beau, jeune,* (...) »[2]

Au total on voit encore une fois de plus que la religion ne constitue nullement un handicap dans l'acculturation des Algériennes. En fait, l'islamisme constitue une rupture récente dans une histoire marquée, comme dans les histoires des sociétés non musulmanes, par le même processus de l'acculturation rampante. La marche vers la modernité semble irrésistible.

Cela dit, pour être tout à fait clair et complet sur la question, il faudrait peut-être signaler à nouveau que la similarité des aspirations des femmes algériennes pour réelle qu'elle soit, comme relevée ci-dessus, n'est pas forcément consciente encore moins assumée ; parfois elle est niée par les concernées elles mêmes. Les Algériennes et sans doute la quasi-totalité des Algériens pensent qu'ils sont différents les uns des autres dés lors qu'ils se différencient au plan de la religiosité. Toute notre recherche s'évertue précisément à montrer la duplicité qui est celle des acteurs de la

[1] Ibid, Il est à noter que l'auteur se contente de la formule « *enquête récente* », sans référence ni au temps, ni au lieu de l'enquête qu'il cite.
[2] A. Djeghloul, 2000, Op. Cit P. 29.

scène algérienne. L'observateur inattentif peut donc aisément se laisser abuser et se tromper ; comme c'est le cas, nous semble t-il, des sociologues qui se laissent prendre au leurre et concluent hâtivement à l'absence d'acculturation et de modernité en Algérie.

Au total, l'Islamisme plus que le *'Archisme* qu'on croyait attester de la tradition, de la non acculturation des Algériens sont au contraire la preuve vivante et de l'acculturation et de la modernité. L'appel identitaire s'origine donc dans le rejet par les Algériens d'un tel modèle dû en grande partie au blocage de la modernisation et à son essoufflement[1].

En parlant respectivement de modernité introuvable et des limites de l'acculturation, S. Chikhi et Dj. Guerid raisonnent en termes comparatifs et limitent leur horizon à la perception européenne de la modernité et de l'acculturation. Autrement dit, ils négligent le rôle de la pluralité de la transition à la modernité et partant n'analysent pas la société algérienne dans le contexte qui lui est propre. Ils pensent plutôt à la modernité et à l'acculturation à l'européenne, classiques, si l'on peut dire et non celles des Algériens qui prennent forcément les couleurs locales.

Les présupposés théoriques européocentristes de la démarche des sociologues obèrent leur analyse des changements culturels en Algérie. La négation de l'acculturation et de la modernisation en Algérie n'est donc possible que si le processus en question est considéré comme immuable et se répètant à l'identique, à l'infini indépendamment du temps et de l'espace. Dans ce cas, cela revient à croire finalement que le modèle européen est universel y compris dans ses détails. A l'évidence, un tel raisonnement est intellectuellement imprudent du fait qu'il use de façon générique de termes renvoyant à un processus historique spécifique, en

[1] « *Aussi est-il dénué de sens de lier le changement survenu depuis le milieu des années soixante dix en faveur des valeurs islamiques à une supposée stagnation des sociétés musulmanes ou à leur supposé refus des valeurs de la modernité* », écrit B. Ghalioun, 1997, Op. Cit. P. 86.

l'occurrence l'expérience européenne. Pour tout dire, cette approche nous semble relever d'une conception mécaniste de la causalité historique.

L'acculturation des Algériens est en marche, c'est une réalité des effets conjugués de l'histoire et du présent. Elle est le résultat des déstructurations sociales et culturelles provoquées par la colonisation, mais aussi et peut-être surtout des restructurations tentées par l'Etat au lendemain de l'indépendance. Ici, il faut prendre en compte tout le processus d'individualisation et de sociation consécutif aux deux premières décennies qui ont suivi l'indépendance. Par ailleurs, en dépit des apparences et des intentions réelles ou feintes, les mouvements identitaires -l'islamisme plus que le *'Archisme* - ont paradoxalement fortement contribué à pousser les Algériens vers plus d'acculturation. Celle-ci est réconfortée par les effets de la mondialisation qui, rappelons le, ne datent pas d'aujourd'hui. Il est vrai que cette mondialisation se cantonne encore actuellement davantage au niveau de la consommation des biens, services et communication que de la production. Mais est-il besoin de rappeler que le mode et le modèle de consommation ont eux aussi des effets acculturateurs non négligeables.

