

L'émergence de l'islamisme, contexte interne et influences externes

Tout d'abord, nous partons au commencement de ce travail, du postulat selon lequel l'on ne peut passer à côté des idées politiques islamiques qui ont influencé le cours de l'histoire contemporaine de l'Algérie, notamment si l'on veut expliquer le passage à l'acte violent chez les salafistes algériens depuis les années 1990 à nos jours. En effet, si l'on ne peut éviter de se référer aux idées religieuses auxquelles les idées politiques sont naturellement liées — en particulier dans un pays comme l'Algérie où l'islam est religion d'État —, l'on ne peut, de la même manière, négliger les référentiels et les répertoires d'action qui ont inspiré la violence politique pratiquée par le courant radical de l'islam politique. Ces référentiels et ces répertoires d'action trouvent leurs sources dans les contextes internes et externes de l'Algérie pré-indépendante et post-indépendante. Ainsi, dans un premier temps, il s'agira dans ce premier chapitre, de revenir sur l'origine de l'islamisme algérien à travers les premières manifestations de l'activisme religieux (depuis les années 1920) qui posera les premières pierres du nationalisme algérien (à partir du début des années 1930). Ce dernier se développera de manière autonome tout en gardant le référentiel religieux comme une partie intégrante de son discours et ce, tant durant la guerre de libération (1954-1962) qu'au lendemain de l'indépendance (1962). À l'aide d'une sociologie historique empruntée à Charles Tilly, nous nous appliquerons donc à identifier les conditions des mobilisations sociales, notamment les dimensions identitaires qui tiennent un rôle très important, mais aussi, à définir les répertoires d'action collective qui ont accompagné les contestations marquées du sceau du religieux. Partant de cet angle de vue, il serait donc utile de rechercher comme le suggérait E. Bruke, comment et avec quels effets, des mouvements définis ont fait appel à des ressources culturelles et religieuses de l'islam, afin de mobiliser et légitimer l'action politique visant à s'opposer, dans une première étape, à l'ordre colonial et, dans une deuxième étape, à l'ordre politique actuel²⁸⁸. À titre d'exemple, la violence révolutionnaire pratiquée par l'ALN (Armée de libération nationale), organe armé du FLN, est un cas qui illustre bien l'instrumentalisation de la notion de « djihad » durant la guerre d'Algérie. D'autant plus qu'à son tour le djihad armé datant de cette guerre de libération, constitue un répertoire d'actions incontournable pour les groupes armés islamiques d'aujourd'hui. Enfin, selon nous, l'islamisme algérien, en particulier celui incarné par le courant salafiste, n'a pas pu échapper aux influences externes représentées par l'islamisme international à travers ses multiples courants doctrinaux tels que l'islamisme des frères musulmans égyptiens et le « wahhabisme » saoudien. Partant de cette idée, il faudra

²⁸⁸ Bruke Edmund, « Islam and Social Movements : Methodological Reflection » dans Bruke Edmund, Lapidus (ira M) (eds), *Islam, Politics, and Social Movements*, Berkley (Cal), University of California Press, 1988.

donc dans un deuxième temps, rendre compte au cours de ce premier chapitre, du rôle joué par ces courants religieux orientaux dans la radicalisation de l'islamisme algérien.

1. De l'islahisme (réformisme) au nationalisme révolutionnaire, quelle place pour l'islam ?

« Quelle a été la place de la religion dans la mobilisation politique ? Dans la formation de l'État nation, il y a eu la dynamique nationale, les dynamiques régionales et linguistiques, mais aussi la dimension religieuse. C'est cette dernière qui a été la plus importante, dans la mesure où la communauté de religion est la base à partir de laquelle s'est dégagée la communauté nationale. Il est absolument nécessaire de rappeler que les Algériens sont non seulement un peuple musulman, mais un peuple islamo-centrique, dans la mesure où d'une part, ils partagent avec les autres peuples musulmans une histoire commune qui a commencé avec l'islamisation du Maghreb, et où, d'autre part, pour la grande masse, les distinctions pertinentes sont d'abord religieuses... »²⁸⁹

Mohamed Harbi

Nombreux ont été les auteurs à souligner que depuis l'islamisation du Maghreb, l'islam a toujours été un facteur de cohésion sociale en Algérie. Parmi eux, il y a O. Carlier, M. Harbi, B. Stora, S. Bouamama, Ali Merad et S. Labat. L'islam fut très souvent l'instrument érigé comme un rempart contre ce qui était perçu comme une menace pour la « personnalité algérienne » pendant les périodes d'occupation étrangère non islamique²⁹⁰. Le djihad proclamé par l'émir *Abdelkader* (1832-1847) dans l'Oranie (nord-ouest de l'Algérie) contre l'occupation par l'armée coloniale française entamée en 1830²⁹¹, suivie par l'insurrection du *Cheikh Al Mokrani en Grande Kabylie* (1871)²⁹² et celle du *Cheikh Bouamama* dans le sud de l'Oranie (1881)²⁹³, sont des exemples bien connus sur la mobilisation du référentiel religieux à des fins de lutte armée. Cela dit, même après la fin des insurrections armées qui ont marqué le 19^e siècle en Algérie, l'islam est demeuré un refuge incontournable perçu comme un instrument

²⁸⁹ Mohamed Harbi, *Les fondements culturels de la nation algérienne*, in Gilles Manceron et Farid Aïssani, *Algérie: Comprendre la crise* (Editions Complexe, 1996), p 66.

²⁹⁰ Brahim Younessi, « L'islamisme algérien : nébuleuse ou mouvement social ? », *Politique étrangère* 60, n° 2 (1995): p. 365-376.

²⁹¹ Bruno Etienne, *Abdelkader : Isthme des isthmes (Barzakh al-barazikh)*, Ed. mise à jour. (Paris: Hachette Littératures, 2003).

²⁹² Saïd Bouamama, *Algérie: les racines de l'intégrisme* (Editions Aden, 2000), p 34.

²⁹³ Liess Boukra et Hervé Bourges, *Algérie : la terre sacrée*, 1 vol. (Lausanne: Favre, 2002).

efficace, utilisé par les oulémas algériens pour faire face à la politique d'assimilation à la culture européenne pratiquée par la France, mais aussi, par des partis politiques algériens qui ont adopté la pensée occidentale dans sa version libérale ou marxiste. Les oulémas se sont ainsi fixé comme but de réislamiser les populations algériennes comme une première étape pour l'émancipation de la « nation algérienne ». Contrairement aux partis politiques existants depuis les années 1920 jusqu'à la fin de la guerre d'Algérie, l'Association des Oulémas algériens a non seulement survécu à l'indépendance algérienne, mais elle a aussi fourni un peu plus tard, un contingent de militants politisés, qui s'activeront dès les années 1960 au sein d'associations caritatives, religieuses, et à l'intérieur de l'université. Ces militants – comme nous le verrons plus bas — formeront par la suite les noyaux les plus importants des dirigeants qui ont été à l'origine du mouvement islamique algérien depuis les années 1970.

1.1 Le réformisme salafi des oulémas algériens

Contrairement à ce que l'on pourrait croire, la fulgurante ascension du parti FIS lors des élections communales de 1990 et des législatives de 1992, n'est pas, selon nous, le résultat d'une islamisation rapide de la société algérienne. En effet, les efforts entrepris dans la réislamisation de la société algérienne, trouvent leurs origines chez les réformateurs (les *islahistes*) musulmans algériens dans les années 1920, incarnés notamment par Abdel Hamid Ben Badis, leader de l'Association des Oulémas Musulmans Algériens, l'AUMA. Dans un travail incessant et très actif d'articulation entre le religieux et le politique, entre l'éthique et le social, Ben Badis a posé les bases de l'activisme des partis nationalistes qui vont animer la scène politique de l'Algérie pré-indépendante²⁹⁴. Nous pensons donc, qu'il est plus pertinent d'aborder l'islamisme algérien à travers le long processus de reconstruction de l'identité religieuse, politique et sociale qu'a connu l'Algérie depuis les Années 1920 et non pas de le considérer comme *un donné* politico-religieux et social détaché de tout contexte historique.

Avec l'Association des Oulémas algériens, l'islamisme algérien a tout d'abord commencé par être un état d'esprit, qui a grandement préparé le terrain à l'apparition d'une mouvance islamique qui, elle-même, est parvenue à s'organiser en parti politique depuis la fin des années 1980²⁹⁵. À ce titre, il n'est pas étonnant que la contribution de ce courant de réformateurs à l'apparition de l'islamisme salafiste algérien ait conduit la plupart des auteurs

²⁹⁴ Abdallah Makrroug, *L'extrémisme pluriel : le cas de l'Algérie. Anthropologie des acteurs, des auteurs et des textes fondateurs* (Paris: L'Harmattan, 2001), p 9.

²⁹⁵ Mustafa Al-Ahnaf, Bernard Botiveau, et Franck Frégosi, *L'Algérie par ses islamistes* (KARTHALA Editions, 1991), p 21.

qui ont travaillé sur l'islamisme algérien, à lui accorder une place importante dans leurs analyses sur la genèse de l'islam politique en Algérie.

C'est en 1931, que l'AUMA a vu le jour comme une structure de réflexion islamique, rassemblant des lettrés en langue arabe. Son principal objectif était d'opérer une réforme profonde des pratiques jugées non conformes aux traditions des *salaf* (les ancêtres pieux) et au message authentique de l'islam. En substitution aux pratiques populaires dominées par les superstitions maraboutiques, les oulémas voulaient apporter des pratiques musulmanes standardisées, produit de leur réflexion islahiste²⁹⁶. Il s'agissait donc clairement d'un appel à un retour aux sources *salafi* de l'islam, mais ceci, tout en s'adaptant à la modernité qui, dans la pensée des oulémas, n'est pas incompatible avec la pensée islamique. Ali Merad présentait les idées de ce courant réformateur comme une réaction de la religion citadine contre la religiosité paysanne. Cette religion citadine serait non seulement porteuse d'une purification des mœurs et de méthodes rendant plus intelligible la présentation du dogme, mais aussi, d'une attitude plus active qui s'oppose autant au maraboutisme qu'au Malékisme²⁹⁷ considéré par les oulémas comme une doctrine figée. Cette conception s'appuyait en partie sur une pensée religieuse importée du Moyen-Orient, notamment sur celle de Rachid Ridha²⁹⁸, qui a été lui-même un disciple de Jamal el Dine Al Afghani²⁹⁹. Le conservatisme des oulémas, et notamment de leur leader Ben Badis, contredisait très souvent le modernisme apparent qu'ils prônaient³⁰⁰, dans la mesure où les idées qui en découlaient se rapprochaient nettement plus du dogme « wahhabite » rigoriste, en témoigne le référencement incessant de la pensée réformatrice algérienne au célèbre théologien et juriconsulte (faqîh) Ibn Taymiyya (chère au courant de l'islam traditionnel du « wahhabisme » saoudien), au détriment de Mohamed Abdou, autre disciple d'Al Afghani, plus moderniste, mais qui était nettement moins cité par les oulémas

²⁹⁶ Younessi, « L'islamisme algérien : nébuleuse ou mouvement social ? » op.cit p 365-376.

²⁹⁷ Le Malékisme est une école théologique (l'une des quatre écoles théologiques de l'islam sunnite), morale et juridique de l'islam fondée par Malik ibn Anas, imam et juriste musulman (711-795). Cette école s'appuie sur le Coran et sur la sunna (paroles du prophète), elle est très répandue au Maghreb et en Afrique noire ainsi qu'en Haute-Égypte.

²⁹⁸ Rachid Réda était un intellectuel réformateur salafi, disciple de Jamal Al Dîn Al Afghani (penseur et philosophe afghan) et de Mohammed Abduh (intellectuel salafi égyptien). Il s'est concentré comme l'ont fait ses prédécesseurs sur l'état de faiblesse que connaissaient les sociétés musulmanes vis-à-vis des sociétés occidentales (notamment en matière de sciences et de développement technologique) et a vivement critiqué le colonialisme. Tout comme il a critiqué le soufisme, un autre courant de l'islam sunnite.

²⁹⁹ Djamal Al Dîn Al Afghani était un penseur et un philosophe musulman qui a œuvré pour que la culture traditionnelle religieuse soit adoptée comme un moyen pour résister sur tous les plans (politique, économique, culturel) à l'« invasion occidentale ». Lors de son séjour en Égypte, de 1871 à 1879, il contribua à former un certain nombre de disciples parmi lesquels il y avait Muhamed Abduh, qui poursuivra son œuvre.

³⁰⁰ Ali Mérad, *Le réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940: essai d'histoire religieuse et sociale* (Mouton, 1967).

algériens qui éprouvaient beaucoup d'admiration pour le succès retentissant de la doctrine salafi d'ibn Abdel Wahhab³⁰¹, qui a grandement contribué à la mobilisation des tribus arabes pour l'instauration de l'Etat saoudien³⁰².

Encadré 8

Au-delà de la date officielle de sa création, le mouvement réformiste de Ben Badis naquit en réalité dans les années d'après la première guerre mondiale. On peut situer cette naissance entre 1924 et 1925 lorsqu'un groupe de jeunes lettrés formés en Orient, regroupés par Ben Badis, et le Cheikh Ibrahim³⁰³, ont décidé de passer à l'action³⁰⁴. Cela a commencé par la parution du premier journal de Ben Badis, *Al Mounquid* (le Censeur) à travers lequel les réformateurs entendaient vulgariser leurs idées de réformes politico-religieuses. Ce journal fut très rapidement interdit (au bout de son dixième numéro) par les autorités françaises, car trop critique vis-à-vis de la politique menée par la France en Algérie. Cela dit, il fut remplacé dès novembre 1925 par *Al Chihab* (le Météore), une revue mensuelle dont la publication s'est prolongée jusqu'au début de la Deuxième Guerre mondiale en 1939³⁰⁵.

1) L'articulation du religieux au politique chez l'AUMA

L'exemple de l'AUMA fut un cas édifiant sur l'articulation entre le fait politique et le fait religieux en Algérie. En effet, l'entreprise d'épuration de la doctrine et des rites, dirigée par les oulémas contre les confréries soufies depuis les années 1920, s'inscrivait grandement dans une option politique fondamentale qui visait à promouvoir un arabisme et un nationalisme algérien, de même que cela s'inscrivait dans une tentative de faire sortir l'islam local de son

³⁰¹ Mohamed Ibn Abed El Wahhab (1703-1792) était un prédicateur musulman de rite hanbalite. Sa doctrine prônait un salafisme très rigoriste qui s'opposait au rite hanafite des ottomans qu'il considérait comme des musulmans corrompus. Il se rallia avec Mohamed Ibn Saoud en lui apportant une caution religieuse pour fonder le premier Etat Saoudien en 1944. Sa doctrine est le plus souvent connu sous le nom de « Wahhabisme », une appellation très contesté en Arabie Saoudite. Pour plus de détail voir : Guillaume Fourmont-Dainville, *Géopolitique de l'Arabie Saoudite : la guerre intérieure* (Paris: Ellipses, 2005), p. 18-19.

³⁰² Mérad, *Le réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940*. Op.cit

³⁰³ Mohamed Bachir El Ibrahim (1889-1965) est un savant et écrivain algérien. Il est considéré comme l'un des fondateurs de l'association des oulémas musulmans algériens.

³⁰⁴ Charles-Robert Ageron, *Histoire de l'Algérie contemporaine. 2. De l'insurrection de 1871 au déclenchement de la guerre de libération, 1954* (Paris: Presses universitaires de France, 1979), p 323.

³⁰⁵ Un décret loi datant du 27 août 1939 a autorisé la saisie ou la suspension de toute publication susceptible de porter atteinte à la défense nationale . Ceci bien évidemment, avait pour but d'étouffer les presse des oulémas. Ibid., p 347.

isolement relatif (dû à ses pratiques maraboutiques jugées hérétiques) pour l'insérer dans ce que l'on pourrait appeler l'Internationale islamique³⁰⁶.

Pour les réformistes algériens, l'émancipation politique du peuple algérien sous domination coloniale, passait par sa régénération morale³⁰⁷. Cette régénération devenait donc une condition indispensable rendue nécessaire par un verset coranique : « *Dieu ne modifie pas ce qui est en un peuple avant que celui-ci ait modifié ce qui est en lui-même.*³⁰⁸ ». Déjà à partir de 1925, Ben Badis et ses compagnons soutenaient un discours affirmant leur sympathie et leur foi en la personnalité arabo-musulmane de l'Algérie, et fondaient d'emblée leur doctrine politique sur quatre notions essentielles : la *Oumma* (nation), *Al Cha'ab* (le peuple), *Al Watan* (la patrie) et *Al Quawmiyya* (le nationalisme). Cela dit, en réalité, chez les oulémas, toutes ces notions tournaient autour d'un sentiment fondamental que l'islam était une partie commune des Algériens. C'est la raison pour laquelle ils ont voulu tant insister sur ce qu'ils ont appelé « la nationalité ethnique » (renvoyant aux caractéristiques socioculturelles d'une communauté) au détriment de la « nationalité politique » (qui est un statut politique, sous domination coloniale dans le cas algérien), cette dernière pouvant être française, alors que la première ne pouvait être que musulmane selon Ben Badis³⁰⁹.

Cependant, ce n'est que vers le milieu des années 1930 (1935-1936) que l'AUMA commençait réellement à être active sur le terrain politique, notamment lorsqu'elle se positionnait contre la politique assimilationniste française en déclarant : « *cette nation algérienne n'est pas la France, il n'est pas possible qu'elle soit la France, elle ne le pourra pas. Bien au contraire, c'est une nation totalement éloignée de la France par sa langue, par ses mœurs, par ses origines ethniques, par sa religion. Elle ne veut point d'assimilation.*³¹⁰ »

Les revendications en rapport avec la liberté de prêcher dans les mosquées étaient un point essentiel dans l'activisme des oulémas. C'est en effet grâce à ces prêches que l'AUMA est parvenue à faire de l'utilisation des *minbar* (estrades) des mosquées, le moyen de propagande le plus efficace. Quand cette liberté leur fut retirée, ils utilisèrent pour pallier à cela, la création de sociétés filiales, mais aussi de cercles. Ainsi la multiplication de cercles culturels et religieux

³⁰⁶ Ibid., p 332.

³⁰⁷ Ibid., p 327.

³⁰⁸ Coran : Sourate 13. Ar-Ra`d - Le Tonnerre - verset 11

³⁰⁹ Ahmed Mahsas, *Le mouvement révolutionnaire en Algérie: de la Ire guerre mondiale à 1954* (Editions el Maarifa, 2007), p 78.

³¹⁰ Slimane Chikh, *L'Algérie en armes, ou, Le temps des certitudes* (Casbah Éditions, 1998), p 39.

et des sociétés filiales est un indice sûr de l'expansion du mouvement réformiste, et ce, à partir des années 1920 jusqu'aux années 1930³¹¹.

2) Les oulémas algériens et leur rapport à la violence

Le rapport des oulémas algériens à la violence semble être ambigu. En effet, depuis la création de leur association, les réformateurs salafistes ont multiplié les contradictions lorsqu'il s'agissait de faire connaître leur position vis-à-vis de la violence comme moyen d'affirmation politique. Malgré leur activisme au profit de l'arabisme et du nationalisme algérien, les oulémas ne rejetaient pas au départ, toute collaboration avec la France, et n'appelaient pas à des méthodes violentes pour obtenir l'indépendance. Seules l'éducation et l'union permettront aux Arabes d'arriver à leurs fins, disait Larbi Tebessi³¹². Dans un numéro de la revue *Al Chihab*, publié par l'association et daté de juin 1936, on peut même lire : « *il n'est pas inimaginable, il est même parfaitement possible qu'un jour vienne où la politique coloniale en général, et particulièrement celle de la France, se modifiera en sorte que l'Algérie deviendra un pays jouissant d'une large indépendance [...] Voilà l'indépendance que nous représentons. Il ne s'agit point de l'indépendance rêvée par nos criminels adversaires (référence aux courants ultranationalistes de l'époque, notamment le PPA³¹³), l'indépendance dans le feu et dans le sang. Cette indépendance-là, nous la gagnerons avec le temps et avec l'aide et la volonté de la France.* »³¹⁴. Pourtant, Ben Badis est venu contredire ces paroles en déclarant en mai 1937 : « *l'indépendance ne se demande, ni ne se donne ; elle s'obtient, non pas par des paroles, mais par des actes* ». Il ajoute même : « *nous utiliserons les moyens que les tribus ont fournis autrefois aux martyrs lors de la conquête française.* »³¹⁵, faisant ainsi référence aux différentes insurrections armées menées sous le signe du djihad, par les confréries musulmanes algériennes contre l'armée coloniale française durant le 19^e siècle. Malgré ces propos, les oulémas ne sont jamais allés jusqu'à appeler ouvertement à la violence djihadiste, du moins jusqu'à leur ralliement officiel aux idées révolutionnaires du FLN le 12 février 1956. Contrairement à leur participation indéniable à la maturation du nationalisme algérien auquel ils ont conféré une dimension religieuse, les oulémas ont souffert

³¹¹ Ageron, *Histoire de l'Algérie contemporaine. 2. De l'insurrection de 1871 au déclenchement de la guerre de libération, 1954*, op.cit. p 336 et 337.

³¹² Larbi Tebessi (1891-1956) était l'un des membres les plus influents au sein de l'AUMA, il a été vice-président de l'association sous Bachir Al Ibrahim qui a succédé à Ben Badis après sa mort, puis a pris sa présidence après que Bachir El Ibrahim soit parti au Moyen Orient. Il a rallié la révolution algérienne à partir de 1956, ce qui lui a valu des pressions multiples de la part des autorités coloniales. Il sera assassiné début 1957 dans des conditions obscures.

³¹³ Parti du peuple algérien.

³¹⁴ Bouamama, *Algérie: les racines de l'intégrisme*, op.cit p 63.

³¹⁵ Ageron, *Histoire de l'Algérie contemporaine. 2. De l'insurrection de 1871 au déclenchement de la guerre de libération, 1954*, op.cit. p 335.

de cette image qui s'est forgée d'eux sur leur incapacité de s'inscrire dès le départ dans un registre de radicalité pour poser la question nationale³¹⁶. On peut se risquer à expliquer ce rejet du radicalisme, comme l'a fait l'historien algérien Ahmed Nadir, par l'origine bourgeoise des leaders de l'Association des Oulémas algériens³¹⁷ qui semble-t-il, au-delà de l'aisance matérielle, étaient canalisés par une culture bourgeoise qui les menait à percevoir avec une certaine hauteur ceux qu'ils considéraient inaptes à mener une action aussi grave qu'est le djihad³¹⁸. En fait, ils ne voulaient pas laisser la religion entre les mains d'une organisation dont ils pensaient qu'elle était dépourvue de docteurs de la loi religieuse. C'est probablement aussi de là que vient leur refus au départ, de se dissoudre au sein du FLN après que celui-ci le leur a demandé³¹⁹.

Depuis 1962, l'Association des Oulémas et ses héritiers ont concentré beaucoup d'efforts sur la revendication de leur rôle dans l'arrachement de l'indépendance. Ils auront dès le lendemain de l'indépendance, l'occasion d'avoir leur revanche avec les facilités que leur a octroyées l'entourage du premier président algérien, Ben Bella³²⁰. Ils en profiteront pour créer l'association Al Qiyam (*cf supra*) qui donnera un contenu idéologique à l'islam. Les militants de cette dernière mèneront tout au long des années 1960 et 1970 un combat en faveur de l'instauration de la charia³²¹.

3) Les oulémas et le Front islamique du Salut (FIS). Quelle filiation ?

Depuis sa création, le FIS a ouvertement revendiqué une filiation avec l'Association des Oulémas. Dès lors, les vives critiques visant cette association sont redevenues d'actualité, alors

³¹⁶ Labat, *Les Islamistes algériens, entre les urnes et le maquis*, op.cit p. 60.

³¹⁷ Ahmed Nadir rendait compte de la position des oulémas vis-à-vis des révolutionnaires en ces termes : « (...) Bourgeois par l'aisance matérielle, mais aussi par la culture qu'ils croient posséder. Qu'ont-ils en effet de commun avec les paysans dépossédés qui ont pris le maquis, ces semi-prolétaires qui sèment la terreur dans les villes et ces autodidactes qui prirent la tête du mouvement de libération ? Il ne s'agit pas seulement d'une mésentente entre des hommes issus de classes différentes. Ce qui sépare le plus le FLN de ces bourgeois cultivés, et lui donne une allure antipathique, c'est la présence en son sein d'éléments issus de la pègre des grandes villes. Le FLN héritier du MLTD, qui a toujours charrié des individus de toute sorte (indicateurs de police, hommes de main, repris de justice, affairistes ...etc.) a repris l'ancienne armature de ce parti et recrute ceux qui constituaient ses cadres et ses militants. » Ahmed Nadir, *Le Mouvement réformiste algérien: Son rôle dans la formation de l'idéologie nationale ...*, 1980. In Mohammed Harbi, *1954. La guerre commence en Algérie* (Editions Complexe, 1998), p 45.

³¹⁸ Mohamed Harbi, *1954, la guerre commence en Algérie*, op.cit p 45.

³¹⁹ Manceron et Aïssani, *Algérie, comprendre la crise*, op.cit p 69.

³²⁰ Ancien cadre et membre fondateur du FLN, Ben Bella était farouchement contre toute remise en cause du caractère islamique des futures institutions politiques de l'Algérie, c'était un fervent défenseur de l'arabo-islamisme et hostile à la laïcité. Voir : Benjamin Stora, *Histoire de la guerre d'Algérie : 1954-1962*, 4e éd.. (Paris: Édla Découverte, 2004).

³²¹ Séverine Labat, *Les Islamistes algériens, entre les urnes et le maquis*, op.cit. p. 64 et 65.

que les groupes islamiques clandestins qui se sont constitués à partir de 1992 affirmaient à travers leur littérature, qu'ils poursuivaient le « djihad » initié par Abdelhamid Ben Badis contre l'occupant colonial³²². Comme le soulignait Omar Carlier, à première vue, la comparaison entre le FIS et les oulémas paraît s'imposer d'elle-même. Beaucoup de similitudes peuvent être en effet perçues dans les attitudes et les modes d'action des deux mouvements, en passant par l'enseignement des chioukhs (vieux sages) et la construction des mosquées, au travail de prédication salafite par les prêches religieux, la diffusion des ouvrages de vulgarisation et l'envoi de jeunes étudiants en Orient pour l'étude de la théologie. Le combat pour la promotion de la langue arabe qui est celle du Coran, et la farouche opposition aux confréries, semblent aussi constituer d'autres points en commun qui réunissent les efforts de l'Association des Oulémas depuis les années 1920 et les actions entamées par le FIS depuis sa création en 1989³²³. Cependant, si l'on examine les caractéristiques socioculturelles des deux mouvements islamiques, l'on se rendra compte qu'une certaine distance les sépare sur les plans religieux et social, mais aussi sur la question de l'usage de la violence radicale. En effet, si les islamistes salafites des années 1930 se sont formés principalement en Tunisie et en Orient (Caire, Hedjaz), et pouvaient se prévaloir d'une grande connaissance en théologie³²⁴, l'islamisme des années 1980, et notamment celui du FIS, s'est quant à lui construit localement sur une base sociale d'extraction beaucoup plus modeste allant des quartiers populaires aux classes moyennes et aux milieux de l'enseignement. Les effectifs du FIS paraissent aussi plus jeunes, plus ouvertement engagés dans le combat politique, allant jusqu'à mettre en avant un islam « révolutionnaire ». Il ne s'agissait pas ici, de se contenter du « grand jihad » longuement mené par les oulémas, mais ils prônaient aussi le « petit djihad », qui devait être le combat à mener en priorité contre les « ennemis de l'intérieur », en l'occurrence : « l'État athée », les étudiants marxistes, le syndicat communiste...etc. Les radicaux du Front Islamique du Salut ont donc adopté, contrairement aux oulémas, la stratégie de la prison, c'est-à-dire un activisme de confrontation avec l'État algérien (voir chapitre II)³²⁵. Enfin, il semble que le mouvement islamique incarné par le FIS a été plus moderniste dans sa manière d'appréhender l'action collective, qui s'est déclinée sous diverses formes, notamment des manifestations de masse, des mobilisations syndicales et des grèves. Ceci avant de déboucher sur des actions de violence armée.

³²² Ibid., p 61.

³²³ Omar Carlier, « De l'islamisme à l'islamisme : la thérapie politico-religieuse du FIS », *Cahiers d'études africaines* 32, n° 126 (1992) : p. 185-219.

³²⁴ Charles-Robert Ageron, *Histoire de l'Algérie contemporaine. 2. De l'insurrection de 1871 au déclenchement de la guerre de libération, 1954*. Op.cit.

³²⁵ Omar Carlier, « De l'islamisme à l'islamisme, la thérapie politico-religieuse du FIS ». op.cit.

Cependant, malgré ces différences, notamment sur les plans de l'engagement politique et armé, il y a selon nous un réel continuum, une sorte de prolongement des idées politico-religieuses que les membres du FIS ont reprises du discours islahiste des oulémas algériens. Il s'agit incontestablement de cette volonté de retour aux sources anciennes de l'islam des *pieux salaf*, à travers l'édification d'une « nation musulmane », mais cela passe d'abord par l'édification d'un Etat islamique algérien, débarrassé de tout « ennemi de l'intérieur ».