Au total, on peut affirmer à présent que le politique, l'économique, le démographique, etc ont remodelé si puissamment les modes de vie et les valeurs des Algériens que c'est tomber dans l'illusion que de croire à l'invariance culturelle en Algérie.

Cela dit, l'acculturation n'est pas un état figé mais un processus ; un processus dynamique qui suppose des avancées, mais aussi des pannes temporaires, voire des régressions qui tout compte fait n'invalident nullement l'efficience du processus. Cette réorientation conceptuelle de l'acculturation devrait permettre d'appréhender le devenir des transformations culturelles en Algérie en termes plus dynamiques.

CONCLUSION

En entreprenant ce travail de recherche, notre objectif tendait principalement à éclairer la configuration du lien social en Algérie. La voie d'entrée que nous avons privilégiée est celle de la religion pour une raison évidente : Les circonstances nationales et internationales ont fait que l'islam s'est montré ces dernières années comme le catalyseur de la socialité en Algérie. En fait l'examen attentif du déploiement du lien social montre que les liens qui unissent et/ou divisent les Algériens ne sont ni aussi simples, ni aussi évidents.

Le lien social en Algérie, comme sans doute dans toutes les sociétés, est une combinaison et un agencement de rapports sociaux de plusieurs ordres. Ces rapports sont certes religieux, mais également de parenté, d'ordre politiques, économiques, culturels, etc. La particularité en Algérie réside dans le fait que le processus de sociation du pays et d'individualisation des Algériens engagé au lendemain de l'indépendance s'est révélé insuffisant, inapproprié et sans doute mal assumé y compris par les décideurs. Les Algériens se sont alors réfugiés dans l'identitaire au premier rang duquel se trouve l'islam jugé, à tort ou à raison, comme une valeur plus sûre.

En fait par delà la religiosité exubérante dont font preuve les Algériens depuis deux décennies au moins, l'étude minutieuse de l'observance de la religion tant dans sa dimension rituelle qu'existentielle montre que les individus s'astreignent volontiers aux rituels et nullement aux pratiques sociales qui en découlent. Des recommandations qui sont celles de l'islam, ils font une lecture libérale et permissive, à même de leur permettre le déploiement de comportements séculiers. Dans ces conditions, le lien social en Algérie qui n'est rien d'autre que la somme des conduites individuelles et interindividuelles des Algériens ne peut s'ériger sur des

rapports religieux ; plus encore, il n'est pas excessif d'en voir la sécularisation à l'œuvre.

Si donc le lien social en Algérie n'est pas fondé sur la religion, faut-il en parler en termes de modernité ? Celle-ci suppose, comme chacun le sait, une société structurée sur la base de rapports de citoyenneté au niveau politique, de rapports marchands au niveau économique, et d'acculturation au niveau culturel. Ces caractéristiques existent aujourd'hui ; elles sont l'œuvre des transformations sociales qu'a connues la société algérienne. Notre recherche le montre. Cependant, le lien social en Algérie reste encore bien *chargé* de tout ce qu'il n'est plus et de tout ce qu'il ne peut plus être. Notre recherche le montre également.

BIBLIOGRAPHIE GENERALE

(Seules les publications citées dans la thèse sont reportées ci-après)

1- Encyclopédies, dictionnaires, thèses

Encyclopédie universalis, en CD

Encyclopédie de l'Islam

Dictionnaire Petit Robert I

Dictionnaire Thésaurus, Larousse

Dictionnaire de sociologie, G. Férréol

2- Ouvrages

A. Abderraziq, 1994 (1925), L'islam et les fondements du pouvoir. Trad de A. Filali-Ansary. Ed. La Découverte, Paris.

Académie Tunisienne des Sciences, des Lettres et des Arts, 1999, Le fait religieux aujourd'hui. Ed. Beit al-Hikma. Carthage.

L. Addi, 1999, Les mutations de la société algérienne. Ed. La Découverte, Paris.

M. S. Al-Ashmawy, 1990, L'islam politique. Ed. Laphonic/Bouchène. Alger.

M. Arkoun, 1993, Penser l'islam aujourd'hui. Ed. ENAL. Alger.

R. Aron, 1985, Mémoires : 50 ans de réflexion. Presses-Pocket, 2 vols, Paris.

R. Aron, 1994 (1967), Les étapes de la pensée sociologique. Tome 2. Ed. Cérès. Tunis.

M. Augé, 1994, Le sens des autres. Actualité de l'anthropologie. Ed. Fayard. Paris.

L. Babés (S/D), 1996, Les nouvelles manières de croire, Ed de l'Atelier/Ed. Ouvrières. Paris.

B. Badie & P. Birnbaum, 1982, Sociologie de l'Etat. Ed. Grasset. Paris.

R. Bastide, 1947, Eléments de sociologie religieuse. Ed. A. Colin. Paris.

G. Bateson & al, 1981, La nouvelle communication. Textes recueillis et présentés par Y. Winkin. Ed. Seuil. Paris.

J. F. Bayart, 1996, L'illusion identitaire. Ed. Fayard. Paris.

A. Beitone & al, 2000, Sciences sociales. Ed. Dalloz. Paris.

D. Bell, 1979, Les contradictions culturelles du capitalisme. Ed. PUF. Paris.

J. Berque & J-P. Charnay (S/D), 1966, Normes et valeurs dans l'islam contemporain. Ed. SNED. Alger.

D. Bertaux, 1977, Destins personnels et structure de classe. Ed. PUF. Paris.

N. Berthier, 1998, Les techniques d'enquête. Ed. A. Colin. Paris.

J-C Billier, 2000, Le pouvoir. Ed. A. Colin, Paris.

P. Birnbaum & J. Leca (S/D), 1991, Sur l'individualisme. Ed. Presses de la FNSP. Paris.

Ch. Bouamrane & L. Gardet, 1984, Panorama de la pensée islamique. Ed. Sindbad. Paris

G. Busino, 1998, Elites et élitisme. Ed. Casbah. Alger.

C. Camilleri (S/D), 1989, Chocs de cultures : Concepts et enjeux pratiques de l'interculturel. Ed. L'harmattan. Paris.

J. Cazeneuve, 1967, L'ethnologie. Ed. Librairie Larousse. Paris.

J. Cazeneuve, 1971, Sociologie du rite. Ed. PUF. Paris.

J-P. Citeau & B. Engelhardt-Bitrian, 1999, Introduction à la psychosociologie ; Concepts et études de cas. Ed. A. Colin. Paris.

Le Coran. Arabe-français. Ed. Tawhid. Lyon. Sans date.

J-P. Cot & J-P. Mounier, 1974, Pour une sociologie politique. Ed. Seuil. Paris. Tome 1.

M. Crozier et E. Friedberg, 1977, L'acteur et le système. Ed. Seuil. Paris.

M. De Certeau, 1990, L'invention du quotidien 1.arts de faire. Ed. Gallimard. Paris.

P. Delhomme & T. Meyer, 2002, La recherche en psychologie sociale. Ed. A. Colin. Paris.

H. Desroche, 1968, Sociologies religieuses. Ed. PUF. Paris.

H. Djaït, 1974, La personnalité et le devenir arabo-islamique. Ed. Seuil. Paris.

J-M. Domenach, 1981, Enquête sur les idées contemporaines. Ed. Seuil. Paris.

A. Dourari, 2003, Les malaises de la société algérienne. Ed. Casbah. Alger.

L. Dumont, 1983, Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne. Ed. Seuil. Paris.

A. El-Kenz (S/D), 1989, L'Algérie et la modernité. Ed. Codesria. Dakar.

E. Enriquez, 1983, De la horde à l'Etat. Essai de psychanalyse du lien social. Ed. Gallimard. Paris.

M. Fellag, 2000, Djurdjurassique bled. Ed. Casbah. Alger.

G.N. Fischer, 1977, La psychologie sociale. Ed. Seuil. Paris.