1.2 Le nationalisme islamo-populiste d'avant-guerre d'Algérie (1926-1954), des similitudes avec le FIS ?

La défense de l'islam en tant qu'« élément fondamental de l'individualité » du peuple algérien, n'était pas une exclusivité des oulémas algériens. En effet, l'islam a été un élément fondamental dans les programmes de tous les mouvements nationalistes algériens d'avant-guerre d'indépendance de l'Algérie. La première formation à avoir mis en avant l'islam comme composante essentielle de l'identité algérienne était l'Étoile Nord Africaine ENA (1926-1937). Celle-ci s'est rapprochée dès 1931 du nationalisme religieux des oulémas, et ce, malgré la distance que cette formation politique a voulu marquer vis-à-vis des notables de la bourgeoisie religieuse algérienne³²⁶. Après la dissolution de l'ENA par les autorités françaises à cause de son activisme nationaliste et de ses revendications indépendantistes, cette dernière fut remplacée par le Parti du Peuple algérien PPA (1937-1939). Celui-ci sera à son tour remplacé après sa dissolution, par le Mouvement pour le Triomphe des Libertés démocratiques MTLD (1945-1954)³²⁷. Le PPA et le MTLD, héritiers de l'ENA sont restés tout à fait fidèles à l'option arabo-musulmane et ont même été l'une des plus importantes matrices idéologiques du parti islamique qui s'est constitué plus d'un demi-siècle plus tard, le Front islamique du salut (FIS). En effet, les radicaux du PPA-MTLD comme ceux du FIS se rejoignent largement sur un moyen adopté pour atteindre leurs objectifs. Il s'agit en l'occurrence de l'insurrection comme action. Dans les deux cas, le choix pour la solution armée a nourri considérablement l'imaginaire d'un véritable front de rejet³²⁸. Le PPA-MTLD incarnait à travers son leader Messali Hadj, un nationalisme islamo-populiste qui mettait l'accent sur la mobilisation populaire, et le recours à

³²⁶ L'ENA s'est pourtant appuyée au départ sur les ouvriers émigrés, et était réputée très proche du parti communiste français.

³²⁷ Ageron, *Histoire de l'Algérie contemporaine. 2. De l'insurrection de 1871 au déclenchement de la guerre de libération, 1954*. op.cit.

³²⁸ Omar Carlier, « D'une guerre à l'autre, le redéploiement de la violence entre soi. », *Confluences Méditerranée*, n° 25 (mars 1998).

la violence en s'inspirant de la notion de djihad. Ce parti nationaliste avait adapté son discours de manière à ne pas se heurter de front aux aspirations populaires caractérisées par une certaine hostilité à l'« Occident chrétien » en général, et au colonialisme français en particulier³²⁹. Ainsi pourrait-on faire le rapprochement entre d'une part, la tentative de soulèvement armé, dirigée par le PPA contre les autorités coloniales en mai 1945, ainsi que son organisation paramilitaire clandestine (1947-1950), et d'autre part, le premier maquis djihadiste d'après indépendance (1982) de Bouyali - dont les membres héritiers ont recréé plus tard, pour le compte du FIS, la première organisation armée clandestine, le MIA (Mouvement islamique armé³³⁰) -, mais aussi, la grève insurrectionnelle conduite par le FIS en juin 1991³³¹. O. Carlier nous offre une lecture comparative pertinente qui replace dans un contexte sociohistorique, les postures du PPA-MLTD et le FIS dans les termes suivants : « *le FIS, comme le PPA est une réponse violente à une situation de violence multiforme. L'un et l'autre travaillent sur le registre de l'imprécation et de la dénonciation. L'un et l'autre sont dans un schéma de diabolisation de l'adversaire et de lutte contre le mal. Dans les deux cas, on en appelle à un engagement total, de parole et de corps, à une conduite de sacrifice socialisant par le serment, le lien à renouer entre passé et présent [fi sabili lah oul watan] (au nom de Dieu et de la Patrie) [...] En définitive, le FIS traite l'État indépendant comme le PPA traite l'État colonial[...]* »³³²

On comprend par là que ce qui rapproche le plus le FIS du PPA-MTLD et le différencie en même temps de l'Association des Oulémas (du moins sur le plan de l'action), c'est donc cette intensité dans l'engagement politique, mais aussi dans l'action violente que les oulémas ont toujours exclue jusqu'à une heure tardive (1956) du déroulement de la guerre d'Algérie. C'est probablement cette inaction chez les oulémas qui a permis au PPA-MTLD de les supplanter dès les années 1930, les privant par la même occasion de la direction du mouvement national. Mais cela n'empêchera pas Messali Hadj leader du PPA-MTLD, de reprendre un certain nombre de thèses défendues par les oulémas, en leur donnant une dimension révolutionnaire³³³.

Le mouvement national d'avant-guerre d'indépendance, s'est donc exprimé sur deux principaux axes, le premier, culturel et religieux, incarné par l'Association des Oulémas, et le deuxième, islamo-populiste, incarné par le PPA-MLTD. Ces deux courants ont tous les deux

³²⁹ Mohamed Harbi, *1954, la guerre commence en Algérie*, op.cit, p 122.

³³⁰ Nous traiterons ultérieurement plus en détails du MIA.

³³¹ Omar Carlier, « De l'islamisme à l'islamisme, la thérapie politico-religieuse du FIS », op.cit.

³³² Ibid.

³³³ Séverine Labat, *Les Islamistes algériens*, op.cit, p 60 et 61.

conféré à l'islam une place centrale dans leur discours nationaliste, de même qu'ils lui ont accordé un rôle essentiel dans la quête de la légitimité pour chacun d'entre eux qui aspirait à arriver au pouvoir. L'exaltation de ce nationalisme arabo-musulman sera pour beaucoup dans l'engagement de la population algérienne au côté du FLN (Front de Libération nationale) et sa branche armée l'ALN (Armée de Libération nationale). D'ailleurs les deux courants nationalistes (PPA-MTLD et l'AUMA) s'auto-dissoudront tous les deux au sein du FLN durant la guerre d'Algérie (1954-1962).

1.3 Violence révolutionnaire et « référentiel djihadiste » durant la guerre d'Algérie (FLN-ALN /1954-1962).

« Après l'indépendance de 1962, il ne subsiste du nationalisme qu'une représentation appauvrie et guerrière. Les Algériens se trouvent face à un trop-plein de mémoire falsifiée qui valorise la puissance par les armes, le changement d'une société par la lutte armée. La mémoire de la guerre d'Indépendance est transmise de manière magnifiée, légendaire, héroïque, selon un thème central : la France a été battue militairement, vaincue par les armes. Cette histoire fait la part belle à la violence, considérée comme "moteur" décisif³³⁴ ». Benjamin Stora

Sans revenir à l'histoire, il semble difficile d'arriver à une compréhension satisfaisante de la situation politique qu'a connue l'Algérie depuis son indépendance. À ce propos, Benjamin Stora avait fait observer qu'il n'y a pas de compréhension en profondeur d'une situation politique sans rapport à l'histoire³³⁵. C'est pour cette raison que l'analyse du poids de la mémoire dans les événements tragiques qui se sont déroulés en Algérie depuis les années 1990, nécessite à notre avis, que l'on revienne un tant soit peu, aux discours et aux pratiques des acteurs dans le cheminement de l'histoire de l'Algérie pré et post-indépendante.

³³⁴ Benjamin Stora, *L'Algérie en 1995: la guerre, l'histoire, la politique : essai* (Editions Michalon, 1995), p. 24.

³³⁵ *Ibid.*, p. 9.

1) Entre djihad et nation : quand la violence révolutionnaire se trouve au cœur du discours politique

Sans pour autant s'attarder sur le discours politico-religieux du FIS, notamment durant la période de son existence légale (1989-1992) (puisqu'on y reviendra dans le chapitre suivant), nous estimons qu'il est utile de prendre ici pour l'exemple, quelques extraits de son discours, afin d'analyser le poids de l'histoire de la guerre de libération dans le paysage politique algérien depuis l'indépendance du pays. En effet, il est frappant de voir que la référence à la guerre pour l'indépendance du pays, structure à des degrés différents les discours des acteurs politiques algériens, y compris la mouvance islamique. La France en tant qu'ancien pays colonisateur reste au centre de ces discours, comme si la guerre d'Algérie y trouvait son prolongement. Ainsi, on pouvait lire dans la revue du FIS *El Mounquid* dans son n° 3 : « *Se trompe celui qui croit que nos problèmes avec le colonialisme français ont pris fin avec l'indépendance de l'Algérie en 1962. Au contraire, ce colonialisme fort et ancien tient plus que jamais à renforcer sa présence sur notre terre de différentes manières, la plus importante étant la présence culturelle. Il espère réaliser par l'invasion culturelle empoisonnée ce qu'il n'a pu faire par le fer et le feu ; en s'emparant des cœurs et des esprits afin de voir se réaliser son rêve illusoire : l'Algérie française* »³³⁶.

De même qu'on pouvait lire dans le n° 26 de la même revue : « *La France tente de récupérer ce qu'il y a encore de récupérable : une partie de notre jeunesse désorientée par 27 ans d'aliénation. Elle veut utiliser cette jeunesse pour sauver sa mise, comme elle a déjà utilisé nos grands-pères à Monté Cassino en 1944 pour les massacrer ensuite à Guelma en 1945* »³³⁷.

Souvent dans leurs meetings politiques, les leaders du FIS rappelaient que dans les rangs du parti, il y avait beaucoup d'anciens *moudjahid* et de fils de *chahid* (martyr) morts pour l'indépendance de l'Algérie. Abderrahmane Moussaoui notait à ce sujet que Abassi Madani, numéro un du parti, ne manquait pas une occasion pour rappeler qu'il était un ancien combattant pour la libération. De même que A. Benhadj, numéro deux du parti, exprimait sa fierté d'être le fils d'un *chahid* mort pour l'Algérie³³⁸. Dans son dernier discours officiel prononcé devant la presse, juste avant d'être incarcéré, ce dernier avait exhibé une photo

³³⁶ Fayçal Tlilani, permanence de la lutte contre le colonialisme, *Al Mounquid*, n° 3, in Al-Ahnaf, Botiveau, et Frégosi, *L'Algérie par ses islamistes*. p. 273.

³³⁷ Abou-Zeineb, le piège de l'intégrisme, *El Mounquid* n° 26, in Ibid. p 283.

³³⁸ Abderrahmane Moussaoui, *De la violence en Algérie, les lois du chaos* (Alger: BARZAKH, 2006), p 120.

datant de la guerre de libération, montrant son père (« martyr de la révolution ») les armes à la main : « (...) *Je prends les armes comme mon père l'a fait avant moi, regardez-le, ici, kalachnikov à la main, que Allah ait pitié de son âme. Je prendrais les armes comme lui, si le pouvoir s'en prend à nous (...)* »³³⁹. Ainsi, la proximité à la guerre d'Indépendance devient un atout majeur dans le discours de la mouvance islamique, et ce, de la même manière qu'elle a été incontournable pour le pouvoir en place depuis 1962. Mettant en avant des faits accomplis par soi-même ou par ses ascendants grâce à l'action armée, les protagonistes fondent leur discours politique sur la guerre d'Indépendance³⁴⁰.

Cela dit, si le pouvoir politique en Algérie a construit une grande partie de son discours sur la guerre d'Algérie, c'est essentiellement parce que le mouvement pour la libération nationale qui a conduit la guerre contre la puissance colonisatrice, a fini par s'ériger en un « parti État » qui tirait désormais sa légitimité de ce combat qu'il a mené pour l'indépendance. Aussi, depuis l'avènement de cet « État FLN », l'histoire officielle du pays s'est-elle réduite à l'histoire du parti au pouvoir, commentait Benjamin Stora. « *On reste frappé par le fait que, dans les textes politiques qui émanent des partis, l'histoire commence avec le FLN (Front de libération nationale) crée avec l'insurrection du 1^{er} novembre 1954 contre la France. Chaque groupe veut se légitimer en continuité avec le FLN. Les uns veulent se définir comme le FLN originel, les autres comme le FLN qui se poursuit sur un plan exclusivement religieux. Le sentiment qu'il n'y a pas d'antériorité nationaliste ou politique possible avant le FLN reste très fort* »³⁴¹.

Pendant, alors que la légitimation du pouvoir par le recours à la proximité de la guerre de libération, s'inscrit dans une logique de continuation pour le régime politique en place, il n'en va pas de même pour la mouvance islamique qui voulait mobiliser ce référentiel pour marquer une rupture. Il s'agit en premier lieu de « revenir aux principes originels » du 1^{er} novembre 1954, dont le pouvoir en place s'est écarté en marginalisant le principe d'un État algérien régi dans le cadre des principes islamiques.

Cette persistance dans le courant de l'islamisme, du discours focalisé sur la composante religieuse des principes du 1^{er} novembre 1954, nous amène à nous interroger sur la place réelle du facteur religieux durant la guerre d'Algérie. En effet, l'islam avait-il vraiment été le moteur décisif de la révolution algérienne de 1954, à tel point qu'il ait inspiré la mouvance islamique

³³⁹ Extraits vidéo d'une conférence animé par les dirigeants du FIS, tirée d'un documentaire diffusé sur la chaîne de télévision française La Cinquième (récupérée sur youtube.fr).

³⁴⁰ Abderrahmane Moussaoui, *De la violence en Algérie, les lois du chaos*, op.cit, p 120.

³⁴¹ Benjamin Stora, *L'Algérie en 1995*, op.cit. p. 14.

plus de trente ans plus tard ? ou bien en a-t-il tout simplement été un simple instrument parmi d'autres pour l'accès au pouvoir ? Autrement dit, la guerre menée par le FLN contre la France, s'inscrivait-elle vraiment sous l'étendard de l'islam ?

Au regard de ce que nous offre une lecture approfondie des manuels de l'histoire sur ce sujet, on s'aperçoit de prime abord qu'une distinction doit être faite au sein du mouvement révolutionnaire algérien. Cette distinction qui nous semble nécessaire — si l'on veut mesurer la place accordée à l'islam durant la guerre d'Indépendance — s'appuie sur deux points essentiels :

Le premier point repose sur l'idée selon laquelle, les dirigeants de la révolution de 1954 formaient un tout hétérogène composé de personnalités issues de diverses tendances et ce, à l'image de ce qu'a été le paysage politique algérien depuis les années 1920 jusqu'à l'indépendance du pays. Ainsi, au sein de ce mouvement révolutionnaire, on pouvait trouver d'anciens membres du parti PPA-MLTD dont certains étaient très proches de la tendance communiste, mais aussi, des nationalistes arabophones, des nationalistes berbérophones et des laïcs. Comme il y avait aussi des personnalités proches du milieu des oulémas.

Le terme de « révolution » qui se traduit en langue arabe par celui de *Thawra*, désigne encore de nos jours dans le langage populaire algérien « la guerre de libération ». Cela dit, malgré l'autonomie que ce terme reflète dans le cas algérien, Omar Carlier nous fait remarquer qu'il n'est pas si étranger à deux autres mythes fondateurs qui représentent la révolution dans sa conception moderne, certes, loin du monde musulman, mais intériorisé par le nationalisme algérien à travers le PPA et le FLN. Il s'agit en l'occurrence de la Révolution française de 1789 et de la Révolution bolchévique d'octobre 1917. Sur un autre registre, il est bien connu que la Résistance française a sensiblement inspiré les éléments clandestins du PPA dans la deuxième moitié des années 1940, notamment à travers les livres qui ont été publiés sur le combat de cette résistance, tout comme les films qui ont été réalisés en sa mémoire. Mais c'est de la résistance aux puissances du colonialisme et de l'impérialisme que se sont le plus inspirés les nationalistes algériens, souligne O. Carlier, faisant référence à la place que la saga irlandaise a tenue chez Larbi Ben Mhidi³⁴² qui a annoté de sa main un livre consacré à De Valera et à la Verte Erin, mais aussi, la longue marche de Mao Tsé-toung qui a inspiré certains cadres de l'organisation spéciale OS (l'organe militaire secret du PPA), dont certains seront les futurs fondateurs du FLN. Enfin, pour les déclencheurs de l'insurrection de novembre 1954, Vo

³⁴² Mohamed Larbi Ben M'hidi (1923-1957), était un haut responsable du FLN durant la guerre de l'Algérie, il sera arrêté durant la bataille d'Alger le 23 février 1957, puis exécuté sans jugement dans la nuit du 3 au 4 mars 1957.

Nguyen Giap aura aussi été le premier colonisé à avoir vaincu le colonialisme français³⁴³. Ce premier point met donc en avant le caractère hétérogène au sein de la direction du FLN qui, sur le plan politique, semblait loin d'être dominée par la tendance islamique.

Le deuxième point repose sur une idée contradictoire avec celle du premier point, et fait observer que sur la réalité du terrain, la diversité présente au sein du nationalisme révolutionnaire fédéré autour du FLN, était loin d'être représentative de la société algérienne de l'époque. En effet, il y avait une nette différence entre les élites cultivées majoritairement francophones présentes au sein du FLN et la base populaire parmi laquelle l'ALN venait nourrir ses effectifs et asseoir sa logistique de guerre.

Mohamed Harbi n'avait certainement pas tort, lorsqu'il a souligné la difficulté de penser le lien national en Algérie indépendamment de la religion. D'autant plus que l'immense majorité des Algériens étaient un peuple de ruraux, une communauté nationale profondément imprégnée de l'héritage d'une « *société musulmane pensée sur le mode de l'exclusive* »³⁴⁴. Autrement dit, une société qui ne pouvait se concevoir, ni dans un État national multiconfessionnel, ni dans un État « athée ». L'idée que la mobilisation des Algériens obéit aux principes de l'islam régissant le djihad, reflète bien la tournure qu'a prise la lutte pour l'indépendance, avec son lot de combats fratricides entre les nationalistes algériens, notamment entre le FLN et le MNA³⁴⁵ de Messali Hadj. Il s'agit là d'un djihad qui détient un double sens, celui de la défense de l'islam contre le « colonisateur croisé » et le djihad contre les porteurs de la fitna (guerre civile), en l'occurrence ceux parmi les « frères » qui s'opposent à la lutte révolutionnaire menée par le FLN³⁴⁶.

Les deux points que nous venons de soulever présentaient selon nous deux problèmes essentiels pour le FLN. Le premier est celui de la nécessité de montrer l'image d'une révolution éprise de principes universels, tels que les principes de la démocratie et le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, dans la mesure où une révolution qui s'appuierait exclusivement sur la

³⁴³ Benjamin Stora et Mohammed Harbi, *La guerre d'Algérie : 1954-2004, la fin de l'amnésie* (Paris: R Laffont, 2004) p. 353 et 354.

³⁴⁴ Mohamed Harbi, *La guerre d'Algérie quel bilan ?* in (dir) : Yves () Michaud, *La guerre d'Algérie : 1954-1962* (Paris: OJacob, 2004), p. 122.

³⁴⁵ Le MNA : Mouvement national algérien, était une organisation politico-militaire créée par Messali Hadj pour remplacer le Mouvement pour le triomphe des libertés démocratiques (MTLD) dissous en novembre 1954. Cette organisation nationaliste entendait mener la lutte pour l'indépendance du pays, et contestait du même coup le leadership du FLN dans la guerre menée contre le colonialisme. Cette concurrence mena à des combats fratricides entre les « Messalistes » membres du MNA et le FLN. Voir : Mohammed Harbi, *Le F.L.N.: mirage et réalité* (Éditions J.A., 1980), p 156-157. Voir aussi : Guy Pervillé . « Terrorisme et guérilla : de la Toussaint rouge à la tragédie des harkis », in Yves Michaud, *La guerre d'Algérie (1954-1962)*, op.cit, p.56.

³⁴⁶ Ibid, p 121.

communauté musulmane, excluant du coup la communauté européenne vivant en Algérie, n'aurait pas eu le soutien escompté de la part de la communauté internationale³⁴⁷. Le deuxième problème était d'ordre pratique ; comment en effet, mobiliser les populations algériennes dans une guerre révolutionnaire en invoquant des principes qui leur sont étrangers ? le FLN pouvait-il vraiment se permettre de laisser de côté un levier aussi puissant que l'islam et l'exclure de son idéologie nationaliste et révolutionnaire ?

L'histoire nous montre finalement que le FLN a joué sur les deux fronts. D'un côté son élite politique s'exprimait avec un vocabulaire essentiellement laïc, alors que d'un autre côté, sa branche armée, l'ALN, tenait sur le terrain — notamment dans les villages ralliés à la cause indépendantiste —, un discours nettement plus religieux, mobilisant la notion de djihad, et ce, particulièrement depuis 1955 avec Zirout Youcef, chef militaire de la région du Constantinois (1955-1956)³⁴⁸. Il faudrait donc à notre sens, faire une distinction entre le niveau du vécu d'un bon nombre de combattants d'origine paysanne — pour qui le djihad était davantage un combat contre « l'infidèle » que contre l'impérialisme français —, et les efforts entrepris par les dirigeants du FLN de laïciser le djihad afin de lui donner un sens exclusivement moral et patriotique dans une optique de résistance à l'ordre colonial³⁴⁹. Il ne s'agit donc pas d'une islamisation de la nation, mais plutôt d'une laïcisation du djihad afin que le moudjahid soit conçu comme un combattant prêt à mourir pour la patrie avant tout³⁵⁰. Il n'est pas étonnant que quelques décennies plus tard, la mouvance islamique ait voulu restituer ce djihad datant de la guerre pour l'indépendance, dans un registre exclusivement religieux afin de mieux pouvoir l'intégrer dans son discours politique, comme l'a fait le FIS afin de s'en servir pour renforcer sa légitimité auprès de sa base électorale.

³⁴⁷ En s'appuyant sur une enquête relative au milieu social et culturel d'une vingtaine de militants nationalistes de 1945 et 1954, Omar Carlier expliquait que jusqu'à 1955, la notion de djihad n'avait pas de rôle essentiel dans l'action armée ; « certains ont une forte conviction religieuse, d'autres masquent à peine leur distance au croire. Il est vrai qu'une frange du PPA, représentée par Kheider et Ahmed Bouda, a pu faire droit à l'influence des frères musulmans, à l'issue d'un voyage en Orient (1948-1949), mais cette influence est totalement absente de l'État major, que ce soit en 1948, ou en 1954. Rien dans la préparation interne de novembre, ni dans les premiers textes du FLN, ni même dans le titre du journal *El Moudjahid*, validé par ce laïc intégral qu'est Abbane Ramdane, n'indique une problématique islamiste avant la lettre, mais simplement une claire conscience du poids de la religion dans la culture algérienne ». Omar Carlier, « Le 1^{er} novembre 1954 à Oran : action symbolique, histoire périphérique et marqueur historiographique », in Charles-Robert Ageron (dir.), *La Guerre d'Algérie et les Algériens, 1954-1962*, Paris, Armand Colin, 1997, p. 7-26.

³⁴⁸ Charles-Robert Ageron et Institut d'histoire du temps présent. Paris, *La guerre d'Algérie et les Algériens, 1954-1962 : actes de la table ronde, Paris, 26-27 mars 1996* (Paris: AColin, 1997), p 9-10.

³⁴⁹ Monique Gadant, *Islam et nationalisme en Algérie: d'après « el moudjahid » organe central* (Editions L'Harmattan, 1988), p 24.

³⁵⁰ Omar Carlier, « Le 1^{er} novembre 1954 à Oran : action symbolique, histoire périphérique et marqueur historiographique », op.cit. p. 10.

Ce recours du FLN à l'islam comme instrument de mobilisation, notamment à travers le travail de terrain effectué par l'ALN, vient donc du fait que, comme l'explique Benjamin Stora, l'écrasante majorité des Algériens, dans la première moitié du vingtième siècle, sont restés attachés aux traditions religieuses de leurs ancêtres, que la politique indépendantiste est venue réactiver en les insérant autant dans son idéologie de combat que dans son projet de société³⁵¹.

L'idéologie véhiculée par la propagande du FLN s'adressait à la solidarité spontanée des Algériens « de par les liens du sang et de la religion envers leurs frères de sang et de religion » qui ont pris les armes et se sont insurgés contre le colonialisme à l'instar de leur ancêtre *salaf* durant le 19^e siècle. Ainsi, au surnom de fellagas qui leur a été donné par les autorités coloniales, et qui signifiait bandits de grand chemin, les combattants du FLN ont substitué celui de *moudjahidin* (combattants de la guerre sainte), que tous les Algériens étaient invités à rejoindre ou tout au moins soutenir.³⁵²

En s'inspirant du djihad mené par l'émir Abdelkader durant le siècle précédent, l'ALN a tenté d'imposer le djihad comme devoir religieux à tous les Algériens musulmans, tout comme elle a voulu imposer l'idée selon laquelle il fallait châtier les « traîtres » et les « apostats » qui accorderaient assistance aux ennemis étrangers contre les moudjahidin algériens dans les rangs de l'ALN³⁵³. Ainsi, tout musulman qui serait tenté d'appuyer les efforts contre-insurrectionnels de l'armée française dirigés contre l'ALN, s'exposerait à de terribles représailles et sera considéré comme un apostat qui s'est compromis avec le « colonisateur impie ». A titre d'exemple, un certain épisode, connu sous le triste nom du massacre de Mélouza (en Kabylie)³⁵⁴ dans lequel 300 habitants du village messaliste de Mechta Casbah furent massacrés, rend bien compte de ce djihad retourné contre ses « frères ». Le but réel derrière ce massacre cachait essentiellement des raisons politiques en rapport avec l'influence qu'exerçait sur certains villages le MNA de Messali Hadj, une organisation concurrente qui refusait de se dissoudre au sein du FLN afin de mener la guerre pour l'indépendance. Le FLN

³⁵¹ Benjamin Stora, *Histoire de la guerre d'Algérie*, p. 43.

³⁵² Guy Pervillé, *Terrorisme et guérilla : de la Toussaint rouge à la tragédie des harkis*, in (dir) : Michaud, *La guerre d'Algérie*, op.cit., p. 52-52.

³⁵³ Ibid, p 52.

³⁵⁴ Cet évènement reste à nos jours un tabou dans l'histoire officielle de la guerre d'Algérie à tel point que lorsque le quotidien algérien Al Watan a tenté d'organiser en 2004 un séminaire sur ce massacre, les autorités algériennes s'y sont farouchement opposées et l'ont empêché. Un documentaire sur ce sujet « Les années algériennes » de Bernard Fabre et Benjamin Stora réalisé en 1991 et diffusé sur Antenne 2 (France 2 actuelle), a remarquablement jeté la lumière sur cet aspect sombre de la guerre d'Algérie et dans lequel l'on pouvait écouter Mohamedi Said, ancien officier de l'ALN (devenu sympathisant du FIS) s'exprimer sur le sujet en justifiant ce massacre par le fait qu'il fallait tuer les "traîtres" avant les soldats français. Pour plus de détails sur le massacre de Melouza, voir : Jacques Simon, *Le massacre de Melouza: Algérie - juin 1957* (Editions L'Harmattan, 2006).

reprochait aussi au MNA d'avoir établi des contacts avec l'armée française, et d'avoir participé à l'arrestation de maquisards du FLN et à la mort de certains d'entre eux, notamment dans la zone où le massacre a été commis³⁵⁵.

En plaçant donc leur action dans le cadre de la symbolique du djihad et du martyr, les combattants de l'ALN entendaient consolider leur lutte, par une redoutable contribution émotionnelle qui se nourrissait du facteur religieux, et ce, afin de marquer une rupture avec la puissance colonisatrice « impie »³⁵⁶. D'ailleurs, beaucoup d'aspects que comportait l'éducation morale dispensée par l'ALN portaient particulièrement sur le devoir envers Allah, la patrie et l'unité. Cette éducation était conçue pour contribuer à former dans l'esprit des *moudjahidin* une conception homogène et commune de l'ennemi à combattre, et qu'ils devaient transmettre à la base.³⁵⁷

En somme, on retient de ce qui précède que la place accordée au religieux au sein du FLN était très nuancée, selon qu'on soit au niveau de la direction du parti ou au niveau de sa base proche de ses relais de l'ALN sur le terrain. En effet, le nationalisme algérien n'a pas été d'essence spécifiquement religieuse, comme l'atteste l'essentiel des textes officiels du FLN³⁵⁸, dans la mesure où ce dernier voulait surtout dépasser cette question cruciale que pose la proclamation d'une idéologie qui prend en compte un public international, pour qui la religion relèverait de la seule sphère du privé et son incorporation dans le champ politique serait une marque de régression et d'archaïsme³⁵⁹. Les dirigeants du FLN voulaient aussi par leurs positions officielles relativement distantes avec le discours religieux, s'écarter de cette image de la propagande antirévolutionnaire des autorités coloniales, qui consistait à faire croire que l'action de l'ALN branche armée du FLN, s'inscrivait dans le cadre d'une « guerre sainte » avec une arrière-pensée raciste³⁶⁰. Cependant, il semble évident que sur la réalité du terrain, la religion musulmane a largement été associée à l'action armée menée par l'ALN. Cela pouvait émaner purement et simplement de l'appartenance religieuse d'un certain nombre de cadres et de combattants de l'ALN, mais parfois aussi, de l'instrumentalisation dont a fait l'objet l'islam de la part du nationalisme algérien.

³⁵⁵ Sur le massacre de Melouza voir : Ibid.

³⁵⁶ Al-Ahnaf, Botiveau, et Frégosi, *L'Algérie par ses islamistes*, op.cit. p 23.

³⁵⁷ Dalila Aït-el-Djoudi, *La guerre d'Algérie vue par l'ALN – 1954-1962. L'armée française sous le regard des combattants algériens*. éd. Autrement, coll. Mémoires/Histoire N° 128, 243 p, Février 2007, p 109-110.

³⁵⁸ Ibid., 110.

³⁵⁹ Monique Gadant, *islam et nationalisme en Algérie*, op.cit. p 23.

³⁶⁰ Ibid.

2) L'islamisme, grand gagnant de la guerre d'Algérie ?

Dans toutes ses tendances confondues, la mouvance islamique de l'Algérie post-indépendante n'a jamais remis en question les principes du 1^{er} novembre 1954. Mais tout le problème résidait selon ce courant, dans le fait que le triomphe de la révolution fut celui de l'islam, et que les nouveaux dirigeants de l'Algérie indépendante l'ont détourné à leur profit, trahissant par la même occasion ces principes du 1^{er} novembre et « le sang d'un million et demi de martyrs³⁶¹ » morts durant la guerre d'Algérie³⁶².

La perception imagée du moudjahid qui combat pour la gloire de Dieu — ou même dans sa version laïcisée qui veut que le combattant soit mort avant tout pour la patrie —, nous ramène de notre point de vue, encore jusqu'à nos jours, à la conflictualité politique algérienne qui pose le thème du *chahid* (martyr) comme un enjeu symbolique majeur. C'est de là qu'a découlé pour nous, l'importance de se pencher, même brièvement, sur l'histoire de la guerre d'Algérie, notamment sur la place du religieux dans l'action menée par le FLN à travers sa branche armée. En effet, il nous semble plus aisé de comprendre dans la longue durée, l'impact que peut avoir l'imaginaire collectif sur le caractère répétitif et intense de la violence armée en Algérie post-indépendante.

Le FLN ne sera pas le seul à avoir prétendu détenir le « monopole des biens du salut », il semble même y avoir une homologie flagrante avec le FIS, qui intégrera cette notion quelques décennies plus tard, en mettant en avant la solution islamique, alors même que le FLN l'avait introduit dans le registre politique au nom de la libération nationale. Le FLN a donc procédé par la sacralisation du politique, tandis que le FIS a au contraire, politisé le sacré³⁶³.

Mais finalement, ce qu'il faut comprendre par ce qui vient d'être dit, c'est que le FLN — ayant déjà une légitimité politique fondée sur la guerre de libération — voulait consolider sa position par l'intégration de la composante islamique de la société, alors que le FIS — ayant un important ancrage religieux au sein de la société —, aspirait à acquérir une légitimité politique

³⁶¹ Les chiffres officiels relayés par la littérature historique algérienne, donnent dans leur majorité le nombre d'un million et demi d'Algériens morts durant la guerre d'Algérie, alors que dans les ouvrages historiques des historiens français il est avancé dans la plupart du temps, des chiffres qui avoisinent les 400 000 à 450 000 morts durant cette guerre.

³⁶² Al-Ahnaf, Botiveau, et Frégosi, *L'Algérie par ses islamistes*, op.cit. p 23.

³⁶³ Omar Carlier, « De l'islahisme à l'islamisme ».op.cit.

qui passait obligatoirement par une proximité à la guerre d'Indépendance et ses principes fondateurs, en l'occurrence, ceux du premier novembre. Comme si l'histoire politique de l'Algérie se résumait à sept ans de guerre, 1954-1962.

Nous avons déjà tenté de démontrer précédemment le rôle des différents courants politiques qu'a connus l'Algérie dans la construction du nationalisme algérien, notamment entre les années 1920 et 1940. Nous savons aussi, bien sûr, que ces différentes tendances avaient intégré l'islam à différents degrés dans leur discours politique et social. Ainsi fut-il le cas pour l'AUMA, l'ENA, le PPA, le MTLD et même le PCA (parti communiste algérien). Cela démontre finalement le caractère pluriel qui animait la scène politique algérienne jusqu'à au moins 1954. Or, c'est sur ce point précis que nous nous accordons avec Benjamin Stora lorsqu'il explique que les cadres anciens de la socialisation politique qui ont prévalu durant la période 1919-1939 ont été effacés de la mémoire collective des Algériens et jetés dans l'ombre, car jugés dangereux pour l'unité de la nation algérienne naissante, exception faite au rôle des oulémas algériens. Il fallait établir les frontières idéologiques de l'Algérie, et cela allait se construire sur les trois notions clés qui sont l'Islam, la Nation, et la République : « *après l'indépendance de 1962, l'occultation complète des personnalités de Ferhat Abbas et de Messali Hadj, et le choix d'Abdelhamid Ben Badis comme héritier exclusif du nationalisme, affaiblit considérablement la représentation de la nation algérienne. La seule dimension ouléviste valorise, à l'extrême, les conduites culturelles, au détriment de l'histoire réelle et surtout, interdit toute idée de compétition dans le champ politique (...)* » écrivait B. Stora³⁶⁴.

Partant de ce constat, nous pouvons avancer deux idées essentielles :

La première est que la légitimité politique en Algérie se concevait (et se conçoit peut-être toujours) en premier lieu par l'appartenance à la « famille révolutionnaire », ce qui implique la proximité à l'action guerrière. En effet, dans un État qui a pour fondement la guerre, l'accès au pouvoir devient conditionné en priorité par une biographie où la lutte pour l'indépendance prend une place prédominante. D'où le recours de tous les acteurs politiques, y compris la mouvance islamique (comme on l'a vu avec le FIS) à un discours structuré par l'histoire de la guerre d'Indépendance.

La deuxième idée est que dans la construction de l'État, les dirigeants algériens ont donné une exclusivité historique à la participation des oulémas algériens à la guerre de libération. Désormais l'État algérien devait sa création au « sang des martyrs » et à l'impact de

³⁶⁴ Benjamin Stora, *L'Algérie en 1995*, op.cit. p 27.

l'Association des Oulémas musulmans algériens dans la construction du nationalisme algérien. Or, on sait bien, comme on l'a vu précédemment, que non seulement les oulémas n'ont pas été les seuls, mais qu'en plus, ils n'ont rejoint le combat du FLN que très tardivement.

Cette prédominance qui a été accordée aussi bien à l'aspect guerrier qu'à l'aspect religieux, nous éclaire un peu plus sur le caractère répétitif du recours à l'islam comme moteur du politique, mais aussi, à la guerre d'indépendance comme référentiel dans tout acte violent visant le changement politique. Ainsi a-t-il été le cas en Algérie pour les premiers groupes islamiques radicaux clandestins dès le début des années 1980³⁶⁵, de la même façon que cela a été le cas pour le FIS durant sa période d'existence légale et après son interdiction.

L'Algérie de 1962 était une Algérie unifiée, avec une idéologie unique, et un parti politique unique dans lequel se concevait le jeu politique. Les différences ne pouvaient être tolérées nulle part ailleurs qu'à l'intérieur du parti FLN où un fort courant islamique prendra son ancrage et intégrera les institutions de l'État. Cela marquera le début de l'émergence de l'islam politique à proprement parler. Plus précisément, un courant islamique qui n'allait pas se satisfaire de la morale religieuse, d'éducation et des mœurs, mais aussi d'accès au pouvoir.

2. Le passage de l'islam réformiste à l'islamisme : la structuration de l'activisme radical politico-religieux dans l'Algérie post-indépendante (1963-1989).

Expliquer la montée de l'islamisme salafiste radical, en Algérie post-indépendante, implique selon nous que l'on se penche d'abord sur sa progression au niveau local, avant d'aller chercher toute éventuelle influence externe (Chap. I 3.). En effet, comme nous venons de le voir, l'islam comme composante inhérente au discours politique, a été en Algérie, le fruit d'un long processus de construction socioculturelle et politico-religieuse au niveau national. C'est d'ailleurs, de ce cadre de construction nationale que découle en premier lieu, la place essentielle que tient l'islam en tant qu'élément primordial du fondement de la légitimité politique de l'État algérien. Pour s'assurer de cette légitimité, ce dernier s'est donc empressé d'associer les héritiers des oulémas algériens à ses institutions, et ce, dès le lendemain de l'Indépendance. Ainsi, à travers ces oulémas, une islamisation « par le haut » commençait à prendre forme depuis le début des années soixante. Cette islamisation a ensuite connu son apogée aux débuts des années soixante-dix avec le processus d'arabisation entamé au sein des institutions de l'État, mais aussi, dans le secteur de l'éducation, produisant ainsi une nouvelle génération de jeunes arabisés qui viendront contester progressivement, au nom de l'islam,

³⁶⁵ Une place sera accordée un peu plus loin, à la mouvance islamique des années 1980.

l'orientation socialiste adoptée par l'État, jugée incompatible avec les principes islamiques. Cette contestation a largement été encouragée par l'érosion de la « légitimité historique » prônée par le régime politique en place, aidée par l'échec de l'idéologie développementaliste des « industries industrialisantes » à réaliser les promesses (logement, travail, éducation...etc.) faites aux masses populaires algériennes. Issue du système de l'arabisation - conçu comme un instrument de réislamisation et de réappropriation d'une identité nationale arabo-musulmane -, une grande partie des jeunes Algériens arabisés par l'éducation nationale commencèrent à s'organiser à partir des années quatre-vingts, dans le cadre d'un activisme islamique parfois violent, pour entamer une islamisation par « le bas », prélude à l'apparition d'un mouvement islamique qui se constituera en un parti politique, le FIS.

2.1 L'islamisme arabisant et contestataire des nouveaux réformateurs musulmans

Au lendemain de son indépendance, l'Algérie était dominée par l'idéologie populiste³⁶⁶ du parti unique au pouvoir, le FLN. Cette idéologie était le produit historique de la société algérienne (pour reprendre l'expression de Lahouari Addi), dans la mesure où le populisme a été l'idéologie mobilisatrice de la lutte pour l'indépendance³⁶⁷. À travers son populisme originel, le FLN - en tant que parti se voulant d'être l'incarnation de la nation- , impose sa domination à tous les autres courants du nationalisme algérien (oulémas, libéraux, marxistes...etc.)³⁶⁸. Étant parfaitement conscient de l'attachement des Algériens à la religion, le nouveau régime algérien n'a pas omis d'intégrer l'islam comme l'un des fondements de sa légitimité. Cela commence concrètement par l'élaboration du Code de la nationalité de 1963, qui place l'islam comme « noyau sociologique de la nation algérienne³⁶⁹ ». En effet, ce Code illustre bien les efforts entrepris par le pouvoir politique en place, pour récupérer à son profit les sentiments religieux et nationalistes, afin de faire face aux contestations des différentes tendances politiques au sein du FLN (notamment, marxiste, libérale et traditionnelle religieuse)³⁷⁰. Ainsi, même si le premier président algérien, Ahmed Ben Bella (1962-1965), avait insisté sur le fait que la religion devait être limitée à la sphère privée, il n'en demeure pas

³⁶⁶ Dans le deuxième chapitre, une place sera accordée à la notion d'« idéologie populiste » et à l'usage de cette dernière par l'ancien parti unique FLN ainsi que par le FIS.

³⁶⁷ Lahouari Addi, *L'Algérie et la démocratie : pouvoir et crise du politique dans l'Algérie contemporaine*, Textes à l'appui. Série Histoire contemporaine, 1994 (Paris: Ed. la Découverte, 1994), p 98.

³⁶⁸ Abderrahim Lamchichi et Jacques Chevallier, *Islam et contestation au Maghreb*, Histoire et perspectives méditerranéennes, (Paris: l'Harmattan, 1990), p. 147.

³⁶⁹ Conformément à cette loi, seuls les musulmans devenaient détenteurs de la « nationalité d'origine », c'est-à-dire que la « nationalité de fait » ne pouvait appartenir qu'à la communauté musulmane.

³⁷⁰ Jacqueline Bendeddouche, *Notion de nationalité et nationalité algérienne*, SNED (Société nationale d'édition et de diffusion, 1982), p. 138.

moins que la Constitution de 1963 dans son article 4 définissait formellement l'islam comme religion d'État. Cependant, durant les premières années de l'indépendance, le principal thème qui revenait souvent sur la scène politique était celui de la sécularisation de la société³⁷¹. Cette tendance va même se confirmer et s'accroître avec l'adoption en 1964 de la Charte d'Alger, à travers laquelle un début de désengagement de l'État algérien par rapport à l'islam prenait forme, accompagné par une montée en force au sein du FLN de la tendance marxisante. C'est contre cette charte nationale qu'est venue s'inscrire la première contestation du courant réformateur salafite, hostile à cette action gouvernementale qu'il a qualifiée d'« impie ». Selon ces réformateurs - héritiers des oulémas algériens -, l'État a été annexé par une élite technocratique « francisée » qui a détourné, à travers le FLN, la lutte de libération de son projet initial : la création d'un État islamique algérien³⁷².

C'est dans ce contexte que fut fondée l'Association Al Qiyam Al Islamiyya (les valeurs islamiques), seule organisation autorisée en dehors des organisations de masses liées au FLN, et ce, grâce à l'appui de l'entourage conservateur du président Ben Bella qui voulait créer un contre-poids au courant marxiste au sein du FLN³⁷³. Dès lors, cette association entreprit un travail acharné de contestation vis-à-vis de l'orientation socialiste du pays, jugée incompatible avec les préceptes de l'islam.

1) L'association Al Qiyam Al Islamiyya (les valeurs islamiques)

L'association Al Qiyam fut fondée en 1963 par Malek Bennabi³⁷⁴, (célèbre penseur algérien bilingue), et présidée par El Hachémi Tidjani (lui aussi intellectuel bilingue, diplômé de la faculté des sciences humaines de Bordeaux). Le caractère nouveau apporté par cette association, c'est sans doute le fait qu'elle ait donné un contenu idéologique au retour aux sources de l'islam qu'elle prônait, en ce sens qu'elle proposait un projet de société qu'elle demandait à l'État d'assurer la mise en œuvre en usant de son pouvoir de coercition³⁷⁵.

³⁷¹ Bernard Cubertafond, *L'Algérie contemporaine*, 3^e éd. ref. . (Paris: Presses Universitaires de France, 1995).

³⁷² Séverine Labat, *Les Islamistes algériens : entre les urnes et le maquis*, op.cit, p 64.

³⁷³ Abdelhamid Boumezbar et Azine Djamila, *L'islamisme algérien : de la genèse au terrorisme* ([Alger]: Chihab éd., 2002), p 35. Voir aussi Séverine Labat, *Les Islamistes algériens*, op.cit. ; Paul Baquiast et Emmanuel Dupuy, *La République universelle: L'idée républicaine dans le monde, XVIIIe-XXIe siècles : nouveau monde, Afrique, monde musulman* (Editions L'Harmattan, 2007), p 142.

³⁷⁴ Malek Bennabi (1905-1973), était aussi un réformiste musulman, bien que moins conservateur que les Badicites (adeptes de Ben Badis). Il était connu pour sa grande ouverture sur le monde extérieur, notamment la maîtrise relative de certaines cultures européennes notamment française. Beaucoup de membres dirigeants bilingues appartenant au FIS ont été influencés par sa pensée modernisatrice de l'islam. Voir :Ahmed Rouadja, *Les Frères et la mosquée : enquête sur le mouvement islamique en Algérie* (Paris: Karthala, 1990), p. 142.

³⁷⁵ Séverine Labat, *Les Islamistes algériens, entre les urnes et le maquis*, op.cit, p. 64.

L'association a construit sa notoriété à travers les cycles de conférence qu'elle organisait et la revue qu'elle publiait sous le nom de *Majallat Al Tath'hib Al Islami* (Revue de l'éducation islamique). À travers ses activités, l'association Al Qiyam entendait restaurer « les valeurs authentiques » de l'islam et moraliser la société qui était en train de s'écarter de sa vocation religieuse à travers l'influence qu'exerçaient les idéologies occidentales sur elle³⁷⁶. Mais au-delà de son discours lié au domaine strictement privé et de la vocation prédicatrice de l'association, ses militants et ses doctrinaires se positionnaient indiscutablement sur le plan politique et ne se gênaient guère de se référer à l'idéologie de l'islamisme radical. Notamment, son président Hachémi Tidjani, qui déclarait en 1964 à la revue *Confluent*, s'inspirer des réformistes salafistes (Al Afghani, M. Abdou, R. Rida...) et se reconnaître en même temps dans la pensée de Chakib Arslan, H Al Banna, Sayyid Qutb, Al Ghazali, et Mawdoudi³⁷⁷.

Les activités d'Al Qiyam ont été à l'origine de multiples violences et d'affrontements qui ont opposé ses militants à ceux de la gauche laïque, notamment des milieux syndicaux et universitaires. Cela dit, la première action clairement politique de l'association fut l'envoi d'une lettre au président égyptien Nasser, dans laquelle l'association protestait contre la décision du président égyptien d'exécuter Sayyid Qutb.

La décision du gouvernement algérien ne s'est pas fait attendre, puisque le président Boumediene (1965-1978) très proche de Nasser (politiquement et personnellement parlant³⁷⁸) a décidé de l'interdire par arrêté préfectoral dans la même année, avant de la dissoudre, le 17 mars 1970, par la voie d'un arrêté émanant du ministère de l'Intérieur³⁷⁹.

Malgré sa dissolution, l'association Al Qiyam a préparé le terrain et permis l'éclosion d'autres courants de l'islamisme algérien, car elle avait réussi à faire adopter par le président Ben Bella, un certain nombre de mesures, visant la promotion de l'enseignement du religieux, comme elle a réussi à entretenir en même temps, le débat sur la nécessité de l'arabisation dans l'enseignement et l'administration³⁸⁰. Enfin, par son activisme religieux moralisateur,

³⁷⁶ Martin Evans et John Phillips, *Algeria: Anger of the Dispossessed* (Yale University Press, 2007), p.78.

³⁷⁷ Lamchichi et Chevallier, *Islam et contestation au Maghreb*, op.cit, p. 154.

³⁷⁸ Samy Hadad, *Algérie, autopsie d'une crise* (Paris: L'Harmattan, 1998).

³⁷⁹ Abderrahim Lamchichi, *L'islamisme en Algérie* (Editions L'Harmattan, 1992) p. 95.

³⁸⁰ Ibid.

l'association a ouvert le champ – à travers sa « police des mœurs³⁸¹ » - , à la montée de l'islamisme radical notamment dans les milieux des campus universitaires³⁸².

2) L'arabisation comme instrument de l'islamisation... et comme vecteur de violence

« C'est l'arabe avec ses valeurs affectives et religieuses, qui a servi de détonateur à l'apparition de l'intégrisme et aux constructions des mosquées. Chronologiquement, les débats qu'il a provoqués et l'intérêt qu'il a suscité dans l'université ont précédé les combats menés par les intégristes »³⁸³ Ahmed Rouajja

Après la dissolution d'Al Qiyam, ses membres ne sont pas restés inactifs, mais ont essayé d'investir les espaces sociaux, notamment les mosquées, pour effectuer un travail de sensibilisation et de mobilisation. Cependant cela se limitait à des cercles assez réduits autour de certains imams de mosquées dont le plus connu était Abdelatif Soltani, érudit de l'islam et intellectuel algérien (1904-1984), considéré comme le père spirituel du FIS³⁸⁴. Ce dernier avait publié en 1974 un livre intitulé « le Masdakisme à l'origine du socialisme » qui est considéré comme le manifeste du mouvement islamique en Algérie, il contenait entre autres, de vives critiques contre le socialisme qu'il assimilait au « communisme athée » et au « Mazdakisme »³⁸⁵.

C'est dans ce contexte que se situe la tentative d'absorption par le président Boumediene de ce nouveau courant de l'islamisme, en incorporant un certain nombre d'oulémas algériens réformateurs évitant ainsi, qu'ils ne basculent dans le travail clandestin, notamment après la dissolution de l'association Al Qiyam. De leur côté, les dirigeants de cette association dissoute ont préféré opter pour un « entrisme » dans la fonction publique, afin d'éviter la répression. Ils en profitèrent par la même occasion pour engager leurs efforts au

³⁸¹ Dans le cas algérien, la « police des mœurs » est un terme souvent employé, pour désigner des groupuscules liés à la mouvance islamique. Ces groupuscules ont pour but de réprimer tout comportement ou manière de s'habiller qu'ils jugent être à l'encontre de préceptes de l'islam.

³⁸² Ahmed Rouadjia, *Les Frères et la mosquée*, op.cit.

³⁸³ Ibid., p. 111.

³⁸⁴ Boumezbar et Djamilia, *L'islamisme algérien*, op.cit, p 37-38.

³⁸⁵ Allusion à la doctrine de Mazdak qui, dans la Perse du 5^e siècle, était à la tête d'une secte hérétique, aux idées semblables au communisme. Sur le Mazdakisme voir : Guy Monnot, *Penseurs musulmans et religions iraniennes: 'Abd al-Jabbār et ses devanciers* (Vrin, 1974), p. 63-77.

service d'une arabisation perçue comme un instrument aussi efficace qu'indispensable à l'islamisation par le haut³⁸⁶.

Parallèlement à cette intégration des oulémas salafistes au sein des institutions de l'État, Boumediene entame un processus d'arabisation accéléré à partir de 1968. Sous son ère, l'arabisation devenait centrale dans la politique de l'État en prenant un caractère irréversible en avril 1968, et ce, dans la mesure où fut décrété le projet de l'arabisation totale de l'administration avant 1971. L'application progressive de cette politique devait ainsi permettre à l'État d'asseoir le contrôle sur l'un des fondements de la légitimité du pouvoir politique, l'islam. En employant l'expression « contrôler l'idéologie de l'authenticité ³⁸⁷», Gilles Kepel a rappelé très justement qu'aucun État musulman ne pourrait être indifférent au phénomène de l'islamisation, ne serait-ce que pour éviter que cette islamisation ne se développe en dehors de son contrôle et qu'elle ne s'exerce à ses dépens³⁸⁸. C'est donc par le cheminement de l'intégration des réformateurs salafistes et le processus d'arabisation intensif que la justice et l'enseignement en Algérie se retrouvent en grande partie entre les mains des arabisants, qui sont très proches idéologiquement du courant de l'islamisme.³⁸⁹

Le compromis contracté entre les réformistes et le pouvoir en place fut incarné en priorité par le secteur de l'enseignement³⁹⁰. C'est d'ailleurs, à travers ce compromis que s'est illustré dès 1965, Taleb Al Ibrahim (le fils du réformateur musulman Bachir al Ibrahim), après avoir été nommé à la tête du ministère de l'Éducation nationale, puis de l'Information et de la Culture entre 1970 et 1977. T. Al Ibrahim a joué un rôle essentiel dans la diffusion d'un « enseignement originel » qui a permis à un certain nombre de diplômés d'avoir accès à des postes dans les services des cultes, et au sein de l'enseignement primaire et secondaire³⁹¹.

Cette question de l'arabisation nous semble être un élément central pour comprendre l'émergence en Algérie des contestations à caractère islamique. De notre point de vue, on ne peut passer à côté de la question linguistique, qui a constitué de manière significative un terrain idéal pour le développement de l'islamisme radical. Par ailleurs, loin de vouloir faire un

³⁸⁶ François Burgat, *L'Islamisme au Maghreb : la voix du Sud : Tunisie, Algérie, Libye, Maroc*, Les Afriques (Dakar), (Paris: Karthala, 1988), p. 150-151.

³⁸⁷ Gilles Kepel, *À l'ouest d'Allah*, L'Épreuve des faits, 1994 (Paris: Ed. du Seuil, 1994), p. 241.

³⁸⁸ Gilles Kepel, *Jihad : expansion et déclin de l'islamisme*, Nouv. éd. refondue et mise à jour. (Paris: Gallimard, 2003), p. 78.

³⁸⁹ Baquiast et Dupuy, *La République universelle*, op.cit, p. 142.

³⁹⁰ Sur la question de l'arabisation dans le secteur de l'enseignement, se référer aux travaux de Gilbert Grandguillaume : Gilbert Grandguillaume, *Arabisation et politique linguistique au Maghreb* (Editions G.-P. Maisonneuve et Larose, 1983) ; Gilbert Grandguillaume, « Pour une histoire critique et citoyenne », op.cit ; Gilbert Grandguillaume, « The frenchification of Algerian intellectuals : history of a failure ? », op.cit.

³⁹¹ Séverine Labat, *Les Islamistes algériens entre les urnes et le maquis*, op.cit, p. 66.

raccourci entre l'arabisation et la violence radicale des étudiants salafistes, tout porte à croire que cette arabisation voulue par l'État et appliquée à un rythme trop précipité et inadapté, a produit une nouvelle génération de jeunes algériens, maîtrisant une langue à laquelle le marché du travail n'était pas adapté. Cette politique publique engagée par l'État algérien, qui nous semble plus fondée sur la nécessité politique (de garder le contrôle sur « l'authenticité »), que sur des commodités socioculturelles, a conduit à des frustrations aiguës chez la nouvelle génération des jeunes algériens de l'éducation arabisée. Une frustration que ne manqueront pas de récupérer à leur profit, un certain nombre de prédicateurs et imams hostiles à l'option socialiste choisie par l'État.

Sur ce sujet, A. Lamchichi soulignait lui aussi que les premières promotions d'étudiants diplômés des filières arabisées se retrouvaient très rapidement confrontées à l'absence de débouchés et à l'insuffisance de la qualité de leurs formations. Cela constituait une source de frustration chez beaucoup de ces étudiants, qui ont développé des mécanismes de solidarité sur ce terrain linguistique, et se sont identifiés ainsi aux revendications de revalorisation de la culture arabo-musulmane³⁹².

Le terrain de confrontation par excellence où l'on a vu s'affronter étudiants arabisés et étudiants francophones était celui de l'idéologie de la réforme agraire. Ainsi, au début des années 1970, le régime de Boumédiène s'est appuyé sur les étudiants marxisants et francophones pour promouvoir cette idéologie. Mais pour maîtriser leur activisme, il leur a opposé - comme l'ont fait la plupart des autres pays arabes à la même époque - , les étudiants arabisés dont certains étaient influencés par les frères musulmans. C'est ainsi, le notait Gilles Kepel, que les campus algériens ont connu tout au long des années 1970, des confrontations entre activistes de l'islamisme et gauchistes, qui se soldèrent généralement par la victoire des premiers³⁹³.

En 1975, des affrontements très violents ont éclaté entre des étudiants arabophones et étudiants francophones faisant plusieurs morts et blessés graves. À l'origine du conflit, des élections pour une représentation dans une association d'étudiants, l'UNEA (Union pour la Jeunesse algérienne). Les étudiants francophones, très impliqués dans la « révolution agraire », ont décidé de lier l'élection des candidats et l'engagement pour la révolution agraire³⁹⁴. Mais, les

³⁹² Lamchichi et Chevallier, *Islam et contestation au Maghreb*, op.cit, p. 155.

³⁹³ Gilles Kepel, *La revanche de Dieu : chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde* (Paris: Éd du Seuil, 2003), p. 68-69.

³⁹⁴ Ahmed Rouadja, *Les Frères et la mosquée*, op.cit, p. 115.

étudiants arabophones, foncièrement hostiles à la réforme agraire³⁹⁵ qu'ils considéraient comme une menace aux valeurs arabo-islamiques, s'y étaient opposés³⁹⁶.

En somme, nous pouvons affirmer que le thème de l'arabisation a été central dans l'émergence de l'islamisme salafiste, car il a permis en tant qu'instrument « sacré » (langue du coran) le passage d'un activisme dirigé vers la prédication pour la moralisation de la société, à un activisme de contestation politique ancré dans une idéologie imprégnée du facteur religieux. Autrement dit, on passe d'un activisme religieux à un activisme politico-religieux qui incarne une mutation vers ce que l'on nomme ici, l'islamisme radical.

2.2 L'enracinement de la violence chez les salafistes radicaux dans la décennie 1980

De notre point de vue, l'activisme islamique violent des jeunes étudiants dans les universités algériennes, a grandement contribué à ancrer une culture de la violence physique dans la contestation de la politique du régime en place. En effet, constatant le nombre de fois où ils ont eu gain de cause en usant de la violence physique, les étudiants ralliés au courant de l'islamisme radical ont définitivement adopté de nouveaux répertoires d'action de plus en plus violents. Ce n'est que de cette manière qu'ils ont pu récupérer depuis la fin des années 1970 un grand nombre de locaux d'universités, après des batailles rangées qui les ont opposés aux étudiants gauchistes. Ces locaux ont été par la suite transformés en salles de prières³⁹⁷.

On pourrait citer pour l'exemple, les violents affrontements qui ont éclaté (de 1976 à 1978) entre les militants du PAGS et une coalition de jeunes salafistes et d'arabisants autour des locaux de l'Université de Constantine (Wilaya du nord-est de l'Algérie), et qui se sont soldés par plusieurs blessés. Un peu plus tard, ces locaux ont été à leur tour, transformés en salles de prière³⁹⁸. On peut aussi citer l'exemple de l'Université de Ben Aknoun d'Alger, lorsque le 2 novembre 1982, des heurts ont éclaté à propos du choix d'un comité de résidents. Un groupe de jeunes extrémistes est arrivé avec des sabres, des haches, des barres de fer et des couteaux et s'est attaqué à un groupe d'étudiants de gauche, qui collait des affiches dans un foyer pour

³⁹⁵ Selon ces étudiants arabophones, la révolution agraire était une idéologie communiste, venue l'Union soviétique « athée ». Ainsi, ont-ils fait le rapprochement entre cette révolution agraire conduite par Houari Boumediene et la révolution bolchéviste de 1917 qui a exproprié les paysans de leurs terres.

³⁹⁶ Ahmed Rouadjia, *Les Frères et la mosquée*, op.cit, p. 115.

³⁹⁷ Saïd Bouamama, *Algérie: les racines de l'intégrisme*, op.cit, p 229.

³⁹⁸ Boumezbar et Djamilia, *L'islamisme algérien, de la genèse au terrorisme*, op.cit, p 55.

étudiants. À l'issue de cet affrontement, un jeune étudiant de gauche fut tué à coup de sabre par un salafiste et des dizaines d'autres étudiants furent blessés³⁹⁹.

Suite à cet événement, les autorités ont décidé de fermer les lieux de prière à l'Université, le vendredi, jour de prière collective. Cela dit, cette décision a eu un effet de détonateur pour une grande contestation, organisée le 12 novembre, par la voie d'une grande manifestation à travers laquelle la mouvance islamique mobilisa plus d'une dizaine de milliers de manifestants. Les autorités ont finalement renoncé à leur décision de fermeture des lieux de prières, et l'étudiant auteur de l'agression mortelle au sabre échappera à la perpétuité et écoperà de 8 années de prison⁴⁰⁰.

Ainsi, alors que les violences s'étaient inscrites par le passé, dans un cadre strictement moral et éthique, elles devaient désormais obéir à des considérations nettement plus politiques, dans la mesure où la violence exercée contre les jeunes étudiants de gauche était avant tout, dirigée contre leur prise de position idéologique, favorable dans certains points aux orientations politiques et économiques de l'État algérien⁴⁰¹. L'exclusion et la marginalisation de ces jeunes salafistes arabisés, des postes de décisions, ainsi que leurs sentiments de déception et de frustration face au manque de débouchés et de formations « pratiques », vont avoir un effet de radicalisation de leurs revendications, et de leur opposition politique au régime en place tenu essentiellement par des technocrates francophones⁴⁰².