J. Freund, 1983, Sociologie de Max Weber. Ed. PUF. Paris.

M. Gauchet, 1995, Le désenchantement du monde. Ed. Cérès. Tunis.

Cl. Geertz, 1986, Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir. Ed. PUF. Paris.

B. Ghalioun, 1997, Islam et politique. Ed. Casbah. Alger.

M. Godelier, 1973, Horizon, trajets marxistes en anthropologie. Ed. F. Maspéro. Paris.

S. Goyard-Fabre, 1999, L'Etat. Figure moderne de la politique. Ed. A. Colin. Paris.

G. Gurvitch, 1968, La vocation actuelle de la sociologie. Tome1. Ed. PUF. Paris.

G. Gurvitch (S/D), 1968, Traité de sociologie. Tome2. Ed. PUF. Paris.

M. Harbi, 1992, L'Algérie et son destin. Ed. Arcantaire. Paris.

H. Hasquin, 1986, Eglises et sociétés aujourd'hui. Ed. L'Université de Bruxelles.

A. Hourani, 1993, Histoire des peuples arabes. Ed. Seuil. Paris.

Ibn Abî Zayd El-Qayrawânî, 1983, La Risâla. (Trad L. Bercher). Ed. Populaires de l'armée. Alger.

T. Jeantet, 1983, L'individu collectif. Ed. Syros. Paris.

M. Lacheraf, 1978, L'Algérie, nation et société. Ed. SNED. Alger.

J. Leca, 1994, « *La démocratisation dans le monde arabe : incertitude, vulnérabilité et légitimité* » in Gh. Salamé (S/d), Démocraties sans démocrates. Ed. Fayard. Paris.

J. Le Goff (S/D), 1989, L'homme médiéval. Ed. Seuil. Paris.

V. Lemieux, 1986, « Réseaux et pratiques de communication dans les masses » in J. Zylberberg (S/D), Masses et postmodernité. Ed. Méridiens Klincksieck. Paris.

Cl. Lévi-Strauss, 1973, Anthropologie structurale deux. Ed. Librairie, Plon, Dijon.

A. Maalouf, 1998, Les identités meurtrières. Ed. Grasset. Paris.

J-C. Martens, 1973, Le modèle algérien de développement. Bilan d'une décennie (1962-1972). Ed. SNED. Alger.

D. Martucelli, 2002, Grammaires de l'individu. Ed. Gallimard. Paris

S. Medhar, 1999, L'échec des systèmes politiques en Algérie. Ed. Thala-Chihab, Alger.

A. Megherbi, 1983, La pensée sociologique d'Ibn Khadoun. Ed. ENAL. Alger.

B. Mezouar, 20/02/02, « Questionnements sur le mode de socialité en Algérie ». Le Quotidien d'Oran.

H. Pena-Ruiz, 2003, Qu'est-ce que la laïcité? Ed. Gallimard. Paris.

K. Polanyi, 1983, La grande transformation. Ed. Gallimard. Paris.

H. Remaoun, 1997, « Ecole, histoire et enjeux institutionnels dans l'Algérie Indépendante » in Ouvr. coll, Elites et questions identitaires. Ed. Casbah, Alger.

J-P. Rioux, 1971, La révolution industrielle 1780-1880. Ed. Seuil. Paris.

Cl. Rivière, 1997, Socio-anthropologie des religions. Ed. A. Colin. Paris

M. Rodinson, 1993, L'Islam : politique et croyance. Ed. Fayard. Paris.

P. Rosanvallon, 1981, La crise de l'Etat providence. Ed. Seuil. Paris.

J-J. Rousseau, 1980, Du contrat social. Ed. SNED. Alger.

Gh. Salamé, (S/D), 1994, Démocraties sans démocrates. Ed. Fayard. Paris.