Les salafistes radicaux commençaient aussi à défier l'État algérien en remettant en cause sa légitimité religieuse au niveau institutionnel. Cela s'est traduit par l'occupation de certaines mosquées, comme ce fut le cas à Laghouat (Wilayat de l'intérieur du pays), le 28 septembre 1981, lorsqu'un groupe d'une trentaine d'activistes salafistes s'est retranché dans une mosquée après avoir chassé l'imam officiel (accrédité par l'État). Ils appelèrent par la même occasion à la guerre sainte contre le régime, poignardant au passage l'un des policiers venus les déloger⁴⁰³. Cela dit, les mosquées dites « libres » constituaient un levier encore plus puissant aux mains des salafistes radicaux, d'autant plus que les prêches qui y étaient prodigués étaient assurés par des imams volontaires (également appelés imams libres)⁴⁰⁴. Par le terme « libre », il est fait ici

³⁹⁹ Saïd Bouamama, *Algérie, les racines de l'intégrisme*, op.cit, p 229.

⁴⁰⁰ Lamchichi et Chevallier, *Islam et contestation au Maghreb*, op.cit, p 158.

⁴⁰¹ Boumezbar et Djamilia, *L'islamisme algérien, de la genèse au terrorisme*, op.cit, p 50.

⁴⁰² Lamchichi et Chevallier, *Islam et contestation au Maghreb*, op.cit, p 158.

⁴⁰³ Jacques Bersani, "Algérie", *Encyclopaedia universalis* (Encyclopaedia Universalis France, 1990), p 790.

⁴⁰⁴ Ahmed Rouadjia, *Les Frères et la mosquée*, op.cit, p 90-91.

allusion au fait que ces mosquées échappaient au contrôle de l'État et que les prêches qui y étaient prodigués ne se conformaient pas à un discours établi préalablement par les autorités religieuses affiliées à l'État⁴⁰⁵.

Les mosquées n'ont pas été les seules institutions affectées par la montée de l'islamisme radical. Ahmed, ancien officier supérieur de l'armée, nous confiait que toutes les institutions de l'État ont été touchées par « l'entrisme » des salafistes radicaux à divers degrés, y compris l'armée et la police : *« C'est logique, les corps de sécurité n'étaient pas constitués d'étrangers ! c'était des Algériens (...) ils ne sont pas plus détachés de la réalité sociale, culturelle et religieuse que les autres algériens dits "civils", il y en a qui faisaient leurs prières et étaient très pratiquants, d'autre l'étaient moins, et d'autres pas du tout. Et donc il n'y avait pas de raison que l'armée et la police ne soient pas secouées en interne par la montée de l'islamisme, un peu plus dans la police d'ailleurs. Il y a eu un grand ménage par la suite ça c'est sûr (...), n'oubliant pas, que pas mal d'armes se sont retrouvées plus tard dans les mains des islamistes après avoir été subtilisées des casernes avec des complicités en interne (...) »*⁴⁰⁶

Cependant, au-delà de cette défiance des salafistes radicaux vis-à-vis de l'État, cela serait une erreur selon nous, de penser que le régime politique algérien a de tout temps été hostile aux activités liées à l'islamisme radical violent. En effet, il est important de souligner le rôle de régulation que l'Etat a voulu jouer, en mettant salafistes et marxistes en contrepoids, l'un face à l'autre. Mais plus encore, il ne faut pas oublier l'appui apporté par le régime en place, à des groupes d'activistes salafistes, dans le but d'instrumentaliser leur violence contre les milieux marxistes, notamment dans les années 1980, lorsque l'Algérie commençait à se libéraliser sous l'ère du président Chadli Ben Djedid, abandonnant ainsi l'option socialiste⁴⁰⁷.

Cet abandon de la ligne socialiste donna le coup de grâce aux marxistes, désormais rejetés par l'État. Leur influence sera réduite à néant par des intimidations, et des expéditions punitives organisées par des groupes de salafistes sous les yeux passifs des autorités. Un ancien militant marxiste, actuellement militant du parti des travailleurs PT, nous décrivait ce climat de violence : *« c'était un climat de terreur, ils faisaient ce qu'ils voulaient (les salafistes), l'État ne faisait rien, c'était Chadli Ben Djedid, il voulait se débarrasser de nous, puisqu'il n'avait plus besoin*

⁴⁰⁵ Dans un chapitre ultérieur, il sera accordé une grande place pour les mosquées, comme espace de socialisation à la violence.

⁴⁰⁶ Entretien avec Ahmed, ancien officier supérieur de l'armée algérienne, sexe : masculin, âge 72 ans .

⁴⁰⁷ Gilles Kepel, *La revanche de Dieu*, op.cit, p. 68-69. Voir aussi : Ahmed Rouadja, *Les Frères et la mosquée*, op.cit.

de nous, place au libéralisme (...) les salafistes sont devenus des libéraux ! Harrechhoum Alina (il les a montés contre nous), ils sont venus nous chasser à coup de barre de fer (...) c'était tag h'la men tag (la loi du plus fort), ils se sentaient forts et n'avaient de compte à régler à personne, du moins jusqu'à ce que leur tour arrive aussi et qu'ils gouttent eux aussi à la matraque !...⁴⁰⁸»

Chadli ira donc plus loin que son prédécesseur Boumediene, en se recentrant plus que ne l'avait fait ce dernier, autour des valeurs islamiques, au détriment des orientations socialistes choisies par le passé. Cela s'est donc traduit par de multiples concessions aux thèses de l'islamisme, notamment après que l'État s'est retrouvé confronté au rejet exprimé à travers le « Printemps berbère⁴⁰⁹ » à la politique d'Arabisation. Il fallait donc que le pouvoir en place s'appuie sur l'islamisme — qui lui, était favorable à l'arabisation —, afin de contrer l'opposition de gauche qui lui était hostile⁴¹⁰.

À la lumière de ce qui précède, nous soutenons ainsi, l'idée que l'État algérien ne pouvait laisser se développer une opposition politique en dehors de ses institutions ou de son parti unique, le FLN. En effet, comme nous l'avons vu avec l'intégration des oulémas aux institutions étatiques, et comme cela a été le cas à l'intérieur du parti unique, l'État algérien s'était jusque-là, très bien accommodé de la présence du courant islamique en son sein. En effet, laisser ce courant se développer de manière autonome, aurait contribué à l'encourager à se construire et à se concevoir en opposition au régime en place, étant donné les idées hostiles qu'il véhiculait vis-à-vis de l'État et de sa gestion. Il aurait alors fallu le réprimer, le conduisant ainsi de manière inéluctable, à se radicaliser et à se rallier aux groupuscules violents connus sous le nom de « Groupement de lutte pour la prohibition de l'illicite » déjà en formation dès 1982 autour de certaines mosquées situées dans l'Algérois (wilaya d'Alger)⁴¹¹.

Ce sont ces premiers groupements qui ont donné plus tard naissance au « Mouvement islamique d'Algérie » le MIA. Formant ainsi le premier groupe islamique armé, qui a déclenché le premier maquis islamique en Algérie depuis l'Indépendance du pays.

⁴⁰⁸ Entretien avec Youcef, ancien militant marxiste, sympathisant du Parti des Travailleurs, PT actuel, sexe : masculin, âge, 60 ans.

⁴⁰⁹ Le Printemps berbère, désigne une mobilisation entamée en Algérie, à travers des manifestations réclamant l'officialisation de la langue tamazight ainsi que la reconnaissance de l'identité berbère et de sa langue. Ces manifestations se sont pour l'essentiel déroulées à Alger et à Tizi-Ouzou en mars 1980, constituant ainsi le premier mouvement populaire qui s'est opposé au régime politique en place depuis l'indépendance. Pour plus de détails sur le printemps berbère de 1980 voir : Ouali Ilikoud, « Le printemps berbère et octobre 1988. Analyse comparée des deux mouvements », in Didier Le Saout et Marguerite Rollinde (dir), *Emeutes et mouvements sociaux au Maghreb* (KARTHALA Editions, 1999).

⁴¹⁰ Séverine Labat, *Les Islamistes algériens*, entre les urnes et le maquis, op.cit, p 67-68.

⁴¹¹ Lamchichi et Chevallier, *Islam et contestation au Maghreb*, op.cit, p. 159.

1) La formation du premier groupe djihadiste et son cadre de légitimation ; le MIA sous Moustapha Bouyali

« L'action de Bouyali et de ses affidés prend toute sa signification comme trait d'union entre les deux guerres d'Algérie, illustrant la continuité dans les méthodes et le basculement dans les références idéologiques, du nationalisme à l'islamisme »⁴¹². Gilles Kepel

Il est indiscutable que le Mouvement islamique d'Algérie (MIA) a été le premier groupe à avoir adopté le djihad comme moyen d'action, dans le but d'instaurer la charia dans le cadre d'un État islamique algérien⁴¹³. Jusque-là, la contestation de l'islamisme radical demeurait dans le cadre d'une violence sociopolitique diffuse (bagarres, agression à l'arme blanche, émeutes...) qui, même lorsqu'elle s'exerçait à travers des structures organisées, n'était pas spécialement dirigée contre l'État, mais plutôt vers des intermédiaires qui lui servaient de contrepoids, comme on l'a vu plus haut avec les altercations entre marxistes et salafistes. Or, avec l'action armée déclenchée par le MIA en novembre 1982, l'islamisme radical inaugura la première action violente, qui s'inscrivait dans ce que l'on peut considérer : une violence venue d'« en bas » et dirigée ouvertement contre l'État algérien, et à laquelle ce dernier va répondre par une violence d'« en haut ».

Encadré 9

Moustapha Bouyali, son activisme radical et sa trajectoire militante

Moustafa Bouyali est né le 27 janvier 1940 dans la petite ville de Draria, (qui est désormais une *Daira*⁴¹⁴) dans la wilaya d'Alger. Il a participé très jeune (à l'âge de 17 ans) à la guerre d'Algérie, ce qui lui a valu le titre d'ancien « moudjahid de la révolution ». Bouyali marqua très vite sa déception dès le lendemain de l'indépendance, estimant que les principes sur lesquels la révolution avait pris son départ n'avaient pas été respectés, notamment en ce qui concerne la place de l'islam au sein du nouvel État indépendant

⁴¹²Gilles Kepel, *Jihad, expansion et déclin de l'islamisme*, op.cit, p. 261.

⁴¹³ Abderrahmane Moussaoui, *De la violence en Algérie, les lois du chaos*, op.cit, p. 147.

⁴¹⁴ Une subdivision administrative et territoriale de la Wilaya (équivalent d'un département français), elle est composée de plusieurs communes.

algérien⁴¹⁵. Il démontra aussi une grande hostilité vis-à-vis de l'équipe marxisante qui entourait le président Ben Bella. Cela dit, il semble que ce qui l'indignait le plus était le fait que le pouvoir qui a pris place en 1962 était tenu par ceux qu'il considérait être les moudjahidine de la « dernière heure », en l'occurrence l'armée des frontières⁴¹⁶. C'est d'ailleurs pour cette raison qu'il finira par rejoindre le maquis d'opposition du FFS (Front des forces socialistes), dirigé par Ait Ahmed et Mohand Oulhadj contre le pouvoir instauré par cette armée des frontières⁴¹⁷. Son ralliement au FFS ne reflétait pas forcément son accord avec les idées de Ait Ahmed, mais renvoyait plutôt à une position de solidarité vis-à-vis des maquis de l'intérieur qui pendant un court temps, ont constitué la première opposition armée au pouvoir qui venait de s'installer à Alger. Bouyali s'était forgé dans une culture guerrière tirée de la guerre de libération, et s'est donc socialisé aux pratiques de l'activisme politique et de l'action armée dès son jeune âge. Ce qui explique en grande partie sa préférence pour l'action violente qui selon lui, a bien prouvé son efficacité, même dans les cas de figure les plus asymétriques ; le cas de la guerre d'indépendance qu'il venait de vivre constituait l'illustre exemple⁴¹⁸.

Après l'échec du maquis FFS, Bouyali décida finalement d'intégrer le FLN au sein duquel il est devenu coordinateur de la fédération de Chéraga (Actuellement *Daïra* dans la wilaya d'Alger) jusqu'à ce qu'il en soit écarté en 1977⁴¹⁹. C'est justement dans les milieux proches du FLN que Bouyali a rencontré des opposants de l'intérieur qui entretenaient comme lui le rêve d'un État islamique. Mais le coup d'État de 1965 dirigé par le colonel Boumediene (chef de l'état-major de l'armée) contre le président Ben Bella, a confirmé la victoire définitive de l'armée des frontières. Ce qui va le pousser à trouver refuge chez les cercles de l'islamisme contestataire, où il commence à se radicaliser, en témoignent ses critiques virulentes contre le socialisme de Boumediene et ses revendications pour

⁴¹⁵ Boumezbar et Djamila, *L'islamisme algérien*, de la genèse au terrorisme, op.cit, p 65.

⁴¹⁶ L'armée des frontières représente les unités de l'ALN (Armée de libération nationale) stationnées aux frontières tunisiennes et marocaines durant la guerre d'Algérie. Ces unités ont été prévues initialement pour alimenter en armes et en soldats les maquis de l'intérieur (l'Algérie). Plus tard, cette armée des frontières qui était bien mieux dotée en armement et en effectif (près de 23000 soldats) deviendra un instrument efficace pour convoiter la conquête du pouvoir. Ainsi, dès juillet 1962, Ahmed Ben Bella, soutenu par l'État-major de l'armée des frontières et trois wilayas de l'intérieur, entreprend de prendre le pouvoir, en entrant en confrontation avec l'armée de l'intérieur qui était fidèle au GPRA (gouvernement provisoire de la République algérienne). Cette armée de l'intérieur était composée de maquisards sous-équipés et laminés par les opérations de l'armée française. Le camp conduit par Ben Bella finira par l'emporter menant au pouvoir un groupe de nature politico-militaire. Cet épisode singularisera jusqu'aux années 1990 — mais dans une moindre mesure aujourd'hui — la vie politique et économique algérienne où l'armée tient un rôle central. Voir Miloud Zaater, *L'Algérie, de la guerre à la guerre (1962-2003)* (Editions L'Harmattan, 2003), p 36. Voir aussi : Jean Monneret, *La phase finale de la guerre d'Algérie: (Edition revue, corrigée et complétée)* (Editions L'Harmattan, 2010), p. 317.

⁴¹⁷ Labat, *Les Islamistes algériens, entre les urnes et le maquis*, op.cit, p. 90.

⁴¹⁸ (Voir) Ahmed Merah, *l'affaire Bouyali* (Alger: Imprimerie El Oumma, 1998), p 80-86.

⁴¹⁹ Aïssa Khelladi, *les islamistes algériens face au pouvoir*, Alger, Éditions Alfa, 1992

l'application de la *charia*. Le poste de président de comité qu'il a acquis à la mosquée d'El Achour (commune près d'Alger) va lui donner l'occasion à travers ses prêches virulents de convaincre un certain nombre de fidèles, de passer à l'acte⁴²⁰. Ainsi, homme de terrain qu'il était, préférant largement l'action à la parole, Moustapha Bouyali trouva vraisemblablement dans l'islamisme les fondements politiques et religieux qui vont lui permettre de passer à l'action armée, seul recours valable à l'édification d'un État islamique. Comme nous allons le voir plus loin, cette violence « d'en bas » visait le pouvoir en place, autant dans sa haute hiérarchie que dans les symboles qui le représentaient, mettant ainsi en avant, des contre-projets qui touchaient non seulement l'organisation du pouvoir politique et de l'État, mais aussi, la société tout entière.

a) Formation et structures organisationnelles du groupe armé de Bouyali

Au départ, il n'était pas question pour Bouyali d'entreprendre une action armée qui visait à s'emparer du pouvoir, mais plutôt faire pression sur l'État algérien afin qu'il intervienne de manière active dans la moralisation de la vie politique et sociale en Algérie. C'est pour cette raison que les groupes qu'il avait fédérés autour de lui sous le nom de « Groupement de lutte pour la prohibition et l'illicite », n'avaient pas encore été organisés militairement, du moins jusqu'en 1979⁴²¹. S'instituant comme émir du groupe, il s'appliqua sous le slogan de « commanderie du bien et bannissement du mal », à mener des expéditions punitives contre des débits de boissons alcoolisées, des prostitués, des jeunes filles habillées à l'occidentale...etc.⁴²².

Par la suite, certains fidèles seront arrêtés ou inquiétés par la police et la sécurité militaire. Lui aussi sera à son tour inquiété puis arrêté et relâché en 1981. Cela dit, le tournant décisif était sans doute l'assassinat de son frère Mokhtar Bouyali, qui l'a poussé à entrer dans la clandestinité et commencer à lever les fonds pour financer le djihad conçu dorénavant, comme seul moyen de changement politique et social. C'est à partir de là que le MIA a commencé à se structurer et s'organiser militairement⁴²³.

⁴²⁰ Séverine Labat, *Les Islamistes algériens*, entre les urnes et le maquis, op.cit, p 91.

⁴²¹ Ibid.

⁴²² Boumezbar et Djamila, *L'islamisme algérien de la genèse au terrorisme*, op.cit, p 65.

⁴²³ Abderrahim Lamchichi, *L'islamisme en Algérie*, op.cit, p 71.

L'organisation militaire du MIA a été calquée sur le modèle de l'Organisation spéciale l'(OS), organe secret du parti PPA-MTLD, constitué en 1947 pour préparer et mener l'insurrection contre le régime colonial en Algérie⁴²⁴. Ainsi, de même que l'a été l'OS, le MIA, a opté pour la construction de structures imperméables et assez cloisonnées, qui limitaient considérablement ses effectifs, contrairement au GIA des années 1990 qui constituait ses effectifs en « effet boule de neige » (voir chapitre II)⁴²⁵.

En nous basant sur des documents diffusés sur le site internet du GSPC (Groupe salafiste pour la prédication et le combat), désormais Al Qaeda au Maghreb islamique (AQMI), nous avons pu ainsi, réunir des informations plus détaillées sur les structures organisationnelles du MIA durant les années 1980.

L'organisation était au départ structurée en 17 cellules de travail composées d'environ 80 personnes. Ce chiffre aurait augmenté par la suite pour atteindre environ 200 personnes d'après certains de nos interviewés (des repentis)⁴²⁶. Ces cellules se concentraient essentiellement dans les wilayas d'Alger et de Blida et étaient composées de 3 à 8 membres selon la situation stratégique de la région, notamment selon les considérations topographiques et géographiques, mais aussi, selon la disponibilité du soutien logistique. Par la suite, sept nouvelles commissions de travail ont été formées le 07/02/1985, dont chacune avait une mission spécifique à remplir sous les ordres de son chef désigné.

Tableau 2 : Les commissions de travail du MIA / source : site web du GSPC

Les commissions de travail	Les responsables désignés
La commission de la charia (loi coranique)	Abdelkader Chebouti
La commission de l'armement	Ben Omer Mahmoud
La commission financière	Mh'iz Moustapha
La commission des commandos	???
La commission des renseignements	Tayeb Boulenouar
La commission des télécommunications	Mansouri Meliani
La commission du matériel	Touati Ma'amar

⁴²⁴ Luis Martínez, *La guerre civile en Algérie* (KARTHALA Editions, 1998), p 305.

⁴²⁵ Amine Touati, *Algérie, les islamistes à l'assaut du pouvoir* (Editions L'Harmattan, 1995), p 208.

⁴²⁶ Il s'agit de Rabah et Abdallah deux « repentis », qui semblent disposer d'une bonne connaissance sur l'histoire de la constitution des groupes islamiques armés en Algérie. Il seront fréquemment cités dans les chapitres suivants.

Ces commissions seront annulées dans la même année et remplacées par un découpage administratif et militaire, qui cette fois-ci englobe tout le territoire national, à la manière de ce qu'avait fait l'ALN, branche armée du FLN durant la guerre d'Algérie. Ce découpage établissait dix zones militaires (tableau n° 3) commandées chacune d'entre elles par un chef désigné. On y retrouvera quelques noms qui étaient déjà présents dans les premières commissions (tableau n° 1), de même qu'on retrouvera, quelques années plus tard, certains de ces noms dans les premiers groupes constituant les maquis liés au FIS, notamment Mansouri Meliani et Abdelkader Chebouti.

Tableau 3 : premier découpage des zones militaires établi en 1985 par le MIA (après l'attaque de Soumaa) /source : site web du GSPC

Zones militaires	Wilayas concernées	Comandant de la région
Zone I	El Oued, Touggourt et Ouargla	Ben Amar Mahmoud (alias Abdoulah),
Zone II	Adrar, Tamanrasset, Illizi Ghardaïa	Mh'iz Moustapha (Alias Mahi), âge : 32 ans
Zone III	Djanet, Tindouf, Bechar, Méchera et Al Bayadh	Taibi Boulouar, : 22 ans
Zone IV	Laghouat, El Djelfa, Biskra, Batna et Kenchela	Touati Ma'amer, âge : ??
Zone V	Annaba, Guelma, Sougahras, Oum El Bouaghi et Tébessa	Chebouti Abdelkader (Alias l'imam Hathman), âge : 27 ans
Zone VI	Skikda, El Milia, Constantine, Jijel et Setif	Lahoudj Abdel Aziz
Zone VII	Bejaia, Msila, Tizi-Ouzou et Bordj Boureridj.	Mansouri Abdel Aziz (Alias Hamza)
Zone VIII	Boumerdes, Alger et Tipaza	Mansouri Meliani (Alias Abdennour)
Zone IX	Blida, Médéa, Ain Defla, Chleff, Tissemsilt et Tiaret	Berkani Dja'afar, (Alias Sidi Ali) âge : 26 ans.
Zone X	Oran, Belabes, Mostaganem, Saida et Mascara	Ba'a Azeddine, (alias Zakaria) âge : 21 ans.

Si l'on examine de plus près sur le deuxième tableau, on s'aperçoit aisément que le découpage établi sur l'ensemble du territoire algérien semble trop vaste pour les effectifs humains, mobilisés par ce groupe islamique armé. En effet, il nous paraît difficile de pouvoir prétendre mener des opérations militaires sur un territoire aussi vaste, alors que le nombre d'activistes composant le groupe était estimé à environ 200 personnes. Certes, il est vrai que cela pouvait être dû au mode de recrutement pratiqué par la direction de ce groupe armé, qui était connu pour son opacité⁴²⁷. Mais cette opacité était elle-même due à la difficulté liée au

⁴²⁷ Une opacité et un cloisonnement qu'il a gardé tout au long des années 1980 (jusqu'à son démantèlement en 1987). Voir : Luis Martínez, *La guerre civile en Algérie*, op.cit, p. 305.

recrutement dans une société encore peu islamisée, du moins jusqu'au milieu des années 1980. Cela se traduisait par un très faible écho du corpus de l'islamisme révolutionnaire au sein de la société algérienne, qui n'était pas encore prête à se mobiliser autour d'« énoncés islamisés » de la contestation contre le régime politique en place⁴²⁸. Il semblerait donc que l'islamisation de la contestation ne pouvait pas être opératoire à ce moment-là, comme cela nous a été confirmé par Djaafar, un ancien membre d'un groupe islamique armé :

« Moi-même je me souviens, je n'étais pas emballé par le djihad durant cette période (les années 1980), beaucoup d'autres, comme moi, avaient pourtant beaucoup d'admiration pour Bouyali (...), mais voilà, nous on était jeunes, on avait la tête un peu ailleurs (que Allah nous le pardonne), lui il avait une quarantaine d'années, il avait de l'expérience dans l'action, il était encore chaud, il a toujours été actif. Cela dit il fallait voir la réalité en face ! la société n'était pas prête, elle n'était pas convaincue par la solution islamique et encore moins par le djihad, le djihad contre qui ? La France est partie! Mais pour lui la France était partie, et les usurpateurs du FLN avaient pris le relais, il était toujours en guerre. Bouyali avait en lui une mémoire historique que nous, nous n'avions pas, il savait que les principes de la révolution de 1954 (la guerre d'Algérie) à laquelle il avait participé avaient été floués (...) nous, nous étions bien détachés du 1er novembre 1954, notre mémoire était courte (...) »⁴²⁹

Au problème lié au recrutement, s'ajoutait la difficulté de se doter en armes de guerre pour faire face à « une armée algérienne assez disciplinée, bien structurée et relativement bien équipée, même si cette armée était lourde, de type soviétique et pas très adaptée aux situations nécessitant des interventions rapides⁴³⁰ ». Pour se rendre compte de cette difficulté en matière d'armement, il nous suffit de passer en revue les moyens dont disposait le MIA lorsqu'il a mené son attaque la plus importante et la plus connue (en août 1985) contre une caserne de police à Somaà près d'Alger :

- Une kalachnikov.
- Un fusil de chasse.
- Deux pistolets automatiques.
- Et quelques barres de fer ainsi que quelques couteaux, un arrache-clou et une grande pince coupante pour couper les fils téléphoniques.

⁴²⁸ Ibid., p. 85.

⁴²⁹ Entretien avec un ancien membre de groupe armé : Djaafar . sexe masculin, age 46 ans, avril 2011.

⁴³⁰ Entretien avec un ancien officier supérieur de l'armée algérienne : M. Ahmed, sexe : masculin, âge : 72 ANS.

Le jour choisi pour l'attaque était un jour de l'Aïd (la grande fête du sacrifice), durant lequel la grande majorité des policiers étaient rentrés chez eux, ne laissant derrière eux qu'une petite permanence. C'est à travers cette opération que le MIA s'est fait vraiment connaître, et a pu récupérer un lot important d'armes légères comme on peut le voir sur le tableau n° 4 :

Tableau 4 : Butin de l'attaque de la caserne de Sommaa / source : site web du GSPC

Armes	Quantité
Fusil Mat 56	10
Fusil classique	120
Mitrailleuse Mat 45	35
Pistolet Smith Wilson	27
Mitrailleuse Mauser	2
Divers pistolets	150
Fusil lance-grenade	1
Mitrailleuse de gros calibre	2
Carabine	2
Balles de divers calibres	18220
Grenade	15

Après le succès de cette opération, Bouyali décida de se concentrer sur le centre nord de l'Algérie en reconfigurant les zones militaires, de la manière suivante :

Tableau 5 : deuxième découpage des zones militaires du MIA / source : site web du GSPC

Zone	Wilayas	Commandant de la zone
Zone I	Alger, Boumerdes, Tipaza	Touati Ma'amar
Zone II	Blida	Ben Amar Mahmoud
Zone III	Tizi-Ouzou	Mansouri Meliani
Zone IV	Chleff	Abdelkader Chaboutti

b) La légitimation du djihad sous Bouyali

Le cas de Bouyali reflète, à notre avis, un cas exemplaire de mariage entre religion et nationalisme. Sa trajectoire militante et djihadiste traduit remarquablement l'ambiguïté autour de ses motivations réelles à propos du djihad qu'il a entrepris au début des années 1980. On l'a vu précédemment, sa carrière militante et djihadiste l'a mené à s'engager au côté des

nationalistes algériens pour la conquête de l'indépendance de l'Algérie, et ensuite à s'engager dans le maquis du FFS qui était bien loin des revendications religieuses. Puis il finit par adhérer au FLN, avant de se lancer dans la prédication religieuse et le djihad. Sa tendance pour le nationalisme épris du culte de l'authenticité et ses penchants pour l'action, nous semblent bien plus récurrents et réguliers que son activisme religieux, qui paraît beaucoup plus récent dans sa forme salafiste et djihadiste. Il est donc très probable, que le recours de Bouyali à la religion s'inscrivait dans une tentative visant à renforcer son nationalisme violent par un système de légitimation religieux. Celui-ci avait pour finalité, d'accroître le potentiel de la violence déjà existant chez certains petits groupuscules qu'il a réussi à fédérer au sein du MIA.

En effet, dans un pays comme l'Algérie où l'islam — en tant que croyance — est très implanté, le sentiment nationaliste se rapproche encore plus du sentiment religieux. Xavier Crettiez a très justement noté à ce sujet, que le fonctionnement du nationalisme ressemble à celui de la religion : « *le nationalisme fonctionne comme une religion, avec ses rites, ses mots, ses pratiques, son goût du sacrifice, sa recherche de l'authenticité et la dimension missionnaire de son activité* »⁴³¹. Ainsi, de la même manière que la violence nationaliste a été le fondement de l'État algérien, il était normal que le parachèvement de l'indépendance « confisquée » de cet État par une junte militaire au pouvoir, passe aussi par cette violence fondatrice qui s'est déjà imposée dans le paysage politique algérien sous la notion de « légitimité révolutionnaire ». C'est au nom de cette légitimité révolutionnaire que se déroulaient les disputes autour du pouvoir en Algérie depuis son indépendance. Il en a été ainsi dès 1962 avec la marche sur Alger⁴³² de l'armée des frontières et le maquis du FFS auquel a participé Bouyali. Ce dernier s'inscrit d'ailleurs, dans la même logique, tout en intégrant une deuxième source de légitimation qui est l'islam, et que le pouvoir en place ne semblait pas détenir, et ce, malgré la place accordée à l'islam en tant que religion d'État.

Cependant, Bouyali n'était ni un ouléma, ni un docteur de la loi religieuse, il n'avait donc pas le niveau requis et la connaissance du Livre (Coran) et de la Sunna (les paroles et les actes du prophète) comme l'expliquait Doudi Mohamed Al Hadi⁴³³ (l'un des inspirateurs doctrinaux de Bouyali) dans un entretien recueilli par François Burgat : « *l'apparition de Bouyali sur la scène de l'action s'est faite de manière très soudaine, en 1978 dans la mosquée d'El Achour où*

⁴³¹ Xavier Crettiez, *Violence et nationalisme* (Paris: OJacob, 2006), p. 107.

⁴³² Voir :Madjid Benchikh, *Algérie, un système politique militarisé* (Editions L'Harmattan, 2003), p 60.