M.B. Salhi, 2002, « *Le local en contestation : citoyenneté en construction. Le cas de la Kabylie* » in Insaniyat, N°16, Janvier-Avril, CRASC, Oran.

H. Sanson, 1983, Laïcité islamique en Algérie. Ed. CNRS. Paris.

M. Santos, 1984, Pour une géographie nouvelle. Ed OPU/Publisud. Alger/Paris.

G. Simmel, 1981, Sociologie et épistémologie. Ed. PUF. Paris.

J.P. Terrail, 1990, Destins ouvriers. La fin d'une classe ? Ed. PUF. Paris.

Textes officiels algériens, Charte nationale (1976 et 1986), Constitution (1989).

B. M. Thaâlbi, 2000, L'identité au Maghreb. Ed. Casbah. Alger.

N. Toualbi, 1984, Religion, rites et mutations. Ed. Enal. Alger.

N. Toualbi, 1984, Le sacré ambigu. Ed. Enal. Alger.

H. Vandevelde, 1983, Cours d'histoire du droit musulman et des institutions musulmanes. Ed. OPU. Alger.

A. Vergote, 1987, Religion, foi et incroyance. Ed. P. Mardaga. Bruxelles.

G. Vinsonneau, 2002, L'identité culturelle. Ed. A. Colin. Paris.

M. Weber, 1964, L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme. Ed. Plon. Paris.

C. Wright Mills, 1971, L'imagination sociologique. Ed. F. Maspero. Paris.

F. Zakaria, 1991, Les Arabes à l'heure du choix. Laïcité ou islamisme. Ed. Bouchene. Alger.

J. Zylberberg (S/D), 1986, Masses et postmodernité. Ed. Méridiens Klincksieck. Paris.

3- Revues, Magazines

- Hérodote

-Insaniyat

-Sciences humaines

-Sociétés contemporaines

-Al Dafatir, Cahiers du Département de Sociologie d'Alger.

- Le Monde diplomatique

SIGLES ET ABREVIATIONS

A.P.C. Assemblée populaire communale.

G.I.A. Groupes islamiques armés.

A.P.W. Assemblée populaire de wilaya.

A.I.S. Armée islamique du salut.

A.P.N. Assemblée populaire nationale.

M.I.A Mouvement islamique armé.

F.L.N. Front de libération nationale.

F.I.S. Front islamique du salut.

U.G.T.A. Union générale des travailleurs algériens.

HAMAS (M.S.P). Mouvement pour la société de paix .

U.N.F.A. Union nationale des femmes algériennes.

ENNAHDA. La Renaissance.

U.N.J.A. Union nationale de la jeunesse algérienne.

EL ISLAH. La Réforme.

TABLE ANALYTIQUE DES MATIERES

INTRODUCTION 1

1ère Partie : L'APPROCHE THEORIQUE ET METHODOLOGIQUE 7

CHAPITRE I : POSITION DU PROBLEME 8

Section 1 - L'exacerbation de la religiosité en Algérie 8

Section 2- L'Islam comme système culturel 13

Section 3 - Problématique et hypothèse de recherche 15

CHAPITRE II : LE CADRE METHODOLOGIQUE 21

Section 1- L'empirisme et la recherche en sociologie 23

I– Empirisme et recherches empiriques 24
II– Recherches empiriques et quantification 26
Section 2- L'enquête quantitative 28

Section 3 - L'enquête qualitative 31

I- L'observation participante 31
1 - L'observation proprement dite 32
2 - La conversation informelle 32
II - L'entretien 34
1 - La grille d'entretien 35
2 - Echantillon 35

CHAPITRE III : LE CHAMP CONCEPTUEL. 38

Section 1– La Religion 40

I- Religion, essai de définition 40
II – Religiosité 46
III- l'Islam 50
1- La dimension ritualiste 52
2 -La dimension conséquentielle 54
Section 2 – Le lien social 56

I- Les fondements du lien social 57
1- Le Communautaire 58
2- Le Sociétaire 61
II- La configuration du lien social 69
1- Caractéristiques de la communauté 70
2 - Caractéristiques de la société 71
Section3 La sécularisation du lien social et individualisation de l'homme. 74