⁴³³ Doudi Mohamed Al Hadi est plus connu sous le nom d'Abdelhadi. Il est né en Tunisie le 10 mai 1954 et a effectué ses études secondaires en Égypte avant de revenir en Algérie en 1975 où il a suivi une formation pour devenir imam, avant de partir en France en 1980.

*j'enseignais. Bouyali d'ailleurs lui non plus n'avait pas le niveau requis, ni dans la connaissance de la sunna ni dans celle du Livre (...) Bouyali lui-même reconnaitra tout le temps dans ses discours qu'il n'avait pas le niveau requis pour exercer ses responsabilités. « Je suis prêt » disait-il tout le temps « à céder ma place à qui se dit plus compétent »⁴³⁴. En effet, passer d'un activisme religieux — qu'il a entamé dans les années 1970 — à des revendications clairement politiques en engageant une action djihadiste armée, nécessitait la caution des oulémas et des leaders politiques de la mouvance islamique. C'est la raison pour laquelle Bouyali a tenté de réunir un *madjliss Al choura* (conseil consultatif) seul en mesure de décréter le djihad armé. C'est ce qui a été confirmé par Ahmed Merrah, l'un des proches de Bouyali dans son livre l'affaire Bouyali :*

« *il n'était pas question de déclarer le djihad, car une décision d'une si grande importance ne devait être prise que par un Madjliss El Choura, composé des oulémas et des composantes honnêtes du pays, compétants en la matière* ⁴³⁵».

Cependant, le djihad que voulait mener Bouyali contre l'État algérien n'a pas reçu d'approbation de la part des oulémas algériens⁴³⁶. Il se contentera donc du soutien d'Ali Belhadj (futur n°2 du FIS) et d'un accord de principe de Mahfoud Nahah (qui par la suite se rétractera).

À la faible perméabilité de la société algérienne de l'époque au discours du « djihadisme révolutionnaire », il faudra donc ajouter la faiblesse de la légitimité religieuse dont jouissait l'action djihadiste entreprise par Bouyali. Cela explique selon nous en grande partie son recours et son attachement au discours lié à la révolution du 1er novembre 1954 qui n'avait pas pour principale légitimité la guerre sainte contre un « État colonialiste impie », mais aussi des principes aussi universels que ceux de la liberté des peuples, de leur dignité, de l'égalité... etc.

⁴³⁴ François Burgat, *L'islamisme au Maghreb : la voix du Sud*, Petite bibliothèque Payot (Paris, 1995), p. 165.

⁴³⁵ Ahmed Merah, *l'affaire Bouyali*, op.cit, p 83.

⁴³⁶ Contrairement à ce qui a été avancé par Séverine Labat dans : *les islamistes algériens entre les urnes et le maquis, le Seuil 1996*, rien ne prouve d'après toutes les informations que nous avons pu réunir que Abdelatif Soltani et Ahmed Sahnoun ont donné leur accord à l'action armée entamée par Bouyali, en témoignent les différents documents publiés sur internet par les groupes djihadistes eux-mêmes et de nombreux témoignages de membres du FIS dissous et d'anciens proches de Bouyali. On peut lire dans un document publié sur le site djihadiste de l'ancien GSPC : «Après que le Cheikh Sahnoun a refusé d'appuyer Moustapha Bouyali, et après le rassemblement organisé à la faculté centrale d'Alger qui a été conduit par le cheikh Sahnoun et le Cheikh Soltani, le pouvoir a répondu par la répression en emprisonnant le Cheikh Sahnoun et en mettant le Cheikh Soltani en résidence surveillée. Il semble que le régime ne fasse pas la différence dans son entreprise de répression, entre ceux qui ont choisi la prédication comme moyen de changement et ceux qui ont choisi la méthode divine, c'est dire le djihad ». D'autres auteurs comme A. Boumezbar, Azine Djamilia, A. Moussaoui, et Mostafa Brahimi ont également écarté le soutien présumé de personnalité comme A. Soltani, A Sahnoun ou A. Madani au Djihad de Mostafa Bouyali.

C'est pour toutes ces raisons que nous pensons que le MIA sous Bouyali, semblait plus convaincu par la logique instrumentale de l'action violente pour apporter un changement politique, que par la logique de la guerre sainte entendue comme un acte exclusivement divin, considérant ainsi le facteur religieux, comme un instrument parmi d'autres pour légitimer le passage à l'acte.

2) L'engagement et le passage à l'acte au sein du MIA de Bouyali

La répression comme facteur de radicalisation :

Le groupe armé constitué par Bouyali, a été sans doute le premier cas de groupe armé organisé et structuré, appartenant à la tendance islamique en Algérie. L'entrée des membres de ce groupe dans la clandestinité a coïncidé avec une vague de répression menée par l'État contre la mouvance islamique devenu trop « envahissante » dans le champ social et culturel, car elle devenait de plus en plus contestataire et montrait de plus en plus d'aptitudes à se mobiliser pour porter ses revendications. Ces mobilisations pouvaient s'inscrire autant dans le cadre de rassemblements pacifiques — revendiquant l'application de la Charia, la prohibition de l'alcool et l'interdiction de la mixité au sein des universités — que dans le cadre d'expéditions punitives contre les débits de boissons alcoolisées⁴³⁷. C'est dans ce contexte qu'est venue s'inscrire la répression étatique contre la mouvance islamique, notamment après l'épisode de l'assassinat du jeune trotskiste Kamal Amazal dans le campus universitaire de Ben Aknoun (Alger) en 1982 (*cf infra*). C'est d'ailleurs, suite aux incidents survenus dans ce campus que la mouvance islamique a décidé d'organiser un meeting (devenu historique) à la faculté centrale d'Alger, qui a été marqué par la présence d'imams très populaires et très écoutés, les cheikhs Soltani et Ahmed Sahnoun. Ces derniers ont élaboré en compagnie de Abassi Madani (futur n°1 du FIS) une charte pour un État islamique⁴³⁸. Ces trois leaders ont finalement tous été arrêtés, les deux premiers assignés à résidence et le troisième emprisonné. Pour protester contre cette répression, une marche a été prévue jusqu'à la prison où était détenu Abassi Madani, mais elle a été interdite et ses organisateurs ont eux aussi été arrêtés, notamment Ali Belhadj (futur n°2

⁴³⁷ Voir : Ahmed Rouadjia, *Les Frères et la mosquée*, op.cit. Voir aussi Al-Ahnaf, Botiveau, et Frégosi, *L'Algérie par ses islamistes*, op.cit.

⁴³⁸ Mohammed Harbi, *L'Islamisme dans tous ses états* (Arcantère, 1991). Voir aussi Boumezbar et Djamila, *L'islamisme algérien de la genèse au terrorisme*, op.cit.

du FIS)⁴³⁹. Ces événements ont toutefois constitué des catalyseurs qui ont poussé des dizaines de jeunes appartenant au courant de l'islamisme, à se rallier au MIA, qui, de notre point de vue, a finalement été le grand bénéficiaire de l'accentuation de la répression qui a renforcé la clandestinité chez certains jeunes de l'activisme islamique. Cette idée rejoint celle d'Isabelle Sommier qui expliquait que le renforcement de la répression profite constamment aux groupes les plus organisés⁴⁴⁰.

La répression peut donc, comme l'écrivait Della Porta, constituer un facteur de précipitation (*precipitating factors*) favorable au recrutement au sein des groupes armés clandestins, comme c'était le cas avec le MIA qui a largement profité de la campagne de répression menée par l'État contre les rassemblements organisés par la mouvance islamique. Ainsi, au-delà des « engagements forcés » pour échapper aux poursuites des corps de sécurité, un certain nombre d'activistes ont décidé de s'engager dans le groupe de Bouyali suite à l'arrestation d'amis ou en réaction à la mort de militants. Faut-il souligner que Bouyali lui-même avait choisi la clandestinité après le choc moral reçu à la suite de l'assassinat de son frère (lui aussi militant de l'islamisme) par les services de sécurité⁴⁴¹. Autant dire qu'il y a également ici, une réelle influence des facteurs affectifs et émotifs dans l'engagement, qui se traduisent par des réactions de solidarité, dirigées contre ce qui est perçu comme étant l'opresseur. Dans *La violence révolutionnaire*, Isabelle Sommier avait déjà noté la place essentielle des émotions dans le processus de mobilisation⁴⁴². Au sein de la mouvance islamique des années 1980, ces émotions reflétaient le plus souvent la peur de se faire arrêter, enlever ou torturer par les services de sécurité, mais aussi l'indignation vis-à-vis de l'usage de la répression par l'État⁴⁴³. La réaction de Bouyali à la répression étatique a bien été décrite par Doudi Mohamed Al Hadi : « *C'est sa foi qui lui a permis de prendre conscience de la situation dans laquelle vivait le pays. Puis, l'État a voulu le tuer, l'assassiner... Pourtant, c'était un ancien moudjahid. Et il était connu en privé comme en public pour sa droiture, sa foi, sa fidélité à son pays comme à sa religion. Ils sont venus chez lui, il a dû s'enfuir par la fenêtre. Et après il n'a plus eu le*

⁴³⁹ Al-Ahnaf, Botiveau, et Frégosi, *L'Algérie par ses islamistes*, op.cit, p. 27.

⁴⁴⁰ Isabelle Sommier, *La violence révolutionnaire* (Paris: Les Presses de Sciences Po, 2008), p 87.

⁴⁴¹ Lamchichi et Chevallier, *Islam et contestation au Maghreb*, op.cit, p 159.

⁴⁴² Isabelle Sommier, *La violence révolutionnaire*, op.cit, p. 65.

⁴⁴³ L'appel du 12 novembre 1982, signé par Abdelatif Soltani, Ahmed Sahnoun et Abassi Madani faisait déjà allusion à cette répression dans les termes suivants : « (...) la jeunesse croyante de notre pays vient d'être récemment victime d'une série d'actes terroristes, d'enlèvements, d'incarcérations ; de même, des brimades qui ne sont ni les premières ni les dernières du genre ont pu être déplorées au niveau des mosquées des cités universitaires de Ben Aknoun et de Tizi-Ouzou, entre autres, ainsi qu'au niveau des lieux de prière existant au sein des établissements éducatifs, lycées et CEM et des institutions publiques telles que les usines et les administrations (...) » in Al-Ahnaf, Botiveau, et Frégosi, *L'Algérie par ses islamistes*, op.cit, p. 45.

choix : c'était tuer ou être tué. Il a été obligé de se défendre, de rendre coup pour coup, ce qui est naturel. C'est pour cela qu'est né ce groupe (...) »⁴⁴⁴.

Dans *From Mobilization to Revolution*, Charles Tilly a tenté de démontrer que la répression à laquelle est confronté le groupe mobilisé ou la tolérance dont il jouit, ont un grand impact sur ce qu'il a nommé « la structure des coûts et avantages de la mobilisation ». Partant de là, la répression peut avoir une double influence ; soit elle provoque une mobilisation, soit elle dissuade toute action de mobilisation. On est donc dans une relation curvilinéaire qui impliquerait qu'à un niveau intermédiaire de répression, la mobilisation tendrait vers la radicalisation⁴⁴⁵. De ce point de vue, il serait donc légitime de se demander si la radicalisation de la mobilisation incarnée par les groupes fédérés au sein du MIA, s'insère dans ce schéma répressif. Autrement dit, doit-on comprendre que dans le cas de l'Algérie des années 1980, le régime semi-répressif a généré plus de violence islamique que par le passé ?

Il semble que, de manière globale, ce schéma s'accorde avec le cas du groupe armé de Bouyali, car il advient que la mouvance islamique - toutes tendances confondues — jouissait d'une certaine liberté d'action en dépit de certaines campagnes de répression ponctuelles et ciblées qui survenaient d'un moment à un autre. Comme on l'a vu précédemment, le régime en place a démontré une relative tolérance vis-à-vis des groupes d'activistes salafistes, tant que leur action se cantonnait sur le plan culturel et religieux. Nous avons souligné aussi précédemment, l'instrumentalisation dont ces groupes faisaient l'objet, et ce, dans le but de les manipuler et les monter contre les activistes marxisants. Cette alternance entre « tolérance relative » et « répressions mesurées » a conduit selon nous, à une radicalisation à deux vitesses ; la première concerne l'élévation du seuil des revendications politiques liées à l'instauration de l'État islamique et à l'application de la charia, et la deuxième concerne l'entrée en radicalité violente chez un nombre plus restreint d'activistes. Notre raisonnement rejoint ainsi dans une certaine mesure l'idée de Goodwin, selon laquelle la répression pourrait favoriser l'engagement professionnel dans des mouvements révolutionnaires, mais en même temps, pourrait aussi dissuader d'un recrutement massif, en raison du coût lié à la répression que les recrutés peuvent subir⁴⁴⁶. Cela se traduit dans notre cas étudié, par la stimulation de la mobilisation chez les militants de l'islamisme à travers l'organisation de rassemblements,

⁴⁴⁴ Doudi Mohamed Al Hadi, entretien recueilli par François Burgat, in *L'islamisme au Maghreb*, op.cit, p. 165.

⁴⁴⁵ Charles Tilly, *From mobilization to revolution*, 1 vol. (New York: Random House, 1978).

⁴⁴⁶ Jeff Goodwin, *No Other Way Out: States and Revolutionary Movements, 1945-1991* (Cambridge University Press, 2001).

marches et manifestations au cours desquelles le discours revendicatif s'est radicalisé. Et parallèlement à cela, on a vu l'engagement d'un nombre limité d'activistes dans le groupe armé de Bouyali. Ainsi, après avoir été touchés de diverses manières et à différents degrés, par la répression du régime en place, ces activistes ont provoqué — comme on le verra un peu plus bas — une rupture biographique, et se sont professionnalisés dans l'action armée au sein du groupe de Bouyali, qui, notons au passage, voulait s'inscrire dans une action révolutionnaire⁴⁴⁷.

Mobilisation et passage à l'acte :

Il va sans dire que le mouvement armé déclenché par le MIA, n'est pas parvenu à provoquer un entraînement de masse dans l'action armée contre l'État algérien. La mobilisation s'est cantonnée du début à la fin, dans un cercle assez fermé d'individus ayant pour la plupart du temps des relations familiales ou d'amitié. En effet il semble que la solidarité entre les membres appartenant au MIA tient une place centrale dans cette mobilisation, dans la mesure où la structuration de l'organisation qui a conduit à l'action armée s'est appuyée sur la captation des réseaux déjà existants en se greffant sur un maillage de liens de sociabilité religieuse et familiale. À ce propos, Amin Touati notait qu'au début de l'action armée entamée par la mouvance islamique en Algérie, c'étaient les noyaux familiaux qui ont servi de base, en ce sens que ce sont les liens de parenté et non pas les liens tribaux (comme cela fut le cas en Afghanistan) qui formaient les groupes armés liés à l'islamisme radical violent. Pour étayer cette idée, il note au passage, que Mansouri Meliani était le beau-père de Bouyali, et que Djaafar Al Afghani (futur émir du GIA) était le gendre de Meliani⁴⁴⁸. Cela dit, au-delà de cet aspect assez restreint du déploiement de l'action de ce premier mouvement islamique armé, il convient de souligner l'importance symbolique de son action djihadiste. Cette importance se décline selon nous dans les deux points suivants :

- Le premier point concerne l'initiation à l'action armée entamée par ce groupe dans une optique de l'instauration d'un État islamique. Certes, il ne s'agit pas là du premier mouvement armé qu'a connu l'histoire de l'Algérie pré et postindépendante, mais l'objectif mis en avant par le MIA a néanmoins incarné pour la première fois des revendications politico-religieuses⁴⁴⁹. De ce point de vue, nous sommes devant ce que Doug MacAdam

⁴⁴⁷ Voir : Luis Martínez, *La guerre civile en Algérie*, op.cit, p 85.

⁴⁴⁸ Touati, *Algérie, les islamistes à l'assaut du pouvoir*, 17-18.

⁴⁴⁹ Par ces propos, il n'est pas question pour nous de mettre de côté le caractère politico-religieux de certaines insurrections datant de l'époque coloniale au 19^e siècle, mais, force est de rappeler que ces insurrections s'inséraient tout autant dans une entreprise guerrière visant avant tout à récupérer des terres dont des tribus

essayait d'illustrer en parlant de « familles de mouvements » acteurs d'un cycle de protestation. Cela consiste à distinguer les mouvements initiateurs (*initiator movements*) qui marquent le départ d'un cycle de mobilisation, des mouvements « suivistes » (*spin off movements*) qui prennent le relais en s'inspirant des premiers⁴⁵⁰. Ainsi, le MIA de Bouyali a été sans doute l'initiateur d'un cycle de mobilisation dont un certain nombre de groupes se sont inspirés.

- Le deuxième point concerne le cadre de professionnalisation dans l'action armée que le groupe de Bouyali a fourni à la mouvance islamique. Nombreux ont été les anciens membres de ce groupe armé, à rejoindre le maquis du début des années 1990 (voir Chap. II). En effet, entre ceux qui ont pu échapper aux poursuites en demeurant dans la clandestinité, et ceux qui ont été graciés par le président Chadli Ben Djedid dans la foulée de l'ouverture démocratique de 1988-1989, la mouvance islamique comptait déjà en son sein à la fin des années 1980, des dizaines d'éléments aguerris à l'action armée⁴⁵¹.

Ces deux points importants démontrent, de notre point de vue, qu'on ne peut prétendre à une lecture de l'action entamée par ce groupe, en se contentant d'identifier uniquement les aspects psychosociaux de l'engagement, tels que la frustration relative, chère à T. Gurr, ou le côté émotif reflétant par exemple un choc moral (Jasper : *The Art of Moral Protest*, 1997) dû à la perte d'un militant proche ou à une torture subie après une arrestation. Mac Carty et Zald écrivent à ce sujet « *qu'il y a toujours assez de mécontentement dans une société pour fournir les bases d'un mouvement, à la condition que ce mouvement soit effectivement organisé. (...) Allons même plus loin : les mécontentements peuvent être définis, créés et manipulés par les dirigeants et les organisations* »⁴⁵². C'est la raison pour laquelle on a tenu précédemment à mettre en avant le cadre de la mobilisation des ressources en traitant de l'aspect organisationnel du groupe MIA, mais aussi, du cadre de légitimation du passage à l'acte. Cela dit, dans le même

locales aient été chassées. La question religieuse ne se posait pas dans les mêmes termes puisqu'au sein de ces tribus, les lois et les coutumes traditionnelles étaient très marquées par la religion musulmane. C'est d'ailleurs l'une des raisons pour lesquelles la citoyenneté française n'a pas été accordée aux « indigènes algériens ». Les insurrections menées par les différentes tribus au 19^e siècle prônaient avant tout, un djihad contre ce qui était perçu comme étant un intrus, un État colonial "croisé" et étranger qu'il fallait chasser (Voir : Charles-Robert Ageron, *Histoire de l'Algérie contemporaine. 2. De l'insurrection de 1871 au déclenchement de la guerre de libération, 1954*, op.cit. C'est dans ce sens qu'il faut différencier ces insurrections du 19^e siècle des insurrections islamiques de l'Algérie indépendante, où l'action armée a été menée contre un pouvoir local accusé de s'être écarté de l'islam.

⁴⁵⁰ Doug, McAdam, *Initiator and Spin-off Movements: Diffusion Processes in Protest Cycles*, in Mark Traugott, *Repertoires & Cycles of Collective Action* (Duke University Press, 1995), 217-37.

⁴⁵¹ Voir : Luis Martínez, *La guerre civile en Algérie*, op.cit.

⁴⁵² Mac Carty et Zald cité dans : Olivier Fillieule et Pierre Favre, *Sociologie de la protestation : les formes de l'action collective dans la France contemporaine* (Paris: Edl'Harmattan, 1993), p. 33.

sillage, il serait aussi utile de s'arrêter brièvement, sur sa capacité de nuisance, qui est elle-même étroitement liée à ses modes d'action.

Le MIA semblait dès le départ emprunter un répertoire d'action déjà testé par l'OS (dans les années 1940) et l'ALN (1954-1962). Dans le rapprochement que l'on peut faire avec les actions menées par l'OS dans les années 1940, on pourrait citer pour l'exemple, le détournement en 1981 des caisses d'une entreprise de BTP d'El-Achour près d'Alger, et le vol de la paie des travailleurs d'une entreprise publique à Ain El Naadja (près d'Alger) le 21 août 1985⁴⁵³. Ces détournements d'argent qui s'inscrivent dans une préparation à la prise du pouvoir par l'accumulation des ressources (armes, moyens financiers, effectifs humains...etc.), se rapprochent en effet des modes d'action entrepris par l'OS qui avait été le premier à entreprendre des braquages dont le plus connu était celui de la poste d'Oran le 4 avril 1949⁴⁵⁴.

Les tentatives entreprises par le MIA pour plastiquer un certain nombre d'édifices publics, ainsi que les plans visant à enlever ou assassiner des personnalités politiques algériennes, se sont probablement imprégnées aussi, des méthodes de l'ALN durant la guerre d'Algérie, avec son lot d'attentats à la bombe (comme ce fut le cas au cours de la bataille d'Alger en 1957) et des séries d'enlèvements et d'assassinats menés notamment contre des Kaidas, harkis, et policiers français en Algérie comme en France⁴⁵⁵.

Le groupe de Bouyali tient aussi à son actif bien d'autres opérations comme celle du vol d'une grande quantité d'explosif (environ 160 kg) dans une carrière à Cap Djenet dans la wilaya de Boumèrdes dans la nuit du 7 au 8 novembre 1982, ainsi que l'opération commando menée en août 1985 contre la DNC de Ain Al Naadja (Alger), une entreprise publique où il a subtilisé 80 millions de centimes. Les moyens financiers accumulés lors de ces opérations commandos ont largement servi à l'achat d'armes pour équiper le maquis du MIA. Bien sûr, il y a eu aussi la célèbre attaque contre la caserne de Soma (dont nous avons déjà traité précédemment) où une grande quantité d'armement fut dérobée. Mais plus encore, à la veille du démantèlement du groupe vers la fin de l'année 1985, les autorités ont découvert en mars 1985, des projets d'attentats projetés par le MIA, et dont les plus importants étaient : l'assassinat du premier ministre algérien A. Ben Ahmed Abdelghani, l'enlèvement du n° 2 du parti FLN Chrif

⁴⁵³ Séverine Labat, *Les Islamistes algériens, entre les urnes et le maquis*, op.cit, p 93.

⁴⁵⁴ Mohammed Harbi, *Aux origines du FLN: le populisme révolutionnaire en Algérie* (C. Bourgois, 1975), p. 313.

⁴⁵⁵ Benjamin Stora, *L'Algérie en 1995: la guerre, l'histoire, la politique : essai* (Editions Michalon, 1995), Voir aussi : Yves Michaud, *La guerre d'Algérie : 1954-1962*, op.cit.

Messaadia, et le plastiquage de l'hôtel Aurassi à Alger, ainsi que l'ensemble des statuts et monuments de la capitale⁴⁵⁶.

Si l'on se penchait un peu sur les différents niveaux d'escalade franchis par le MIA depuis ses premières actions armées, on s'apercevrait que dans la plupart des cas, il s'agissait pour lui de renforcer son organisation et sa clandestinité sur un modèle fortement centralisé et compartimenté. Cela dit, ce modèle visait probablement à s'élargir plus tard en terme de nombre, mais aussi sur le plan géographique⁴⁵⁷. Cependant, cet élargissement a été empêché par les opérations de l'armée et des autres services de sécurité, qui ont permis la décapitation du groupe à deux reprises : le premier démantèlement a eu lieu en 1982, quand des cadres dirigeants du MIA, notamment Mahfoud Haya (dit Boualem) furent arrêtés. Ce qui a permis aux services de sécurité de remonter la filière jusqu'à l'émir du groupe de Notre-Dame d'Afrique (à Alger), Mohamed Boussina (dit Hamoudi), un expert artificier. Ce dernier fut arrêté le 17 décembre 1982 lorsqu'il se trouvait au domicile de la sœur de Bouyali, Kezadri Zoubida, elle aussi membre de l'organisation⁴⁵⁸.

La deuxième décapitation du groupe a eu lieu le 24 novembre 1985, suite à une intervention conduite par des forces combinées appuyées par des hélicoptères, contre un repaire du groupe de Bouyali. L'opération s'est soldée par l'élimination de l'essentiel du groupe même si Bouyali ne figurait pas parmi les éléments abattus. Par contre, une douzaine de gendarmes ont trouvé la mort durant l'assaut, tombés sous les balles des hélicoptères censés les appuyer, il sera fait mention d'une erreur de coordination⁴⁵⁹.

Après avoir échappé aux services de sécurité durant cinq ans, Moustapha Bouyali fut finalement abattu dans une embuscade tendue par les services des renseignements le 3 février 1987. La plupart des autres membres restants de l'organisation armée furent arrêtés quelques semaines plus tard et jugés par la Cour de sûreté de l'État et ce, au cours d'un procès qui a donné lieu à quatre condamnations à mort et cent vingt-trois peines de prison qui ont varié de un an à la perpétuité⁴⁶⁰.

⁴⁵⁶ Lamchichi et Chevallier, *Islam et contestation au Maghreb*, op.cit, p 159.

⁴⁵⁷ À travers ses premières actions le groupe se concentrait effectivement dans une zone géographique réduite en s'appuyant sur ses cellules dans les villes d'implantation (essentiellement le triangle Alger-Blida-Tizi-Ouzou).

⁴⁵⁸ Liess Boukra, *Algérie: la terreur sacrée*, op.cit, p 204.

⁴⁵⁹ Ibid., p 204-205. Voir aussi François Burgat, *L'islamisme au Maghreb*, op.cit.

⁴⁶⁰ Séverine Labat, *Les Islamistes algériens, entre les urnes et le maquis*, op.cit, p 93.

Malgré ses convictions dans la nécessité de l'action violente, le personnage de Bouyali et le groupe qu'il a constitué, ont suscité une sympathie unanime de la part de la mouvance islamique et ce, toutes tendances confondues. Bouyali est même devenu une figure romantique ancrée dans l'imaginaire des jeunes salafistes de la fin des années 1980. Durant les quelques entretiens que nous avons pu mener auprès d'anciens membres de groupes armés, nous avons perçu beaucoup d'admiration chez nos interviewés vis-à-vis de ce personnage. Cette admiration s'est cristallisée chez la plupart d'entre eux, après un discours célèbre prononcé par Ali Belhaj (dont avons retrouvé l'enregistrement) lors d'un grand rassemblement à Constantine à la fin de l'année 1990. Durant ce rassemblement A. Belhadj a fait les louanges de Bouyali et de son groupe, ce qui n'a pas manqué de galvaniser et d'émouvoir la foule présente, notamment lorsqu'il a commencé à évoquer la souffrance qu'auraient subie (torture, isolation, humiliation...etc.) certains individus ayant appartenu au groupe armé de Bouyali. Parmi ces personnes, il y avait notamment Mansouri Meliani et Abdelkader Cheboutti qui compteront plus tard parmi les fondateurs du GIA⁴⁶¹. Ainsi il aura fallu que se profile un mouvement d'islamisation de plus grande ampleur avec l'arrivée du FIS en 1989, pour que les réseaux du MIA se raniment⁴⁶².

3. L' islamisme venu d'Orient, une matrice de la radicalisation de l'islamisme algérien ? (1962-1990)

Nul doute que si l'on compare l'islamisme égyptien à l'islamisme algérien — en tant que mouvement actif agissant dans un cadre organisé — , ce dernier nous paraîtra relativement nouveau⁴⁶³. En effet, que l'on se place historiquement dans un contexte de domination coloniale ou bien au lendemain des indépendances des pays arabes, c'est incontestablement les frères musulmans égyptiens disciples de Hassan Al Banna (1906-1949), qui ont entamé le premier cycle réactif de l'islamisme ; ils seront ensuite suivis par les autres frères musulmans issus principalement des pays arabes du Proche-Orient⁴⁶⁴. Cependant, il est bien établi que le réformisme salafi a préexisté aux différents mouvements affiliés aux frères musulmans et ce, que l'on parle du cas de l'Égypte ou bien du cas de l'Algérie (voir chap I. 1). Plus encore, de par les écrits de Hassan Al Banna qui s'inspirait largement des pensées de

⁴⁶¹ Fichier audio contenant un discours prononcé par Ali Belhadj à Constantine, fin décembre 1990, durée : 58 minutes.

⁴⁶² Voir : Luis Martínez, *La guerre civile en Algérie*, op.cit.

⁴⁶³ Alain Roussillon, *Égypte, plus d'un demi-siècle d'activisme islamiste*, dans Serge Cordellier, *L'islamisme* (Paris: La Découverte, 1994), p 105.

⁴⁶⁴ François Burgat, *L'islamisme en face*, Édition 2007 mise à jour. (Paris: la Découverte, 2007), p XXXIV.

Djamal Al Din Al Afghani, Mohamed Abdou et Rachid Réda (tout les trois réformistes salafi), on sait pertinemment que même si l'idéologie de la Confrérie des frères musulmans se démarque des méthodes du salafisme, il n'en demeure pas moins qu'elle s'inspire aussi (dans une certaine mesure) de sa pensée religieuse⁴⁶⁵. Mais cela n'empêchera pas les deux courants d'évoluer de manière autonome, tout en se côtoyant ou en rivalisant sur certains thèmes⁴⁶⁶. Le cas algérien illustre à plus d'un titre, la rivalité existante entre différents courants proches du mouvement des frères musulmans et la tendance salafiste, notamment après que cette dernière a pris une forme organisée à la fin des années 1980. Le courant salafiste s'est ensuite largement démarqué du « frérisme » — non sans lui emprunter ses méthodes organisationnelles — , avant de l'éclipser sur la scène politique, précisément durant les quelques années qui ont connu la fulgurante ascension du Front islamique du salut 1989-1992⁴⁶⁷.

Il est vrai que la contribution des frères musulmans égyptiens dans l'islamisation de l'éducation algérienne n'est plus à démontrer, mais peut-on vraiment parler d'une influence idéologique qui a pesé sur la formation de l'islam politique algérien ? En même temps, on ne peut ne pas s'interroger sur la place que le « wahhabisme » saoudien (en tant qu'idéologie salafiste) a tenue sur ce même plan. En effet, le rôle qu'a pu jouer le « wahhabisme » dans la construction de l'islamisme algérien reste ambigu et peu connu, mais surtout hypothétique. Nombreux pourtant sont les auteurs qui ont fait référence au rôle joué par l'Arabie saoudite dans le financement de la mouvance islamique en Algérie, notamment le FIS⁴⁶⁸. Mais cela argue-t-il vraiment d'une quelconque influence idéologique du salafisme « wahhabite » sur la mouvance islamique algérienne, une influence qui s'inscrirait dans un déploiement de la « superpuissance religieuse » saoudienne ? Ou bien s'agirait-il d'un simple appui financier destiné à provoquer la chute d'un régime politique algérien qui depuis longtemps agaçait Riyad par son hostilité au système monarchique, mais aussi par sa proximité avec l'ancien bloc soviétique et sa politique socialiste pratiquée jusqu'à la fin des années 1980⁴⁶⁹ ?

⁴⁶⁵ عبد العزيز، جمعة أمين، أوراق من تاريخ الإخوان المسلمين (دار التوزيع والنشر الإسلامية)، 2003.

Traduc : Abdelaziz Djoumouaa Amin, pages de l'histoire des frères musulmans (éd : Dar Al Tawzi'ih Wa Nachr Al Islamiyya), 2003.

⁴⁶⁶ Voir en annexe, le tableau comparatif entre la pensée des réformateurs salafistes et la pensée des frères musulmans.

⁴⁶⁷ كميل الطويل، الحركة الإسلامية المسلحة في الجزائر (دار النهار للطباعة والنشر والتوزيع)، 1998. p 13.

Traduc : Kamil Al Twil, le mouvement islamique armé en Algérie (éd : Dar Al Nahar Litiba'a Li Nachr Wa Tawzi'i, 1998), p 13.

⁴⁶⁸ Voir : 1) Olivier Da Lage, *Géopolitique de l'Arabie Saoudite* (Editions Complexe, 2006), p 121. 2) Patrick Karam, *Asie centrale: Le Nouveau Grand Jeu* (Editions L'Harmattan, 2002), p 29. 3) Liess Boukra et Hervé Bourges, *Algérie : la terre sacrée* (Lausanne: Favre, 2002), p. 90.

⁴⁶⁹ Olivier Da Lage, *Géopolitique de l'Arabie Saoudite*, op.cit, p. 21.

Toutefois, même si l'on parvenait à démontrer l'influence des idéologies des frères musulmans et du « wahhabisme » saoudien sur la mouvance islamique algérienne, cela ne voudrait pas dire pour autant qu'il faille nécessairement en déduire les causes essentielles de l'explosion de la violence armée en Algérie. D'autant plus que, ni les frères musulmans en Égypte, ni les salafistes « wahhabites » en Arabie Saoudite, n'ont été à l'origine d'une violence armée de masse dirigée contre les régimes politiques égyptien et saoudien⁴⁷⁰. C'est la raison pour laquelle nous préférons rester prudents, lorsqu'on parle de l'influence de l'islamisme oriental sur la mouvance politique algérienne. Ceci dit, au-delà de cette prudence qui nous semble nécessaire si l'on veut éviter de tomber dans des conclusions hâtives, nous tâcherons ici, d'apporter notre analyse qui cherche à apporter des éléments de réponses, à même de nous aider à savoir si les influences incarnées par le courant des frères musulmans et le « wahhabisme » saoudien ont eu un rôle déterminant dans la radicalisation violente chez les salafistes algériens.

3.1 Le réveil islamique en Algérie, une contagion égyptienne ? (l'influence des frères musulmans)

Indéniablement, la Confrérie des frères musulmans égyptiens créée en 1928 par Hassan Al Banna, marquera le début de l'histoire de l'islamisme arabe. Al Banna qui sera le premier guide général de la Confrérie des frères musulmans marquera le mouvement par son gros souci pour la mobilisation et l'organisation, alors que Sayyid Qutb (1906-1966) sera considéré, sans équivoque, comme l'inspirateur et l'idéologue des frères musulmans depuis les années 1950⁴⁷¹. Cela dit, l'idéologie que ce dernier a véhiculée, a imprégné l'islamisme arabe bien au-delà de son courant « fréristes » comme c'est le cas avec un bon nombre de leaders appartenant à la tendance salafiste algérienne⁴⁷².

Olivier Carré et Gérard Michaud ont présenté à juste titre, le mouvement des frères musulmans comme le tronc commun qui a été à l'origine de la formation d'une multitude de

⁴⁷⁰ Si en Égypte, comme en Arabie Saoudite, des groupes armés se sont constitués et ont utilisé de la violence armée contre les régimes en place, ils n'ont pas pour autant réussi à entraîner une violence de masse susceptible de constituer une sérieuse menace contre les gouvernements du Caire et de Riyad.

⁴⁷¹ Abderrahim Lamchichi, *L'islamisme politique*, op.cit, p. 44.

⁴⁷² Parmi les leaders les plus importants de la mouvance islamique salafite, il y a Ali Belhadj, numéro 2 du futur parti du FIS, qui a déclaré s'être inspiré parmi d'autres auteurs, de Sayyid Qutb. Cette déclaration a été recueillie dans un entretien accordé par Ali Benhadj à la revue *Al Bayyan* (proche des milieux saoudiens) dans son numéro 23/décembre 1989, publiée par Al Muntada Al Islami Trust-London. Pour lire l'intégralité de l'entretien : voir Al-Ahnaf, Botiveau, et Frégosi, *L'Algérie par ses islamistes*, op.cit, p 70-72.

mouvements de l'islamisme contemporain en partant du Proche-Orient jusqu'au Maghreb⁴⁷³. Tant sur le plan doctrinal qu'organisationnel les frères musulmans égyptiens ont considérablement influencé l'évolution de l'islam politique dans le monde arabe. Globalement, leur idéologie se résume à s'implanter graduellement au sein de la société en accordant une place importante à l'action sociale, notamment à travers un activisme sur le terrain, centré sur l'aspect de solidarité avec les couches sociales les plus démunies, mais aussi, en s'intéressant de très près aux aspects religieux, juridiques et moraux qui vont leur permettre d'obtenir un soutien important pour leur capacité de mobilisation⁴⁷⁴. La doctrine et les méthodes organisationnelles des frères musulmans ont donc constitué une source d'inspiration commune pour beaucoup d'autres mouvements islamiques arabes, y compris en Algérie où les écrits de Hassan Al Banna, et de Sayyid Qutb ont aussi trouvé un écho certain au sein du courant de l'islamisme. D'ailleurs, en Algérie, dès la fin des années 1960, l'activisme lié à l'islam politique était largement dominé par le courant attaché à l'idéologie des frères musulmans, comme a voulu nous le rappeler Mr Abdallah Djaballah, ancien leader du mouvement des frères musulmans algériens et initiateur du premier groupe organisé qui s'en est inspiré.

Cependant, ceci ne doit pas faire oublier qu'en Algérie les tendances qui étaient liées - de par leur inspiration idéologique ou leur affiliation directe -, aux frères musulmans égyptiens, ne constituaient pas un tout homogène, bien loin de là. Nombreuses ont été les divergences au sein de ce courant, notamment celles qui ont opposé la tendance frériste locale incarnée par le mouvement de Abdallah Djaballah (surnommé le groupe de l'Est⁴⁷⁵), à la tendance internationale des frères musulmans algériens dominée par Mahfoud Nahnah. En effet, la première reprochait à la deuxième de vouloir abandonner le pouvoir de décision à la direction centrale orientale des frères musulmans et de vouloir diriger le mouvement islamique de la même manière qu'il était dirigé en Égypte, alors que la réalité et l'histoire algérienne étaient censées avoir des spécificités qui les différencient de l'histoire des autres pays musulmans⁴⁷⁶. Néanmoins, au sein de ces tendances, il y avait des points communs bien connus de la Confrérie des frères musulmans, en l'occurrence le mode d'organisation sur un modèle hiérarchisé, l'objectif affiché d'islamiser graduellement la société en fusionnant le

⁴⁷³ Olivier Carré et Michel Seurat, *Les frères musulmans (1928-1982)* (Editions L'Harmattan, 2002).

⁴⁷⁴ Abderrahim Lamchichi, *L'islamisme politique*, op.cit, p. 53.

⁴⁷⁵ Selon Abdallah Djaballah, cette appellation a été utilisée pour la première fois par Mr Mahfoud Nahnah, leader de la tendance internationale des frères musulmans, avant que son usage ne soit repris et généralisé jusqu'aux années 1990. L'idée étant de désigner une organisation qui n'aurait comme ancrage que l'est du pays.

⁴⁷⁶ الطويل، الحركة الإسلامية المسلحة في الجزائر. p 14 et 15.

Traduc : Kamil Al Twil, le mouvement islamique armé en Algérie, op.cit. p 14 et 15.

politique et le religieux dans une vision totalisante, et en adoptant dans la pratique, une démarche très souvent réaliste, pragmatique et plutôt modérée⁴⁷⁷.

1) L'apport organisationnel du mouvement des frères musulmans en Algérie

La première question qui peut venir à l'esprit lorsqu'on parle de frères musulmans en Algérie, c'est de savoir par quels moyens concrets l'idéologie des frères musulmans a pu se diffuser et trouver la place qui était la sienne (et qui l'est toujours) en Algérie. Pour trouver des éléments de réponse satisfaisants à cette question, il faut selon nous revenir encore une fois, à la politique de l'arabisation de l'enseignement entamée par l'Algérie dès son indépendance.

Nous n'entendons pas par cette idée qu'il y ait une relation de cause à effet entre la politique d'arabisation et la propagation de ce courant en Algérie. En effet, il ne s'agit pas ici de faire une critique de l'arabisation ou bien son procès, d'autant plus qu'elle peut être comprise autant comme un moyen de réappropriation d'une identité nationale après 132 ans de colonisation, que comme un instrument de légitimation du pouvoir tel qu'on l'a expliqué précédemment. En revanche, ce qui nous importe le plus ici, c'est de démontrer l'existence de structures d'opportunités qui ont permis aux frères musulmans égyptiens d'exporter en Algérie leur « savoir-faire » en matière d'organisation des mouvements politico-religieux. Ces structures d'opportunités peuvent être énumérées en deux points essentiels :

Le premier concerne la situation qui caractérisait la première décennie après l'indépendance de l'Algérie en matière d'enseignement et de formation. En effet, force est de constater que durant cette période cruciale de la construction de l'État algérien, il y avait un déficit flagrant, autant au niveau du personnel d'enseignement qu'au niveau des infrastructures d'accueil. Ce qui va pousser l'État algérien à recourir à la coopération technique qui va attirer des milliers d'enseignants et de formateurs venus en majorité du Moyen-Orient, notamment d'Égypte, de Syrie et d'Irak. Parmi ces coopérants venus d'Orient, beaucoup étaient des frères musulmans ou acquis à la cause du Mouvement des frères musulmans. Le nombre d'enseignants venus d'Égypte formera logiquement la plus grande majorité de ces coopérants, en raison des bonnes relations qu'entretenait l'Algérie avec l'Égypte de Nasser⁴⁷⁸.

477 Abderrahim Lamchichi, *L'islamisme politique*, op.cit, p. 53.

478 Abdelhamid Boumezbar et Azine Djamil, *L'islamisme algérien : de la genèse au terrorisme*, op.cit, p. 40.

Le deuxième point concerne la situation politique à laquelle était confronté le régime de Jamal Abdel Nasser en Égypte. En effet, ce dernier s'est trouvé heurté à une opposition des frères musulmans égyptiens qui étaient déjà parvenus à s'introduire au sein des appareils de l'État. Nasser s'est donc saisi de l'occasion que lui offrait le débouché algérien, en envoyant une partie d'entre eux vers l'Algérie où des débouchés professionnels dans le domaine de l'enseignement pouvaient les absorber. De leur côté, les frères musulmans envoyés en Algérie pouvaient trouver là, une occasion à saisir pour échapper à la répression du régime de Nasser et par la même occasion, propager leurs idées en s'appuyant sur l'envoi de leurs militants en Algérie⁴⁷⁹.

Rappelant, comme il a déjà été dit précédemment, que cette politique d'arabisation de l'enseignement entamée par Alger avait déjà été favorable à bon nombre d'héritiers des oulémas algériens, qui ont pratiqué l'entrisme au sein de certains organes de l'État et profité de l'occasion, pour s'appuyer sur la politique d'arabisation dans le souci de réformer les mœurs de la société algérienne. Cela dit, ces derniers seront vite débordés sur le terrain, par le courant « frériste » plus dynamique et mieux organisé⁴⁸⁰.

Étant plus familiarisés avec l'activisme politique, les frères musulmans domineront tous les espaces disponibles ; les écoles, les universités, les mosquées, les conférences... etc. et s'appliqueront à diffuser les idées de l'islamisme qui constitueront par la suite les bases du mouvement « frériste » en Algérie. La nouveauté apportée par la tendance des frères musulmans, c'était la rupture qu'elle a montrée avec les méthodes des imams salafis, héritiers des oulémas⁴⁸¹, y compris ceux qui ont activé au sein de l'association Al Qiyam et qui pourtant avaient des liens solides avec l'association des frères musulmans égyptiens⁴⁸². En effet, si ces derniers se distinguaient par leur position volontariste sans trop se soucier de l'aspect organisationnel, le mouvement des frères musulmans algériens s'est appliqué à mettre en place

⁴⁷⁹ Ibid.

⁴⁸⁰ Ahmed Rouadjia, *Les Frères et la mosquée*, op.cit.

⁴⁸¹ Malgré le fait que les oulémas algériens et leurs héritiers étaient principalement d'obédience salafiste, cela ne les a pas empêchés d'avoir toujours gardé des contacts avec les frères musulmans égyptiens et algériens. L'histoire nous rappelle que l'AUMA avait d'ailleurs son bureau au Caire depuis le début des années 1940, qui était d'ailleurs considéré comme le relais de la confrérie des frères musulmans dans le milieu des étudiants algériens en Égypte. On parle même d'un courant de la tendance des frères musulmans qui aurait existé au sein de l'Association des oulémas algériens sous le leadership de Mohamed Bachir Al Ibrahimi et Fodil El Wartilani. Après s'être installé au Caire en 1938 et ouvert le bureau de l'AUMA au début des années 1940, El Wartilani sera celui qui introduira Bachir Al Ibrahimi dans le milieu des frères musulmans, et ce, dès 1952. Pour plus de détails, voir : Boukra et Bourges, *Algérie*, p 189-190.

⁴⁸² Pour rappel, on avait déjà souligné précédemment que la dissolution de l'Association Al Qiyyam en 1966 par le régime du président Boumediene est intervenue après que cette dernière avait protesté contre la répression menée par l'Égypte de Nasser contre les Frères musulmans égyptiens, notamment l'exécution de Sayyid Qutb.

les réseaux organiques ainsi que le dynamisme qui manquait à l'islamisme algérien. Cela se traduisait sur le terrain par la création d'associations caritatives appuyées par des réseaux denses de bienfaiteurs, des cours d'enseignement dispensés gratuitement aux élèves, ainsi que des excursions et des voyages organisés au profit des enfants et élèves démunis⁴⁸³.

Après un leadership mené par Abdallah Djaballah jusqu'au début des années 1980, le mouvement des frères musulmans a vu émerger en Algérie (contrairement à l'Égypte) plusieurs leaders locaux qui se sont développés à l'horizontale et ont commencé à consolider leur assise sociale auprès de larges couches de la société, affaiblissant considérablement l'influence de Abdallah Djaballah. Parmi ces leaders on peut citer Mahfoud Nahnah, Mohamed Bouslimani⁴⁸⁴ et Mohamed Saïd⁴⁸⁵.

2) Entre radicalisme de pensée et radicalisme violent, quelle influence des frères musulmans ?

De notre point de vue, il serait sans doute exagéré d'attribuer de manière hâtive la radicalisation violente de la mouvance islamique algérienne à l'influence des frères musulmans. Le déroulement des événements durant les années 1990 démontrera sans grande ambiguïté, que le courant des frères musulmans algériens, dans sa tendance locale (incarnée par Abdallah Djaballah) et internationale (incarnée par Mahfoud Nahnah et Bouslimani), est majoritairement resté en retrait de l'action armée entamée par les groupes armés clandestins affiliés au FIS dissous. Comme en Égypte, le mouvement des frères musulmans en Algérie n'a donc pas été à l'origine d'un soulèvement armé de masse tel que cela fut le cas avec l'action armée menée par une large base militante de tendance salafiste, appartenant au Front islamique du salut.

⁴⁸³ Boumezbar et Djamilia, *L'islamisme algérien*, op.cit, p 41.

⁴⁸⁴ Mohamed Bouslimani est considéré comme étant l'un des fondateurs (aux côtés de Mahfoudh Nahnah) du parti HAMAS, devenu MSP (Mouvement de la société pour la paix), parti politique attaché à la tendance internationale des frères musulmans. Né en 1941 à Blida, Mohamed Bouslimani était aussi président de l'association de charité El Islah Wal Irchad, il a été enlevé et assassiné en novembre 1993 par un groupe islamique armé.

⁴⁸⁵ Mohamed Saïd était un des leaders de la tendance dite *Djaza'ariste* (Algérieniste ou islamo-nationaliste) donc locale, proche des idées des frères musulmans sans pour autant s'en réclamer. Il sera plus tard l'un des principaux dirigeants du FIS, notamment lorsque celui-ci a été poussé à la clandestinité après sa dissolution en 1992. Il a rompu par la suite avec le FIS pour se joindre au GIA en tant imam et théologien.

Il y aura certes des éléments appartenant le plus souvent à la tendance djaz'ariste⁴⁸⁶ qui vont se joindre à l'action armée (voir chap II) (notons au passage, que cette tendance était bien plus proche de la pensée de Malek Bennabi que de celle des frères musulmans), mais cela n'influera pas de manière significative sur la position hostile du courant « frériste » algérien vis-à-vis de l'utilisation de la violence pour accéder au pouvoir. Ainsi, conformément à sa méthode employée depuis ses débuts sous la direction de Hassan Al Banna jusqu'à nos jours, ce courant aspire à arriver au pouvoir en employant la méthode d'*Al marhaliyya* (gradualité) plus souvent appelé *Al Taryyir Al Tadriji* (le changement graduel) théorisé par Hassan Al Banna. Ce dernier avait d'ailleurs affirmé dans ses écrits qu'il rejetait la méthode violente pour s'opposer au pouvoir en place⁴⁸⁷.

Cela dit, dans une certaine mesure, nous pouvons considérer que la posture adoptée par la tendance des frères musulmans algériens, notamment depuis les années 1970, a constitué une rupture dans la pensée et les pratiques de l'activisme politico-religieux en Algérie. C'est dans ce sens que cela peut être considéré comme une radicalisation de la mouvance islamique algérienne telle que Bruno Étienne l'entendait⁴⁸⁸, c'est-à-dire dans la manière de concevoir et d'agir, qui se démarque radicalement des anciennes conceptions et pratiques de l'activisme politico-religieux en Algérie. Néanmoins, même si la radicalisation de la pensée ne conduit pas forcément à la violence radicale, il n'est pas écarté qu'elle puisse procurer les conditions favorables à l'existence d'une violence diffuse, qui à notre sens, peut constituer un tremplin pour le passage à une autre étape de la violence si les structures d'opportunité politique le permettent.

⁴⁸⁶ Le terme Al Djaz'ara est utilisé pour désigner les étudiants influencés par la pensée de Malek Bennabi, d'où le surnom de « Bennabistes » sous lequel ils étaient aussi connus. Souvent francophones, ils étaient pour la plupart issus des branches scientifiques de l'université algérienne et suivaient les séminaires animés par Bennabi qui écrivait et s'exprimait la plupart du temps en français. Tout en étant aussi imprégnés des frères musulmans, il préféraient néanmoins se présenter comme un courant algérieniste de l'islam politique. Nous traiterons avec plus de détails de cette tendance dans le chapitre suivant.

⁴⁸⁷ محمد عبد القدير أبو فارس، *الفقه السياسي عند الإمام الشهيد حسن البنا* (دار البشير للثقافة والعلوم، 1999).
Traduc : Mohamed Abdelkadir Abou Faris, la jurisprudence politique chez Hassan Al Banna, (éd : Dar Al Bachir Li'thakafa Wal Ouloum 1999).

⁴⁸⁸ Bruno Etienne, *L'Islamisme radical* (Paris: Hachette, 1987).

3) L'emprise de la littérature islamique égyptienne ; sortir de la Djahilliyya (l'ignorance)... :

Sur le plan de la pensée, cette rupture se traduisait par l'élévation du niveau de la politisation des revendications de la mouvance islamique, dans la mesure où celle-ci a clairement soulevé la question du pouvoir politique et ne se contentait plus de simples revendications morales et religieuses, ou de critiques sur l'orientation économique du pays. Ainsi, la mouvance islamique algérienne commençait à se détacher de l'islam traditionnel incarné par les oulémas réformistes algériens et commençait à suivre la même évolution qu'avait connue la mouvance islamique égyptienne lorsqu'elle s'est éloignée du réformisme salafi avec l'arrivée des frères musulmans⁴⁸⁹. L'autre aspect dans la radicalisation de la pensée peut être aussi expliqué par l'apport de certaines figures religieuses égyptiennes célèbres, et bien connues en Algérie, comme Mohamed Al Ghazali et Yousef Al Qaradawi. Ces deux imams ont été « importés » d'Égypte par le pouvoir algérien, afin de pallier au manque de docteurs en sciences de la charia⁴⁹⁰. Le premier s'est installé en Algérie dès 1981 où il a été convié à présenter une émission hebdomadaire de prêche religieux à la télévision algérienne, et a enseigné à partir de 1984 à l'Université islamique de l'Émir Abdelkader de Constantine dans laquelle il a présidé le Conseil scientifique durant cinq ans. Le deuxième était déjà très connu par les ouvrages qu'il a publiés, notamment celui intitulé *le Licite et l'Illicite dans l'islam*. Il présidera après Mohamed Al Ghazali les Conseils scientifiques des universités islamiques algériennes entre 1990 et 1991. Ces deux grandes personnalités liées au courant des frères musulmans ont aussi grandement participé à l'arabisation du système d'enseignement algérien, et à l'islamisation du son système juridique (notamment en ce qui concerne le code du statut personnel)⁴⁹¹. L'islam prôné par Al Ghazali et Al Qaradawi devait incarner un relais

⁴⁸⁹ Malgré une certaine proximité entre la pensée de Hassan Al Banna et les réformateurs salafistes tels que Djamel Al Din Al Afghani, Mohamed Abdou et Rachid Réda, il n'est pas sans évoquer les divergences bien connues entre le salafisme réformateur et l'idéologie de la Confrérie des frères musulmans. En effet, contrairement aux salafistes réformateurs, chez les frères musulmans, c'est l'action qui prime sur la pensée. C'est d'ailleurs pour cette raison qu'ils préfèrent employer la notion de *Minhadj* (méthode, programme) à la place de la notion de « pensée » ou d'« idée » lorsqu'il s'agit de parler de foi et de conviction. Tahar Al Makki, (universitaire égyptien), estime que la différence qui sépare Djamel Al Din Al Afghani, et son disciple Mohamed Abdou de Hassan Al Banna résidait essentiellement dans le fait que ce dernier possédait des capacités d'organisation hors pair. Quant à Mohamed Amara (auteur déjà cité), il décrit la création de la Confrérie des frères musulmans par Hassan Al Banna, comme une rupture qui sonne le glissement effectué de la prédication salafiste à l'action organisée qui a pour but l'instauration d'un État islamique en suivant les étapes expliquées par Hassan Al Banna. Voir :

عبد العزيز، جمعة أمين، أوراق من تاريخ الإخوان المسلمين (دار التوزيع والنشر الإسلامية)، 2003.

Traduc : Abdelaziz Djoumouaa Amin, pages de l'histoire des frères musulmans, op.cit.

⁴⁹⁰ Gilles Kepel, *La revanche de Dieu : chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, op.cit, p. 71.

⁴⁹¹ Abderrahim Lamchichi, *L'islamisme politique*, op.cit, p 54.

qui servait à l'État algérien pour imposer un islam monolithique conçu comme un instrument de monopole de la gestion des affaires religieuses⁴⁹², mais leur origine idéologique très liée à la Confrérie des frères musulmans ne manquera pas de conforter la place des frères musulmans algériens dans les débats qui dominaient la scène publique en Algérie tout au long des années 1980⁴⁹³.

Cependant, de tous les personnages qui ont le plus incarné la radicalisation de la pensée chez les frères musulmans, c'est sans doute Sayyid Qutb. En effet, durant les dernières années qu'il a vécues, ce dernier avait rédigé deux ouvrages monumentaux qui ont fait de lui un auteur jouissant d'une immense célébrité dans le monde musulman. Ces deux ouvrages sont *Tahta Dhelal Al Qur'aan* « sous l'égide du Coran » (1962) et *Mah'alim Fil'tariq* « signe de piste » (1964). À travers ses deux œuvres, Qutb a mis l'accent sur deux principales notions. La première était la *Jahiliyya* qui désigne dans le vocabulaire islamique, l'état d'ignorance que vivait la société arabe avant la prédication du prophète Mohamed en Arabie. Par l'usage de cette notion, Qutb revendiquait une dissociation radicale entre l'islam et les autres sociétés existantes à son époque. Il n'existerait selon lui, même plus de sociétés musulmanes dans la mesure où partout, « l'autorité d'Allah » a été remplacée par l'autorité de la « loi humaine ». Comme l'avait fait le prophète Mohamed en l'an 622 apr. J.-C.⁴⁹⁴, il fallait donc rompre avec cette société de *Jahiliyya* et installer un État islamique⁴⁹⁵. Cela nous amène à la deuxième notion mobilisée par Qutb qui est le *Djihad* (dans son sens large), conçu comme un moyen de parvenir à la *Hakimiyya* la loi divine sur terre. Ainsi, il a opéré une radicalisation à la fois de l'héritage réformiste et de la pensée d'Al Banna, en interprétant l'islam comme un combat spirituel et moral qui s'appuie sur un militantisme persévérant et peut-être même militaire, comme le notait J. P Chagnollaud.⁴⁹⁶ Cela dit, rien n'indique clairement que Sayyid Qutb ait expressément appelé au djihad entendu dans une optique d'action armée. À ce propos, des auteurs comme Olivier Carré⁴⁹⁷, Gilles Kepel⁴⁹⁸, ou Abderrahim Lamchichi⁴⁹⁹ ont bien souligné

⁴⁹² Malgré ce monopole imposé par l'État dans la gestion des affaires religieuses, il n'en demeure pas moins que celui-ci s'est toujours montré assez tolérant vis-à-vis de ce que Henri Sanson appelait « la pluriconfessionnalité du dedans ». L'islam malikite largement majoritaire cohabite ainsi avec les rites hanafite et ibadite. Voir : Henri Sanson, *Laïcité islamique en Algérie* (Éditions du Centre national de la recherche scientifique, 1983), p 33.

⁴⁹³ Abderrahim Lamchichi et Jacques Chevallier, *Islam et contestation au Maghreb*, 1 vol., Histoire et perspectives méditerranéennes, ISSN 0980-5265 (Paris: l'Harmattan, 1990).

⁴⁹⁴ Cette date qui symbolise le premier an de l'hégire (calendrier islamique) a vu le prophète Mohamed et ses compagnons quitter La Mecque où régnait la *Jahiliyya* pour s'installer à Médine dans laquelle il est parvenu à édifier un État qui lui servira pour revenir en vainqueur à La Mecque, détruisant les idoles et proclamant l'islam.

⁴⁹⁵ Gilles Kepel, *La revanche de Dieu, chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde* op.cit, p 39.

⁴⁹⁶ Jean-Paul Chagnollaud, *Quelques idées simples sur l'Orient compliqué* (Paris: Ellipses, 2008), p. 96.

⁴⁹⁷ Carré et Seurat, *Les frères musulmans (1928-1982)*, op.cit.

⁴⁹⁸ Gilles Kepel, *Jihad : expansion et déclin de l'islamisme*, op.cit.

l'ambiguïté autour de l'interprétation des écrits de Qutb qui semble ne pas avoir vécu assez longtemps pour préciser sa pensée, notamment en ce qui concerne les moyens concrets à mettre en œuvre afin de détruire « l'ordre de la *Jahiliyya* » et édifier sur ses ruines l'État islamique tant attendu.

Si l'on examine un peu sur son œuvre intitulée *Signes de piste*, on s'apercevra que sa pensée se base sur trois étapes essentielles. La première est d'ordre spirituel et consiste à maîtriser les versets du Coran, à inculquer la foi musulmane et se débarrasser de l'« *emprise de la Jahiliyya sur l'âme humaine* ». L'avant-garde qui parviendra à réaliser ce premier objectif sera par la suite appelée à passer à la seconde étape qui est celle du Djihad entendu dans son sens large. Il sera alors question de mener la Da'awa (la prédication) afin d'investir des espaces publics aussi importants que stratégiques tels que les mosquées et les universités. Mais cela doit se faire avec des moyens modernes, notamment en matière d'organisation. Ce n'est qu'après avoir délivré la société de cette *Jahiliyya* que se présente la dernière étape qui est celle de la restitution de l'autorité aux lois divines, *Al Hakimiyya*. Cette dernière étape correspond à une lutte politique menée contre les « régimes impies » en place, pour l'instauration de l'État islamique. Qutb résume la deuxième et la troisième étape en expliquant que l'islam est « *un mouvement qui fait face à une réalité humaine... en lui opposant des moyens adaptés à son existence réelle...il fait face à une Jahiliyya (ignorance) de croyance et de perception, sur laquelle se sont édifiés des autorités dotées de puissance physique... et c'est à cela que le mouvement islamique doit faire face en utilisant les moyens adaptés...en utilisant la prédication (la da'awa) et l'argumentation (ou preuves) (Al Bayyan) pour corriger ces croyances et ces perceptions, pour ensuite utiliser la force et le djihad pour écarter les régimes et les pouvoirs qui se sont érigés sur elle (la djahiliyya)* »⁵⁰⁰.