I- Sécularisation Origine et itinéraire 74
II - Sécularisation et Institution 75
III- Sécularisation et société 76
IV- Sécularisation et individualisation 77

2ème Partie SOCIOLOGIE DU LIEN SOCIAL EN ALGERIE 81

CHAPITRE I: L'ALGERIE A L'EPREUVE DE LA MODERNITE 83

Section 1- Le modèle européen 84

I- Au niveau religieux 86
II - Au niveau de la pensée 90
III- Au niveau politique 93
IV- Au niveau juridique 96
V- Au niveau économique 99
VI- Au niveau social 101
Section 2 - L'Algérie à l'assaut de la modernité 108

I- Au niveau religieux 111
II- Au niveau politique 114
III- Au niveau économique 116
IV- Au niveau socio-culturel 117
Section 3- Réactions identitaires en Algérie 120

I- Le projet islamiste 120
1- Le revers nationaliste 123
2 - L'Islamisme et ses avatars 126
II- Le 'Archisme 140
1– Le projet 'Archiste 140
2- Retour sur le 'Archisme 144

CHAPITRE II : LA GESTION DU RAPPORT RELIGIEUX/PROFANE PAR LES ALGERIENS 152

Section 1– L'observance de la dimension conséquentielle 153

I– Le sociétaire et le communautaire 155
II– Sociation et Horde(tation) 163
Section 2- L'observance de la dimension rituelle 171

Section 3- Vers une sécularisation inédite du lien social 179

I- Sécularisation et lieux du politique 181
II- Sécularisation et socialité 183

CHAPITRE III : CONTOURS DE L'ACCULTURATION ET DE LA MODERNITE EN ALGERIE 190

Section 1– Infrastructure et Acculturation 193

Section 2 – Acculturation et changement sociétal 194
Section 3 – De l'identitaire à l'acculturation 197

CONCLUSION 202

BIBLIOGRAPHIE GENERALE 204

SIGLES ET ABREVIATIONS 210

TABLE ANALYTIQUE DES MATIERES 211

ANNEXE I

ANNEXE

ENQUETE 1

Données tirées de l'enquête mondiale sur les valeurs réalisée en Algérie en Avril 2002 sur un échantillon national de 1282 personnes. Parrainée par ISR (Institut de la Recherche Sociale, Université de Michigan, USA)

L'importance de la religion dans la vie.

Importance de la religion	**Fréquence**	**Pourcentage**
Très importante	1162	90.6
Assez	96	7.5
Pas très	12	.9
Total	**1270**	**99.1**
Manque	12	.9
Total	**1282**	**100.0**

Les valeurs qu'un enfant doit apprendre à la maison? La foi religieuse

Valeur religieuse	**Fréquence**	**Pourcentage**
Importante	985	76.8
Pas important	227	17.7
Total	**1212**	**94.5**
manque	70	5.5
Total	**1282**	**100.0**

La fréquence de l'interaction avec les autres à la mosquée

(passer du temps avec les gens à la mosquée)

1 fois par	Fréquence	Pourcentage
semaine	361	28.2
mois	126	9.8
An	177	13.8
Rien	567	44.2
Total	**1231**	**96.0**
manque	51	4.0
Total	**1282**	**100.0**

Appartenance à des associations religieuses

	Fréquence	pourcentage
Y appartient	93	7.3
N'y appartient pas	1189	92.7
Total	**1282**	**100.0**

Fréquence de la prière à la mosquée

	Fréquence	Pourcentage
Plus d'une fois/semaine	320	25.0
Une fois/ semaine	265	20.7
Une fois/mois	35	2.7
Fêtes religieuses	110	8.6
Une fois par an	18	1.4
moins souvent	152	11.9
Pratiquement jamais	337	26.3
Total	**1237**	**96.5**
Manque	45	3.5
Total	**1282**	**100.0**

Les leaders religieux doivent contribuer à résoudre les problèmes moraux des gens ?