Il reste bien sûr un point d'interrogation sur les moyens et les méthodes à mettre en œuvre pour mener cette lutte « *par la force et le djihad* », car Sayyid Qutb n'a probablement pas eu le temps de théoriser cette étape ou bien tout simplement a-t-il voulu éviter d'être précis sur ce point, afin d'éviter de donner tout autre argument au régime de Nasser dans sa campagne de répression contre les frères musulmans en Égypte⁵⁰¹.

⁴⁹⁹ Lamchichi et Chevallier, *Islam et contestation au Maghreb*, op.cit.

⁵⁰⁰ قطب، سيد، معالم في الطريق (دار الشروق، 1982، p. 57).

Traduc : Sayyid Qutb, *Jalons sur la piste*, Ed : Dar Al Chourouk, 1982, p. 57.

⁵⁰¹ Notant au passage, que Qutb avait rédigé ses deux plus grands ouvrages lorsqu'il se trouvait en prison (dans le camp de Tura), après un attentat commis par un frère musulman, Mohamed Abdelatif, sur le président Nasser. Celui-ci en profita pour mener une campagne de répression contre les frères musulmans, qui a conduit Sayyid Qutb en prison. La prudence de Sayyid Qutb lorsqu'il évite de s'étaler sur les méthodes d'actions à mettre en œuvre pour faire chuter les régimes en place s'explique peut-être aussi par sa volonté de ne pas défier frontalement par une pensée guerrière un pouvoir politique qui n'attendait que l'occasion de se débarrasser de

Mais, ce qui nous semble le plus clairement ressortir sur ce sujet en lisant *Signes de piste* de Sayyid Qutb, c'est que ce dernier ne concevait pas une confrontation de plein front avec un pouvoir politique en place dans un rapport de force asymétrique. Il préconisait plutôt, une accumulation de la puissance, en élargissant au maximum ce qu'il nommait « l'avant-garde de l'instauration de l'État islamique » qui mènerait mécaniquement à travers un grand travail de prédication, à l'abolition des conditions de la *Jahiliyya* qui empêche les peuples de s'exprimer et de prendre conscience de leurs capacités à chasser le « tyran impie ».

De notre point de vue, cette conception laisse en théorie, peu de place à l'action armée comprise dans un cadre restreint, et menée par des groupuscules ou des mouvements armés à l'influence limitée. Ce qui exclut donc les méthodes de guérillas, empruntées en vue de défer militairement un régime en place. Cependant, les interprétations de la pensée de Qutb, faites par différents courants de l'islamisme radical violent, montrent le contraire dans la pratique.

Cette conception de Qutb concernant la préparation et la prise du pouvoir politique a imprégné de nombreux meneurs au sein de la mouvance islamique en Algérie. Ainsi a-t-on pu déceler la même logique chez Abdallah Djaballah, qui semble s'inspirer en premier lieu de l'idée d'*Al Marhaliyya* chère à Hassan Al Banna. Celle-ci est fondée sur l'islamisation progressive de la société par un travail militant incessant basé sur la Da'awa (prédication), et s'inspire en second lieu de l'idée de Sayyid Qutb selon laquelle l'accumulation de la force qui passe nécessairement par l'élévation de la conscience islamique à tous les niveaux de la société (au niveau du peuple, au sein de l'armée, dans l'administration étatique... etc.) est le seul moyen qui permet de réaliser un changement politique : *« notre idée sur la prise du pouvoir politique est essentiellement basée sur la détention de la puissance, cela se conçoit en premier lieu par la détention d'une grande force militaire qui nous permettrait d'arriver au pouvoir de manière spontanée... c'est pour cela que nous avons toujours encouragé les jeunes à s'enrôler dans les institutions militaires, je parle ici des jeunes musulmans pratiquants... s'il n'y avait pas eu cet épisode causé par le FIS, le régime algérien serait sûrement devenu un régime islamique de manière spontanée. Il faut bien le dire ça ! car dans les années 1970 des centaines de jeunes cultivés et même des milliers se sont enrôlés dans l'armée et formaient une large classe d'officiers de différents grades. Mais la nature de ce secteur fait qu'il faut du temps pour que cela se mette en place, peut-être 20 ou 25 ans. Mais la plupart de ces jeunes avait 10 à 15 ans d'ancienneté... et puis les problèmes du FIS sont arrivés et ont tout gâché, car dans sa guerre contre le projet islamique, le régime algérien n'a rien épargné en procédant au licenciement de masse dirigé contre toutes les personnes pratiquantes*

l'influence grandissante des frères musulmans en Égypte. Voir : Lamchichi et Chevallier, *Islam et contestation au Maghreb*, p. 102.

dans tous les secteurs publics et surtout au sein de l'armée. La deuxième idée est basée sur la détention de la force populaire, de manière à renforcer la conscience de la *oumma* sur la nécessité du changement, et avec le temps le gouffre entre le régime politique et la *oumma* sera encore plus grand, en raison de l'oppression de l'État et de son incapacité à subvenir aux attentes et aux droits des citoyens. Que se passe-t-il après ? Il y a ce qu'on appelle une contre-culture, c'est-à-dire : à un moment donné il y a d'un côté les attentes du peuple qui vont augmenter en parallèle à l'évolution de leur prise de conscience, et d'un autre côté, l'incapacité de l'État à suivre ces attentes. C'est à cause de cette prise de conscience qu'il s'est passé ce qu'il s'est passé en Algérie, de manière spontanée, un soulèvement populaire qui réclame la chute du régime et travaille à ce que cela soit possible en usant de méthodes pacifiques ; par exemple les manifestations, afin de faire pression sur le régime»⁵⁰².

Ces propos de Abdallah Djaballah viennent nous rappeler que jusqu'à la fin des années 1980 l'activisme militant au sein d'un cadre organisé, ne pouvait se concevoir que dans la clandestinité. Cette situation de fermeture du champ politique conduira Djaballah à fonder en 1974 la première organisation clandestine liée à la pensée des frères musulmans. Bien que cette organisation ne se soit pas attribué de nom, elle fut le plus souvent connue sous les appellations de « *groupe de Djaballah* » et « *groupe de l'Est* » (en référence à l'origine géographique de son fondateur)⁵⁰³. Deux ans plus tard (1976) cela sera au tour de Mahfoud Nahnah, l'autre grande figure des frères musulmans algériens, de fonder son organisation appelée *Al Mowahidoun*, les unificateurs⁵⁰⁴. L'organisation de Djaballah a dominé les mosquées et les campus universitaires de la moitié des années 1970 jusqu'au début des années 1980, alors que l'organisation de Mahfoud Nahnah n'a connu une réelle influence qu'au début des années 1980 concurrençant ainsi celle de Djaballah. S'inscrivant dans une *harakiyya islamiyya* « dynamique islamique » ces deux principales organisations ont rejoint l'essentiel des mouvements de protestation qu'on a cités précédemment comme ceux qui ont caractérisé le débat houleux sur l'arabisation, l'installation de salles de prières au sein des universités, la contestation de la politique économique socialiste de l'État...etc. Ainsi, bien que cette mouvance « frériste » n'ait pas opté pour l'action violente organisée, il n'en demeure pas moins qu'elle a été à l'origine d'une violence diffuse au sein des campus universitaires, mais aussi autour des mosquées dites libres. Au niveau intellectuel, cette violence semblait largement se

⁵⁰² Entretien avec Saad Abdallah Djaballah, avril 2011. Saad Abdallah Djaballah est l'un des leaders des frères musulmans en Algérie, actuellement président du parti politique islamique FJD (Front pour la justice et le développement), accrédité en mars 2012 par les autorités algériennes.

⁵⁰³ En effet Abdallah Djaballah est né en mai 1956 dans une région de l'est de l'Algérie, plus précisément dans la wilaya de Skikda, mais il se défend d'être un représentant d'un quelconque courant régionaliste.

⁵⁰⁴ Zoubir Arous, du *faqih politicien au politicien faqih*, coordination et présentation de : Omar Lardjane, Centre de recherches en économie appliquée pour le développement, et Markaz al-Buḥūth al-'Arabīyah, *Élites et société dans le monde Arabe: les cas de l'Algérie et de l'Égypte : actes de colloque scientifique, Timimoun, 23,24,25 mars 2002* (Casbah éditions, 2007), p. 440.

nourrir des idées de Sayyid Qutb sur la *Jahiliyya*. Cette *Jahiliyya* perçue par la mouvance islamique comme l'héritage de 132 ans de colonialisme aurait empêché la société algérienne de s'émanciper et prendre conscience de la nécessité du changement politique.

4) La pensée frériste en action ; entre action collective et violence diffuse :

Dans un contexte marqué par un autoritarisme d'État fondé sur la négation du conflit au sein de la société⁵⁰⁵, chaque débat organisé au sein de l'université algérienne pouvait servir de prétexte à l'expression d'un conflit latent sur des sujets divers concernant le domaine de la culture, de l'économie ou de l'idéologie. Christine Souriau nous en fournit l'exemple probant, lorsqu'elle décrit les conditions dans lesquelles s'est déroulé un colloque organisé en avril 1974 à l'Université de Constantine sur « *le Droit de la famille algérienne et maghrébine* »⁵⁰⁶. En effet, en raison du fait que ce colloque était inauguré en langue française, il provoqua la colère d'une partie de l'assistance qui y voyait une sorte de néocolonialisme, comme le décrit Souriau : « *Ce colloque auquel nous avons assisté est inauguré dans l'ordre et en français. Mais bientôt des remous et des rumeurs se produisent et des premiers cris fusent: «bi-l-'arabîya!» (en arabe!), faisant démarrer la contestation des «arabisants» à partir de la langue, signe de l'altérité plus générale mise en cause... L'on entend alors les excuses navrantes d'Algériens qui ne savent pas assez de langue «façîha» pour pouvoir exprimer les idées de leur communication. Mais là n'est pas le fond de la question puisque même les conférenciers qui peuvent s'exprimer aisément en arabe (les Tunisiens, les Egyptiens, le Cheikh algérien) ont à faire face à un auditoire houleux qu'ils tentent de convaincre ou de subjuguier. Chorus des slogans scandés, applaudissements ou réactions hostiles collectives des «arabisants» les interrompent, dénotant une organisation relative à laquelle répondent les tentatives d'apaisement ou de riposte du groupe organisateur du colloque. Parce qu'un copte (c'est-à-dire un Égyptien chrétien) ou des Tunisiens (assimilés a priori à des athées) doivent traiter de «la famille musulmane» on s'exclame «Isti'mâr!» (Colonialisme!), «Lâ masîhîya, lâ yahoûdîya, lâ mârksîya, lînînîya fî-l-Islâm!» (Pas de christianisme, pas de judaïsme. pas de marxisme-léninisme dans l'Islâm !), «Ichtirâkîya islâmîya!» (Socialisme islamique!) etc. Tandis que l'un des camps est taxé par l'autre de «chouyoû'îya» (communisme) parce que son progressisme et sa volonté de renouvellement suspects le font sortir du Coran, l'autre est accusé nettement, citations du Président Boumediène à l'appui, d'être contre-révolutionnaire... »⁵⁰⁷.*

⁵⁰⁵ Lahouari ADDI, « Violence et système politique en Algérie », Revue *Les temps modernes*, janvier 1995, p.46-70.

⁵⁰⁶ Christine Souriau, « A propos de la 1^{ère} conférence nationale de l'arabisation à Alger (14 -17 mai 1975), La politique algérienne de l'arabisation », Annuaire de l'Afrique du Nord, Paris CNRS, 1976, p. 383.

⁵⁰⁷ Ibid.

L'assistance qui avait protesté contre l'usage de la langue française au cours de ce colloque, était majoritairement composée d'étudiants arabophones ayant effectué leurs études au Moyen-Orient et influencés par les coopérants arabes affiliés aux frères musulmans présents en Algérie depuis les années 1960. Cela dit, au-delà de cette violence symbolique exercée à l'égard des francophones au sein de l'université et de quelques petites altercations – certes, quelquefois violentes, mais sans grande conséquence –, Constantine semble avoir échappé aux affrontements violents qui se sont déroulés durant les années 1970-1980 au sein d'autres universités du pays, notamment celles d'Alger⁵⁰⁸. Souvent, les frères musulmans ont été accusés, à tort ou à raison, d'avoir manipulé les jeunes étudiants qui ont été à l'origine de violences multiples au sein des différents campus universitaires algériens. Pourtant, le courant des frères musulmans algériens exprimait dans sa grande majorité une volonté explicite d'intégrer le jeu politique légal en s'érigeant en parti politique. Mais cela n'a pas empêché un certain nombre de ses militants d'avoir recours à la violence physique souvent spontanée ; altercation avec des étudiants francophones marxisants, agressions physiques contre des femmes non voilées ou des étudiantes jugées vêtues d'une manière indécente... c'est dans ce contexte qu'a eu lieu en novembre 1982 l'incident grave de l'assassinat du jeune étudiant Kamal Amzel (*cf infra*), poignardé à mort sur le campus de Ben Aknoun⁵⁰⁹. Saïd Bouamama a attribué cet assassinat à une manipulation de la part des frères musulmans qui, selon lui, dominaient et monopolisaient le comité de la cité universitaire masculine de Ben Aknoun⁵¹⁰. Dix jours plus tard, les frères musulmans ont rejoint la fameuse manifestation qui a mobilisé des milliers de manifestants protestant contre la fermeture de la salle de prière de la faculté d'Alger intervenue suite à de nouveaux affrontements entre étudiants de la mouvance islamique et étudiants de la gauche et de la mouvance dite berbériste⁵¹¹.

5) L'émergence des organisations liées aux frères musulmans ; de la clandestinité à la légalité (1974-1989)

Nous avons déjà expliqué précédemment que la tendance des frères musulmans algériens s'est organisée autour de deux pôles influents qui sont la tendance locale et la tendance internationale. Pour la première, nous ne retiendrons que l'organisation créée par Abdallah Djaballah en 1974, puisque les militants appartenant au courant dit *Al Djaza'ara*,

⁵⁰⁸ Ahmed Rouadja, *Les Frères et la mosquée*, op.cit, p. 113.

⁵⁰⁹ Miloud Zaater, *L'Algérie, de la guerre à la guerre (1962-2003)*, op.cit, p. 81.

⁵¹⁰ Saïd Bouamama, *Algérie: les racines de l'intégrisme*, op.cit, p. 229.

⁵¹¹ Al-Ahnaf, Botiveau, et Frégosi, *L'Algérie par ses islamistes*, op.cit, p. 27.

souvent considérés comme des frères musulmans, ne se présentaient guère comme étant affiliés à cette confrérie. En effet, ses militants bien qu'influencés par la pensée des frères musulmans, ne s'en réclamaient pas pour autant et préféraient mettre en avant la paternité et l'influence de la pensée réformatrice moderne de l'intellectuel algérien Melek Bennabi⁵¹².

La deuxième tendance est incontestablement incarnée par la première organisation créée par Mahfoud Nahanh sous le nom d'*Al Mouwahidoun* (les unificateurs). Bien qu'elle ait très peu vécu sous ce nom là après sa dissolution en 1976, elle réapparaîtra au début des années 1980 dans un contexte marqué par le début de « l'éveil islamique » en Algérie.

L'apparition du groupe de Djaballah (ou Groupe de l'Est)

Comme son nom l'indique, ce groupe avait pour leader le Cheikh Abdallah Djaballah. Attaché à la pensée des frères musulmans, Djaballah a toujours tenu à insister sur le fait que son organisation a été la première à défendre les idées des frères musulmans en Algérie dans un cadre organisé. Il nous affirmait aussi que son organisation secrète contrôlait la plupart des bureaux d'étudiants au sein des universités algériennes, et ce, depuis le milieu des années 1970 jusqu'au milieu des années 1980 : *« la scène islamique de l'époque était dominée par deux organisations, il y avait notre organisation, qui en réalité était la plus importante et la plus apparente et contrôlait la majorité des universités algériennes... c'est nous qui avons fondé l'action islamique en leurs seins, c'est nous qui avons ouvert les salles de prières et les avons gérées et entretenues, nous avons été les premiers à promouvoir la méthode des frères musulmans en Algérie dans le cadre organisé, je dis bien organisé, car en dehors du cadre organisationnel nous n'étions pas les seuls, il y avait aussi les enseignants venus d'Orient et qui y ont aussi beaucoup contribué. Il y a eu aussi les colloques sur la pensée islamique, les livres des frères musulmans qui ont été diffusés... mais comme effort islamique organisé, nous étions les premiers. Ensuite, il y a eu l'organisation des djaza'aristes, ...qui en fin de compte ne se sont pas pressés d'ouvrir les portes de l'université à Abassi Madani⁵¹³ (futur n°1 du FIS), alors que nous, nous l'avons fait... »⁵¹⁴.*

⁵¹² Même si Malek Bennabi a été proche des frères musulmans jusqu'au milieu des années 1950, il a fini par s'en détacher, car il estimait que le problème du monde musulman devait avant tout, faire l'objet de critiques internes pour expliquer son affaiblissement. Pour ce faire, il mobilisa la fameuse notion de « colonisabilité » (qui désigne la prédisposition d'un peuple à subir la colonisation), contrairement aux frères musulmans qui restaient sur les effets dévastateurs d'un occident colonisateur. Voir : Malek Bennabi, *La lutte idéologique* (El Borhane, 2004). Les militants dits Bennabistes (et surnommés Djaz'aristes par la suite) ont souvent accusé les frères musulmans algériens (notamment ceux liés à la confrérie internationale) d'être manipulés par les étrangers et imprégnés d'idées incompatibles avec l'histoire du nationalisme algérien. Voir : Ahmed Rouadjia, *Les Frères et la mosquée*, op.cit, p. 143.

⁵¹³ Il est important de souligner ici, que le courant d'Al Djaza'ara dans sa grande majorité a rejoint le Font islamique du Salut après sa création. (Voir chap. II)

L'organisation d'Abdallah Djaballah fut d'abord connue dans l'enceinte de l'université de Constantine, où elle a consacré l'essentiel de ses efforts à l'ouverture des salles de prières, comme elle a aussi contribué à la construction des mosquées « libres » dans les villes de Constantine et d'Annaba. Pour Djaballah, son organisation était conçue comme un outil d'éducation et de formation islamique, imprégné des méthodes des frères musulmans en Égypte. Cependant, en dépit de la proximité idéologique qui lie Djaballah aux frères musulmans égyptiens, notamment en ce qui concerne le cadre méthodologique de l'action islamique, il semble aussi qu'il soit proche de la pensée des frères musulmans syriens. En effet, Djaballah a affirmé à plusieurs reprises qu'il s'est autant inspiré de Sayyid Qutb et Hassan Al Banna que des écrits de Mostapha Al Sba'ai (1915-1967) et de Sayyid Hawa (1935-1989), tous les deux frères musulmans syriens⁵¹⁵.

La position hostile tenue par le groupe de Abdallah Djaballah vis-à-vis du socialisme marxisant mené par le régime de Boumediene et poursuivi par Chadli Benjedid, reflète à plus d'un titre des similitudes avec les attitudes adoptées par les frères musulmans égyptiens et syriens à l'égard des politiques socialistes marxisantes des régimes de Nasser et de Hafez Al Assed⁵¹⁶. En effet, tout comme leurs homologues égyptiens et syriens, les frères musulmans algériens n'ont pas été contre l'idée d'un État socialiste, à condition que ce socialisme s'adapte à la spécificité des sociétés musulmanes. C'est dans ce souci que la notion de « socialisme musulman » a été mise en avant par Sayyid Qutb et reprise par la plupart des frères musulmans en partant de l'Orient jusqu'aux au Maghreb. Le groupe de Abdallah Djaballah a lui aussi repris cette notion et s'est joint à la contestation qui a rassemblé toutes les tendances islamiques algériennes, contre la politique du socialisme marxisant adopté par l'État algérien. En témoigne d'ailleurs la position prise par Djaballah vis-à-vis du célèbre épisode (*cf infra*) du rassemblement de la faculté d'Alger (1982) auquel ont participé de nombreuses figures de la mouvance islamique algérienne comme le Cheikh Abdelatif Soltani, Ahmed Sahnoun et Abassi Madani. En effet, Djaballah avait lu du haut du *minbar* de l'Université de Constantine, le

⁵¹⁴ Entretien avec Abdallah Djaballah, *op.cit.*

⁵¹⁵ Cette influence syrienne des frères musulmans que l'on trouve chez Abdallah Djaballah, pourrait certainement nous fournir quelques éléments d'explication, sur le fait que dans la littérature historique interne de la direction internationale des frères musulmans basée en Égypte, l'accent soit mis sur le concurrent de Djaballah, en l'occurrence Mahfoud Nahnah qui sera le représentant officiel des frères musulmans en Algérie, reconnu officiellement par la direction internationale de la Confrérie. Alors que Abdallah Djaballah sera considéré comme le leader des frères musulmans de la tendance locale. Pour plus de détails, voir le site web officiel de l'internationale des frères musulmans : <http://www.ikhwanonline.com>.

⁵¹⁶ Carré et Seurat, *Les frères musulmans (1928-1982)*, *op.cit.*

communiqué de l'appel du 2 novembre 1982 élaboré en 14 point et signé par Soltani, Sahnoun et Madani, et l'a par la suite distribué dans différentes mosquées de la ville⁵¹⁷.

Cette étape historique (début des années 1980) de l'évolution de l'islamisme algérien a été marquée par un regain de répression policière à l'égard des militants de l'islamisme. La marche qui a réuni en novembre 1982 plus de dix mille manifestants près de la faculté d'Alger avait alerté les autorités algériennes de la capacité grandissante de la mobilisation dans la mouvance islamique⁵¹⁸. Ce qui les a conduits à opérer de multiples arrestations contre ses leaders, donnant par la même occasion une opportunité au groupuscule armé déjà en formation de Mostapha Bouyali d'entamer des actions armées. En effet, ce dernier ne se sentant plus obligé d'obtenir de bénédiction ou d'accord écrit de la part de Sahnoun, Soltani et Abassi Madani sur la légitimité du djihad (puisque ces derniers se trouvaient incarcérés), il décida de passer à l'action⁵¹⁹. Par ailleurs, l'action armée qu'il a entreprise n'a pas manqué d'avoir des conséquences sur le groupe de Djaballah. Ce dernier sera incarcéré en 1985, soupçonné par les services de sécurité algériens d'être le responsable politique du groupe armé de Bouyali « *la première inculpation qui a été dirigée à mon encontre était celle de ma responsabilité politique présumée vis-à-vis de l'action militaire que Bouyali — qu'Allah ait son âme —, avait entreprise contre la caserne de police de Soma. J'ai été alors considéré par les autorités, comme responsable politique et Bouyali comme responsable militaire. J'ai été torturé alors que je n'avais rien à voir avec cet épisode et personnellement je ne connaissais même pas Bouyali...* »⁵²⁰.

Durant l'entretien qu'il nous a accordé, Abdallah Djaballah nous expliquait qu'après avoir été libéré de prison il a découvert une nouvelle dynamique impulsée par la mouvance islamique et qu'il a découvert ainsi ce qui fut appelé à l'époque : le « groupe de Blida » ; un autre courant islamique qui se présentait comme une organisation affiliée à la confrérie internationale des frères musulmans, conduit par Mahfoud Nahnah et Bouslimani.

⁵¹⁷ Séverine Labat, *Les Islamistes algériens : entre les urnes et le maquis*, op.cit, p 82.

⁵¹⁸ Lamchichi et Chevallier, *Islam et contestation au Maghreb*, op.cit, p 158.

⁵¹⁹ Boumezbar et Djamilia, *L'islamisme algérien, de la genèse au terrorisme*, op.cit, p 66.

⁵²⁰ Témoignage de Abdallah Djaballah, recueilli par la chaîne d'information Al Jazeera et diffusé le 05/08/2005. Lien direct : <http://www.aljazeera.net/programs/pages/cdc39373-cec0-4a04-b470-0b09620f3fa5>, dernière consultation : le 10/07/2012.

L'émergence de la tendance internationale des frères musulmans (le groupe de Blida)

Les premières traces de l'existence organisée de cette tendance en Algérie, remontent à 1976, lorsque Mahfoud Nahnah en compagnie de Mohamed Bouslimani ont créé l'organisation secrète qu'ils ont nommée *Al Mouwahidoun*, les unificateurs. Dès sa création, les membres de cette organisation se sont farouchement opposés aux orientations socialistes du régime politique algérien incarnées par la présidence de Boumediene. L'organisation d'*Al Mouwahidoun* s'est montrée hostile à la charte élaborée en 1976 par Boumediene, et lui a adressé un message virulent sous le titre de : où allez vous donc monsieur Boumediene ? Dans ce communiqué on pouvait aussi lire : « *non au socialisme , non au communisme masqué derrière les chemises vertes (allusion à la révolution agraire), non à la dictature du prolétariat... oui à l'islam comme un mode de vie, oui à l'islam comme constitution et comme modèle économique...* ». Durant l'année 1976, Mahfoud Nahnah s'était lui-même illustré par des actes de sabotage symboliques en sciant des poteaux électriques dans un lieu public. Cela lui vaudra une peine d'emprisonnement de 15 ans, mais il n'en purgera finalement que 5, après la prononciation d'une grâce présidentielle. La plupart des membres de son organisation- qui avait été rapidement dissoute- ont aussi connu le même sort.

À sa sortie de prison, M. Nahanah a trouvé au début des années 1980 une scène publique en pleine agitation, accompagnée par une effervescence de la mouvance islamique. Comme l'avait fait Abdallah Djaballah, Ali Belhadj ou Abass Al Madani, Nahnah a rejoint le mouvement de protestation de novembre 1982 sans pour autant participer physiquement à la manifestation qui a eu lieu devant la faculté d'Alger. Il aurait même participé à l'élaboration des quatorze points de l'appel du 12 novembre 1982, mais a été dispensé d'être présent à la manifestation en raison de sa sortie récente de prison⁵²¹. Après la répression de la manifestation, il était donc l'une des rares figures de la mouvance islamique à échapper à l'emprisonnement. Bouyali viendra d'ailleurs le consulter pour avoir une approbation pour le passage à l'action armée. Nahnah ne donnera pas son accord, mais il n'exprimera pas clairement son désaccord si l'on se fie au dire du lieutenant de Bouyali, Ahmed Merah. Ce

⁵²¹ Contrairement à cette version soutenue par les milieux proches des frères musulmans de la tendance internationale, d'autres versions émanant notamment des adversaires politiques de Mahfoud Nahnah, soutiennent que ce dernier a refusé de se joindre aux signataires de la pétition du 12 novembre 1982 en raison des liens étroits qui l'auraient lié aux services de sécurité. Pour appuyer leurs versions, ses adversaires mettent en avant le fait que depuis 1982 M. Nahnah n'a plus été dans la liste des activistes de l'islam politique victime du régime. Voir : Al-Ahnaf, Botiveau, et Frégosi, *L'Algérie par ses islamistes*, op.cit, p 65.

dernier expliquait ceci par le fait que Nahnah, qu'il surnommait le « Blidéen » (natif de Blida), entretenait des rapports étroits avec les services de sécurité depuis sa sortie de prison et voulait surtout rassembler le plus d'informations possible sur les capacités du groupe (le MIA) : « pendant le mois de ramadan 1982, nous nous sommes rendus au domicile du Blidéen, à l'improviste, par mesure de sécurité. Personnellement, je suis resté à l'extérieur, armé, pour parer à toute éventualité, tandis que Bouyali et deux de nos compagnons ont rencontré le Blidéen qui les a très bien reçus au point de ne pas vouloir les laisser partir. Bouyali est sorti très satisfait de cet entretien et sur le chemin du retour, ce dernier m'a fait part de l'adhésion de principe du Blidéen à son action, ajoutant que ce dernier avait insisté pour qu'une seconde entrevue ait lieu le lendemain à 22 heures, à son domicile. Ceci pour lui permettre de consulter Bouslimani et le reste de son organisation à ce sujet. Néanmoins, Bouyali n'a pas cessé de faire part de son inquiétude quant à l'insistance du Blidéen pour s'informer sur les capacités en armement et les objectifs de notre mouvement. Le lendemain, et toujours par mesure de sécurité, nous nous sommes déplacés à Blida comme convenu, à bord de trois véhicules, armés de plusieurs mitraillettes et de grenades. Le Blidéen n'était pas chez lui, malgré plusieurs heures d'attente. Il n'y eut ainsi que deux rencontres entre les deux hommes. Mon arrestation avait eu lieu après le démantèlement de notre organisation. À ma grande surprise, je constatais que le Blidéen ne figurait pas parmi les personnes arrêtées »⁵²².

Sur cet épisode de Bouyali, Mahfoud Nahnah a affirmé qu'il avait conseillé à Moustapha Bouyali de ne pas prendre les armes, et que finalement, ce dernier avait pris une décision qui n'engageait que lui et les hommes qui l'ont suivi dans cette lutte contre le régime politique algérien : « Nous avons effectivement eu des contacts avec lui, et il y avait des hommes qui l'avaient suivi, mais nous l'avons conseillé au nom d'Allah et nous avons condamné ses idées et ses orientations, ainsi que son recours aux armes... le Cheikh Sahnoun lui aussi, l'avait chassé de chez lui. Quant à Abassi Madani, il avait dit sur lui à la mosquée de la Casbah [celui qui prend les armes contre nous est un mécréant] ⁵²³».

L'épisode de la répression de la manifestation de la faculté d'Alger, puis le déclenchement de l'action armée menée par Bouyali, ont conduit le groupe de Mahfoud Nahnah à se focaliser sur un travail discret et clandestin semblable au travail effectué par le groupe de Djaballah. S'imprégnant des méthodes des frères musulmans égyptiens, le groupe de Blida s'efforça

⁵²² « Nahnah jugé par le lieutenant de Bouyali », le nouvel Hebdo, n°25 du 12 au 18 novembre 1990, p 19 cité dans Al-Ahnaf, Botiveau, et Frégosi, *L'Algérie par ses islamistes*. Op.cit p 66.