	Fréquence	pourcentage
oui	1045	81.5
non	109	8.5
Total	**1154**	**90.0**
manque	128	10.0
Total	**1282**	**100.0**

Les leaders religieux doivent–ils contribuer à résoudre les problèmes familiaux des gens ?

	Fréquence	pourcentage
oui	1067	83.2
non	122	9.5
Total	**1189**	**92.7**
manque	93	7.3
Total	**1282**	**100.0**

Leaders religieux doivent-ils répondre aux attentes spirituelles des gens ?

	Fréquence	Pourcentage
Oui	1195	93.2
Non	29	2.3
Total	**1224**	**95.5**
manque	58	4.5
Total	**1282**	**100.0**

Leaders religieux/ problèmes sociaux

	Fréquence	pourcentage
oui	815	63.6
non	249	19.4
Total	**1064**	**83.0**
manque	218	17.0
Total	**1282**	**100.0**

Leaders religieux ne doivent pas influencer le vote

	Fréquence	pourcentage
Très d'accord	142	11.1
d'accord	253	19.7
neutre	259	20.2
Pas d'accord	303	23.6
Pas d'accord du tout	78	6.1
Total	**1035**	**80.7**
manque	247	19.3
Total	**1282**	**100.0**

Préférable pour l'Algérie si les figures d'autorité publique ont des convictions religieuses fortes

	Fréquence	**pourcentage**
Très d'accord	13.1	16.0
d'accord	249	19.4
Neutre	319	24.9
Pas d'accord	251	19.6
Pas d'accord du tout	63	4.9
Total	**1050**	**81.9**
manque	232	18.1
Total	**1282**	**100.0**

ENQUETE 2

Quelques résultats de l'enquête sur les mutations sociales et démographiques dans le milieu urbain, enquête réalisé par l'université d'Oran et le centre américain des études Maghrébines, en Mai 1995 sur un échantillon de 1000 ménages.

Visitez-vous les marabouts?

	Fréquence	pourcentage
Souvent	62	6.2
Parfois	109	10.9
rarement	200	20.0
Jamais	623	62.3
Manque	1	.1
Ne répond pas	5	5
Total	**1000**	**100.0**

Participez-vous aux ouaadates?

	Fréquence	pourcentage
Souvent	44	4.4
parfois	86	8.6
rarement	117	11.7
jamais	745	74.5
Manque	1	.1
ne répond pas	7	.7
Total	**1000**	**100.0**

Vous arrive-t-il de recourir à la médicine traditionnelle?

	Fréquence	Pourcentage
souvent	529	52.9
parfois	184	18.4
rarement	279	27.9
Ne répond pas	8	.8
Total	**1000**	**100.0**

Où faites- vous d'habitude vos prières?

	Fréquence	Pourcentage
Ne fait pas la prière	218	21.8
A la Mosquée	26	2.6
A la maison	512	51.2
3	198	19.8
4	2	.2
6	7	.7
7	24	2.4
9	13	1.3
Total	**1000**	**100.0**

En cas de problème personnel ou familial, vous arrive-t-il de consulter un Imam ou Fkih ?

	Fréquence	pourcentage
souvent	56	5.6
parfois	64	6.4
rarement	82	8.2
jamais	767	76.7
ne répond pas	31	3.1
Total	**1000**	**100.0**

Selon vous, la religion doit-elle guider les décisions dans la vie; familiale et personnelle?

	Fréquence	pourcentage
beaucoup	715	71.5
un peu	156	15.6
Non	59	5.9
Ne sais pas	45	4.5
ne répond pas	25	2.5
Total	**1000**	**100.0**

Religion dans la vie économique et commerciale ?

	Fréquence	pourcentage
Beaucoup	435	43.5
un peu	270	27.0
Non	167	16.7
Total	**872**	**87.2**
Manque : ne sais pas, ne répond pas	128	12.8
Total	**1000**	**100.0**

La religion dans la vie administrative et politique ?

	Fréquence	pourcentage
beaucoup	238	23.8
un peu	193	19.3
non	345	34.5
Ne sais pas	167	16.7
ne répond pas	57	5.7
Total	**1000**	**100.0**