⁵²³ Propos de Mahfoud Nahnah, cités dans : الجوائز، وحدات عيسات، الأستاذ محفوظ نحناح رجل الحوار، إبراهيم عباسي، 1995، ابيير، 1995. traduc : Brahim Abassi, le professeur Mahfoud Nahnah, homme de dialogue, éd : Wahadat Issat, 1995.

d'élargir sa base militante en investissant les quartiers populaires, les villages, et les mosquées dans les grandes villes, notamment les mosquées dites libres. Il faudra attendre l'après-octobre 1988, lorsque l'ouverture démocratique a pris forme, pour que Mahfoud Nahnah fonde officiellement l'association *Al Irchad Wa Al Islah* et ce, bien avant la proclamation officielle du FIS, préférant continuer le travail en insistant sur les actions socioculturelles et éducatives. Mais se voyant complètement dépassés par l'ascension du FIS lors du premier épisode électoral du 12 juin 1990⁵²⁴ le mouvement de Mahfoud Nahnah comme celui de Abdallah Djaballah se sont vite rendu compte de la nécessité pour chacun d'entre eux de se constituer en parti politique. Ainsi, le premier fonda en 1990 le Mouvement de la Société islamique (Hamas) tandis que le deuxième avait déjà fondé en 1989 le Mouvement de la Nahda islamique (la renaissance islamique)⁵²⁵.

3.2 Le rôle supposé du Royaume d'Arabie Saoudite dans la radicalisation de la mouvance islamique en Algérie

Très souvent, lorsqu'un mouvement salafiste fait parler de lui, que cela soit en Europe ou dans le monde musulman, le « wahhabisme » saoudien n'est jamais très loin des débats médiatiques⁵²⁶. Celui-ci se retrouve alors parfois désigné à tort ou à raison comme l'instigateur des différents mouvements salafistes dans le monde. Certains écrits scientifiques⁵²⁷ sur le thème salafisme algérien, n'ont pas dérogé à la règle et sont allés dans le même sens. Pourtant, le mouvement salafiste en Algérie trouve d'abord et essentiellement son origine dans l'héritage politique et religieux local de son fondateur Abdelhamid Ben Badis. Cet amalgame n'est pas récent concernant le salafisme algérien. En effet, malgré le fait que le réformisme salafi de Ben Badis soit étroitement lié au rite Malékite très répandu au Maghreb, les autorités coloniales françaises considéraient déjà son mouvement comme une incarnation du « wahhabisme » en Algérie, et ce, bien que celui-ci soit issu du rite hanbalite souvent présenté comme le plus rigoriste parmi les quatre rites sunnites⁵²⁸.

De nos jours encore, l'influence du « wahhabisme » saoudien sur les différents mouvements salafistes dans le monde reste perçue comme l'un des principaux facteurs de leur

⁵²⁴ Al-Ahnaïf, Botiveau, et Frégosi, *L'Algérie par ses islamistes*, op.cit, p 65.

⁵²⁵ Ibid.

⁵²⁶ Jad Ouaidat, *La représentation du monde arabo-musulman à la télévision française* (Editions L'Harmattan, 2012), p. 238.

⁵²⁷ Liess Boukra, *Algérie. Rouadja, Les Frères et la mosquée*, op.cit.

⁵²⁸ Samir Amghar, « Le salafisme en France : de la révolution islamique à la révolution conservatrice », *Critique internationale* 40, n° 3 (2008). p. 95.

radicalisation violente. Concernant l'Algérie, Samir Amghar situe le début de cette influence du salafisme wahhabite au début des années 1980, lorsque les gouvernements saoudien et algérien conclurent un accord d'échange universitaire autorisant de nombreux étudiants algériens à poursuivre leurs études de théologie en Arabie saoudite. Par cet accord, les autorités algériennes espéraient récupérer le champ religieux à travers la formation de cadres disposant d'une formation solide en matière de théologie⁵²⁹. Au-delà du salafisme des oulémas algériens, premier héritage du salafisme local, le salafisme académique « wahhabite » serait donc le deuxième héritage du salafisme algérien alors que la guerre en Afghanistan fut son troisième héritage, conséquence du retour de plusieurs centaines de combattants algériens influencés par le « wahhabisme ». Ce djihad a été mené contre l'occupation soviétique des territoires afghans, avec le soutien des oulémas d'Arabie Saoudite et le financement du gouvernement saoudien.

1) Prosélytisme « wahhabite », quelle influence sur le salafisme algérien ?

Pour comprendre le prosélytisme religieux porté par le royaume saoudien, il est nécessaire de remonter jusqu'au début des années 1960. En effet, à cette époque coïncide la montée du nationalisme arabe, incarné par Nasser. Ce nationalisme a influencé beaucoup de dirigeants algériens, notamment le premier président algérien Ahmed Ben Bella, qui était réputé très proche de Nasser. Ce dernier — très hostile aux systèmes monarchiques existant dans les pays arabes — était perçu par Riyad comme une menace sérieuse sur l'Arabie Saoudite. Afin de contrer le nationalisme arabe, Riyad a créé en 1962 à l'initiative du roi Fayçal la Ligue Islamique Mondiale (LIM) (*Al Rabitah Al Islamiyya Al Alamiyya*) dont l'objectif était de faire face au nassérisme et promouvoir par la même occasion le « wahhabisme » dans l'ensemble du monde musulman. La sensibilité de cet organe était clairement démontrée par le fait que celui-ci a toujours été présidé par un Saoudien qui avait les pleins pouvoirs. Cette ligue a aussi vocation de défendre les minorités musulmanes dans les pays non musulmans⁵³⁰. Quelques années après (1969), l'Arabie Saoudite contribuera à fonder l'OCI (Organisation de la Conférence Islamique⁵³¹) qui sera dotée d'administrations culturelles et financières telles que la Banque Islamique de développement destinée à renforcer les liens entre les différents pays

⁵²⁹ Ibid.

⁵³⁰ Pour plus de détails, sur le fonctionnement et la structuration de la LIM voir : Christian Chesnot et Antoine Sfeir, *Orient Occident le choc ? : Les Impasses meurtrières* (Calmann-Lévy, 2009).

⁵³¹ L'Organisation de la Conférence Islamique a changé de nom en juin 2011 pour devenir « Organisation de la Coopération Islamique ».

musulmans dans le monde⁵³². Les efforts du royaume « wahhabite » se concentraient essentiellement dans un volet d'apport financier sous couvert d'actions caritatives et d'opérations humanitaires. De la sorte, de considérables sommes d'argent auraient été transférées d'un pays à l'autre pour approvisionner différents mouvements islamiques en passant par un vaste réseau de banques arabes et occidentales⁵³³.

La défaite militaire des pays arabes face à l'État hébreu durant la guerre des Six Jours de juin 1967, a gravement affaibli le nationalisme arabe. Ce dernier étant essentiellement laïc, il fut par la suite considéré par les dirigeants saoudiens comme la principale cause de la défaite arabe en raison de l'absence d'un discours religieux clair sur le djihad, ce qui aurait privé les armées arabes de la bénédiction d'Allah. La crise qu'a connue par la suite le nationalisme arabe a largement laissé place à un discours islamique plus prononcé qui transcendait la simple appartenance à l'arabisme. Ce discours islamique a considérablement renforcé la présence de l'Arabie Saoudite sur la scène islamique, notamment depuis les années 1970⁵³⁴. Plus précisément après la guerre d'octobre 1973 durant laquelle Riyad s'était illustré à la tête des pays arabes producteurs de pétrole, lorsqu'elle a conduit un embargo sur les livraisons de pétrole à destination des pays occidentaux alliés à l'État d'Israël. En effet, cet embargo avait offert un succès politique aux pays exportateurs de pétrole, en particulier l'Arabie saoudite qui a su profiter de l'augmentation fulgurante des prix du pétrole. Ce qui lui a permis de se doter de moyens financiers colossaux et d'acquérir une place dominante dans le monde musulman⁵³⁵.

Cette énorme manne financière acquise par le royaume « wahhabite » a permis à ce dernier de mettre en œuvre ses visées d'hégémonie sur le sens de l'islam à l'échelle du monde musulman sunnite (les chiites étant considérés comme hérétiques par les « wahhabites »). Après la guerre d'octobre 1973, Riyad s'est donc livré à un prosélytisme intense pour faire hisser l'islam au rang d'acteur de premier plan dans les relations internationales et faire oublier les échecs du nationalisme arabe⁵³⁶.

⁵³² Georges Jawdat Dwaïlibi, *La rivalité entre le clergé religieux et la famille royale au royaume d'Arabie Saoudite* (Editions Publibook, 2006), p. 33.

⁵³³ Liess Boukra et Bourges, *Algérie*, p. 85-86.

⁵³⁴ Fourmont-Dainville, *Géopolitique de l'Arabie Saoudite*, p. 116.

⁵³⁵ Gilles Kepel, *Jihad, Expansion et déclin de l'islamisme*, op.cit, p. 117.

⁵³⁶ Ibid., p118.

Le rôle de l'Arabie Saoudite dans le financement et le soutien des mouvements islamiques en Algérie reste très ambigu et très mal connu. Mais il semble tout de même y avoir un peu plus d'informations sur ce sujet à partir des années 1980. En effet, les liens de la mouvance islamique algérienne avec les bailleurs saoudiens ont tout d'abord été cités à plusieurs reprises par la presse algérienne, pour ensuite être confirmés par l'émir Sultan Ben Abdelaziz lui-même lors d'un entretien qu'il a accordé au quotidien londonien arabophone Al Chark Al Awsat le 26 mars 1991⁵³⁷.

Ainsi, dès le début des années 1980, l'Administration saoudienne de répression du vice et d'incitation à la vertu, ainsi que l'institut de Fahd pour la diffusion du saint Coran, ont financé le mouvement islamique en Algérie. Par ce financement, la mouvance islamique algérienne a pu entreprendre des actions à caractère humanitaire en s'appuyant notamment sur un noyautage du Croissant-Rouge algérien. Cette manne financière saoudienne a aussi servi à entreprendre des actions sur le plan social, qui visaient prioritairement à faire face au chômage très répandu dans les banlieues algériennes⁵³⁸.

L'autre volet de ce financement concerne l'apport saoudien pour la construction d'un certain nombre de mosquées, dont la plupart étaient en dehors du contrôle de l'État algérien. Cet apport n'a été possible que grâce à l'existence d'entrepreneurs de causes incarnées par de riches notables algériens. Ces derniers ont ainsi joué le rôle d'intermédiaires entre les différentes associations religieuses s'activant dans les différentes villes du pays et les émirs d'Arabie Saoudite. Au-delà de l'aspect professionnel de leurs activités, ces notables se sont aussi mêlés de la vie religieuse au sein de leurs villes respectives, occupant une place de relais pour le discours salafiste soutenu par les émirs saoudiens. En effet, ces derniers éprouaient peu de sympathie pour l'État algérien, considéré comme un État athée⁵³⁹. Ces notables Algériens offraient donc aux émirs du royaume « wahhabite » la garantie d'une sauvegarde de l'islam en Algérie, de même qu'elle leur offrait une garantie que les dons qu'ils avaient souscrits iraient bien pour la construction des mosquées et la diffusion de l'islam salafi en Algérie.

Lorsqu'une grande partie de la mouvance islamique algérienne s'est fédérée au sein du parti FIS, les financements saoudiens ont continué à la soutenir dans une optique de voir le courant salafiste gagner les élections organisées après l'ouverture démocratique qu'à connue le

⁵³⁷ Al-Ahnaf, Botiveau, et Frégosi, *L'Algérie par ses islamistes*, p. 36.

⁵³⁸ Pierre-Henri Bunel, *Menaces islamistes: ces terroristes qui dévoient l'islam--* (Carnot, 2001), p 94.

⁵³⁹ Ahmed Rouadja, *Les Frères et la mosquée*, op.cit p 69-70.

pays depuis 1989. Selon Pierre-Henri Bunel⁵⁴⁰, l'afflux financier émanant d'Arabie Saoudite constituait les principaux revenus du FIS dans ses campagnes électorales pour les élections locales de 1990 ainsi que pour les élections législatives de 1991⁵⁴¹.

Cependant, l'attitude de l'opinion publique algérienne hostile à l'Arabie Saoudite et favorable à Saddam Hussein durant la guerre du Golfe, a vite fait de refroidir les relations entre la mouvance islamique et les pourvoyeurs de fonds saoudiens. En effet, la pression exercée par la rue algérienne sur les dirigeants du parti islamique a fini par faire basculer ce dernier en faveur du régime irakien pour des raisons électorales, ce qui a poussé les dirigeants saoudiens à prendre leurs distances avec la mouvance islamique algérienne, avant d'interdire carrément le financement du FIS aux Saoudiens. Riyad entamera par la suite un revirement total en collaborant avec le gouvernement algérien dans la lutte contre les mouvements islamiques armés, conséquence directe de la montée de l'islamisme radical en Arabie Saoudite au début des années 1990⁵⁴².

À la lumière de ce qui précède, il nous semble nécessaire de relativiser l'influence idéologique du « wahhabisme » sur l'islamisme algérien (même dans ses versions les plus radicales). Il apparaît en effet que l'apport financier saoudien a contribué au renforcement des capacités de mobilisations sociales et politiques de la mouvance islamique algérienne notamment durant ses débuts. Mais il semble aussi qu'en même temps, les Saoudiens n'ont pas trop cherché à bousculer la tendance salafiste fortement représentée au sein de la mouvance islamique algérienne, d'autant plus que le parti politique (FIS) qui incarnait cette dernière œuvrait pour l'application de la charia, ce qui ne déplaisait guère au royaume saoudien. La « wahhabisation » de la mouvance islamique algérienne n'aurait donc pu être qu'une étape ultérieure en supposant que Riyad eût vraiment des intentions allant dans ce sens.

En somme, il est sans doute permis d'établir des liens entre le salafisme politique algérien et le « wahhabisme » saoudien qui se sont cristallisés autour de la « réislamisation » de la société algérienne et la préparation de l'avènement d'un État islamique en Algérie. Néanmoins, il apparaît clairement que cela n'a pas remis en question la composition

⁵⁴⁰ Pierre Henri Bunel est un ancien officier de l'Armée française, il a aussi été officier dans les services de renseignements français.

⁵⁴¹ Pierre Henri Bunel, *Menaces islamistes, ces terroristes qui dévoient l'Islam*, op.cit, p. 94.

⁵⁴² Olivier Da Lage, *Géopolitique de l'Arabie Saoudite*, op.cit p. 121.

essentiellement locale des différents courants au sein de la mouvance islamique incarnée par le FIS (voir chap. 2).

Reste qu'à un niveau plus restreint, on ne peut négliger l'implication - fût-elle volontaire ou involontaire -, des princes du royaume « wahhabite » dans la radicalisation de certaines d'Algériens qui ont transité par des réseaux de financements saoudiens pour aller combattre en Afghanistan les forces d'occupation de l'Union Soviétique. Ces Algériens formeront à leur retour en Algérie, un formidable réservoir djihadiste pour la mouvance islamique radicale algérienne.

2) Les Algériens afghans, un produit du « Wahhabisme »

Au moment où Bouyali menait son action armée contre le pouvoir algérien (1982-1987), un nouveau phénomène de recrutement djihadiste prenait déjà de l'ampleur dans le monde musulman, notamment dans les pays arabes. En effet, un djihad venait d'être décrété par les oulémas saoudiens contre l'Union Soviétique qui occupait depuis 1979 l'Afghanistan. Répondant à l'appel des oulémas saoudiens, des centaines d'Algériens se sont ainsi enrôlés dans les rangs des combattants afghans pour défier l'armée rouge soviétique. Leur nombre reste jusqu'à maintenant difficile à chiffrer, bien que la plupart des sources médiatiques et scientifiques l'estiment entre 300 et 600.

La guerre des afghans contre l'armée soviétique, constitua un formidable terreau pour la socialisation à la guerre chez les jeunes algériens partis combattre en Afghanistan. Paradoxalement, ce djihad en Afghanistan a permis aussi au régime politique algérien – comme ce fut aussi le cas pour bien d'autres régimes arabes⁵⁴³ — d'exporter le radicalisme islamique vers un front lointain dans le but de se prémunir contre le développement du radicalisme violent à l'intérieur de ses frontières et ce, afin qu'il ne vienne pas grossir les rangs du groupe Bouyali, en activité dans la région de la Mitidja algérienne. À l'instar de l'État algérien, les autres États arabes voyaient aussi dans ce djihad en Afghanistan, un exutoire salutaire, car mieux valait laisser ces jeunes se diriger vers un djihad contre un ennemi externe que de les voir guerroyer à l'intérieur de leurs frontières⁵⁴⁴.

⁵⁴³ Comme l'Égypte, la Tunisie, le Maroc, la Jordanie...etc.

⁵⁴⁴ Hamit Bozarslan, *Une histoire de la violence au Moyen-Orient : de la fin de l'Empire ottoman à Al-Qaida* (Paris: La Découverte, 2008), p 115.

Même si la stratégie de *containment* mise en place pour chasser les troupes soviétiques d'Afghanistan a été menée sous le leadership des Américains, il n'en demeure pas moins que Riyad constituait un élément essentiel dans cette stratégie, car Washington avait autant conscience du rôle de l'islam dans l'endiguement du communisme, que du rôle que pouvait assurer l'Arabie Saoudite en tant que gardienne des lieux saints musulmans (La Mecque et Médine). Quant aux dirigeants saoudiens, ils espéraient de leur côté, maîtriser les éléments les plus radicaux de la mouvance islamique saoudienne, notamment parmi les étudiants et les intellectuels, mais également chez les jeunes issus de milieux pauvres désireux de découdre avec les Al Saoud (qui dirigent sans partage les affaires du royaume « wahhabite »), et ce, en créant un abcès de fixation pour les djihadistes saoudiens épris du modèle révolutionnaire islamique iranien.

Pour ce faire, le gouvernement saoudien devait aussi penser à renforcer son contrôle sur les classes moyennes pieuses, mais surtout, sur la bourgeoisie saoudienne qui servira plus tard, de relais de financement informel pour le djihad en Afghanistan⁵⁴⁵. Cela dit, afin d'encadrer ce djihad antisoviétique, Riyad devait d'abord démontrer que les Afghans avaient besoin de combattants arabes pour les épauler sur les champs de bataille. C'est dans ce cadre que s'est clairement manifestée dès 1984 l'insistance chez certaines personnalités de l'international djihadisme telles que Abdallah Azzam et Oussama Ben Laden, pour que les djihadistes arabes participent physiquement aux combats. En effet, Abdallah Azzam, avait déclaré lors d'une conférence organisée à l'occasion du grand pèlerinage en Arabie Saoudite que les Afghans avaient besoin de renfort humain autant que d'apport financier, et qu'il ordonnait par la même occasion à tout musulman capable de s'engager dans le djihad, de le faire. Cette déclaration, faut-il le rappeler, avait été prononcée en présence de la plus haute autorité religieuse du royaume « wahhabite », en l'occurrence le Cheikh Ben Baz⁵⁴⁶.

On estime le nombre de combattants arabes à avoir répondu à l'appel au djihad par les oulémas entre huit mille et vingt-cinq mille personnes, ils seront pour la plupart pris en charge par des réseaux de recrutement djihadiste, et conduits dans des camps d'entraînement pour apprendre le maniement des armes⁵⁴⁷.

⁵⁴⁵ Gilles Kepel, *Jihad, expansion et déclin de l'islamisme*, op.cit, p. 127-128.

⁵⁴⁶ Antoine Basbous, *L'Islamisme, une révolution avortée ?* (Paris: Hachette Littératures, 2000), p. 19-20.

⁵⁴⁷ Assem Akram, *Histoire de la guerre d'Afghanistan* (Balland, 1996), p. 268.

Pour les djihadistes algériens, les camps pakistanais installés à proximité des frontières avec l'Afghanistan constituaient une première étape, ils y recevaient d'abord un enseignement religieux intensif, concentré sur l'obligation du djihad contre « l'ennemi envahisseur athée » (l'Union Soviétique), pour ensuite subir un entraînement militaire qui ne vient qu'en seconde position, du moins en théorie. Cependant, il est nécessaire de souligner que nombreux ont été parmi les volontaires djihadistes algériens, ceux qui n'ont pu — à l'instar de beaucoup d'autres Afghans arabes — participer au combat auprès des Afghans. Pis encore, certains d'entre eux auraient même abandonné les camps et regagné leur pays d'origine sans même avoir pris part aux entraînements militaires. Ceci nous a été affirmé par une ancienne recrue djihadiste qui a fait le voyage jusqu'au Pakistan dans le milieu des années 1980 : « beaucoup de jeunes à l'époque étaient enthousiastes à l'idée d'aller faire le djihad fi sabili lah (pour la gloire d'Allah), mais finalement peu d'entre nous ont réussi à rejoindre l'Afghanistan et encore moins mener les combats contre les Russes ! je ne te parlerai pas des autres, mais moi personnellement, mon chemin s'est arrêté au Pakistan, pas très loin de la frontière afghane. Mais mon voyage avait commencé par l'Europe comme première escale. Contrairement à certains, je n'avais pas de tuyaux solides ou de connaissances fiables qui me permettaient de me brancher sur un réseau de prise en charge. Les réseaux s'il en existait, et je sais qu'il en existait quelques-uns, n'étaient pas faciles à identifier... en réalité je savais, comme pas mal de monde à l'époque, qu'il était plus facile de partir au Pakistan par un pays arabe d'Orient ou même par l'Europe, que par l'Algérie. J'avais pas mal d'argent mis de côté, j'ai beaucoup travaillé après mon diplôme de littérature arabe, j'ai fait beaucoup de commerce, el Kaba⁵⁴⁸, alors j'ai acheté le billet moi-même, j'ai fait l'Espagne, la France, et ensuite la Belgique... c'est dans une mosquée en Belgique que j'ai été orienté vers un frère et par la suite tout est allé vite (...) jusqu'à ce que j'arrive au Pakistan et que je commence l'enseignement, mais je suis tombé malade à plusieurs reprises, alors on m'a fait comprendre courtoisement que je ne faisais pas l'affaire et que je ne tiendrais pas le coup (...), alors je suis revenu »⁵⁴⁹.

Même si certains djihadistes algériens ont pu à la manière de notre interviewé, gagner le Pakistan par leurs propres moyens, il ne pouvait être de même pour la plupart des autres jeunes Algériens candidats pour le djihad en Afghanistan. C'est pour cela que le rôle joué par un certain nombre d'hommes d'affaires saoudiens a été crucial dans le financement des réseaux algériens de recrutement et d'acheminement des recrues vers l'Afghanistan. Ce rôle joué par les Saoudiens n'a jamais été entouré d'un grand secret, nous confiait A. Faisal

⁵⁴⁸ El Kaba : littéralement traduit veut dire : sac de voyage habituellement utilisé dans le jargon commercial algérien pour désigner le commerçant voyageur qui ramène des produits de l'étranger dans des sacs de voyage pour les écouler dans le marché informel.

⁵⁴⁹ Entretien avec Abdelhamid. N, sexe M, âge : 57 ans, ancienne recrue djihadiste dans les camps d'entraînement afghans année (1986).

conseiller politique auprès du palais royal saoudien : « *Ce n'était un secret pour personne, on était en pleine guerre froide, l'Occident libéral contre l'Est communiste, le choix n'était pas très difficile à faire, les principes de l'islam sont en totale contradiction avec le communisme athée et se rapprochent beaucoup plus de la pensée libérale (...) l'alliance avec les Américains pour contrer les Soviétiques en Afghanistan se comprend dans cette logique. Mais pour qu'elle réussisse, la mobilisation en faveur du recrutement pour le djihad devait toucher tout le monde musulman, notamment le monde arabe, car si l'Arabie saoudite était la seule nation à envoyer des djihadistes, cela aurait laissé penser que le monde musulman était divisé sur le sujet et que c'était une histoire qui concernait juste l'Arabie Saoudite et la CIA (...). À partir de ce raisonnement, le régime saoudien a soutenu toute initiative pour organiser le djihad en Afghanistan, et ce, sur différents plans : doctrine, financement, armement... etc. C'est pour cela que tous les musulmans étaient appelés au djihad même si leur islam ne se rapprochait pas trop du nôtre (wahhabisme). Qu'ils soient algériens, marocains ou libyens, peu importait, ce n'était pas la question du moment*⁵⁵⁰ ».

Les Saoudiens passaient le plus souvent par des intermédiaires algériens issus de la classe commerçante bourgeoise islamisée, qui faisait souvent le voyage à La Mecque. Ces derniers s'étaient déjà illustrés dès le début des années 1980 dans le financement des mosquées libres dans différentes villes algériennes, avec l'assistance financière de certains émirs du Golfe⁵⁵¹, avant de se transformer en recruteurs. Certains hommes politiques appartenant au courant de l'islam politique avaient aussi joué un rôle d'intermédiaire, comme ce fut le cas du frère musulman Mahfoud Nahnah. Ce dernier avait en effet affirmé lors d'un forum organisé par le quotidien algérien El Youm, qu'il avait fait passer une trentaine de recrues djihadistes par son réseau : « *Oui, je suis parmi ceux qui ont envoyé 25 à 30 Algériens en Afghanistan pour combattre les communistes* », avait-il déclaré ⁵⁵².

Liess Boukhra a estimé (sans doute de manière abusive⁵⁵³) que le nombre d'Algériens envoyés en Afghanistan était plus de 2000, dont plus de 600 auraient intégré à leur retour en Algérie au début des années 1990 les rangs des groupes islamiques armés. Pour lui, le djihad

⁵⁵⁰ Entretien avec A. Faisal, conseiller politique auprès du palais royal saoudien, âge, 45, sexe : M, janvier 2012.

⁵⁵¹ Voir : Rouadja, *Les Frères et la mosquée*, op.cit.

⁵⁵² Voir : quotidien algérien « l'expression », mardi 6 novembre 2001.

⁵⁵³ En effet, au-delà du fait que Lies Boukhra n'a pas fourni de sources précises sur les chiffres qu'il a avancés, le nombre de 2000 combattants algériens revenus d'Afghanistan ne semble pas ressortir sur la réalité du terrain, même après 20 ans de recul historique (à partir de la date de leur retour en Algérie). Les maquis islamiques algériens s'étant largement vidés depuis le début des années 2000, très rares ont été les informations communiquées par les services de sécurité algériens ou bien la presse algérienne, sur des cas d'Algériens afghans qui se sont rendus aux autorités (repentis) ou bien abattus par l'Armée. Les estimations de Séverine Labat, de Gilles Kepel et des dirigeants de l'ancien FIS dissous demeurent à notre sens plus fiables.

des Algériens en Afghanistan ne constituait qu'une première étape d'une série de « guerres saintes » entreprises pour libérer l'ensemble des pays musulmans, y compris les pays dirigés par des dirigeants arabes, considérés impies, comme en Algérie et en Égypte.

Selon le même auteur, ce déplacement du djihad de l'Asie centrale vers l'Afrique du Nord a été le fruit d'une préparation de longue haleine par le Palestinien « Abdellah Azzam », qui a été le fondateur du « Bureau des Services aux moudjahidines ». Kamar Eddine Kherbane et plusieurs de ses compagnons (du futur FIS), qui ont été accueillis à Peshawar, auraient largement contribué à l'entraînement militaire des Algériens, et seraient arrivés à former des commandos préparés à des opérations suicides, destinées à l'Algérie, Israël, et des pays occidentaux. Forts de leur expérience acquise en Afghanistan, les « Algériens afghans » voulaient donc passer à l'action dans leur pays d'origine, mais la situation politique en Algérie n'étant pas du tout la même que celle qui prévalait en Afghanistan, ils ont dû, dans une première étape, s'intégrer au sein du parti politique le plus proche de leurs convictions : le FIS⁵⁵⁴.

Cet avis est partagé par Gilles Kepel, qui présentait le djihad des Algériens en Afghanistan comme un prélude au djihad contre « l'État impie algérien », traditionnel allié de l'Union Soviétique⁵⁵⁵. Cependant, nous pensons que ce point de vue doit être nuancé au vu des différents éléments que nous avons pu réunir concernant le retour des Algériens d'Afghanistan. En effet, au-delà des chiffres quelquefois exagérés sur le nombre d'Algériens partis combattre en Afghanistan, un nombre plus restreint d'entre eux semble avoir repris réellement les armes à leur retour en Algérie. Ce nombre a été estimé entre 200 et 300 éléments par Ghematti Abdelkrim (ancien dirigeant du FIS) : « tous ceux qui ont fait l'Afghanistan ont ensuite été récupérés par le GIA. Ils en représentent même le noyau dur. Sur les deux ou trois cents hommes qui sont revenus d'Afghanistan, 95 % ont rallié le GIA contre 5 % seulement pour l'AIS »⁵⁵⁶.

Il semble aussi que l'influence idéologique des prêcheurs « wahhabites » dépêchés sur les lieux par Riyad, n'a pas eu d'impact significatif sur les contingents des Algériens afghans ; bien au contraire, ces derniers à l'instar de beaucoup d'autres combattants arabes ont développé une logique propre qui s'est retournée contre beaucoup de régimes arabes, y compris le régime

⁵⁵⁴ Boukra et Bourges, *Algérie, la terreur sacrée*, op.cit, p 89.

⁵⁵⁵ Gilles Kepel, *Jihad, expansion et déclin de l'islamisme*, op.cit, p 261.

⁵⁵⁶ Entretien avec Ghematti Abdelkrim, cité dans Patrick Denaud, *ALGERIE: LE FIS: Sa direction parle* (Editions L'Harmattan, 1998) p. 79.

saoudien : « les fatwas promulguées par les oulémas sur le djihad en Afghanistan ne désignaient que l'Union Soviétique comme ennemi. De toute manière, le salafisme saoudien ne soutenait pas le djihad contre les gouvernants musulmans, et ce, afin d'éviter ce qu'on appelle la fitna (guerre civile). Cela dit, il semble que beaucoup de combattants arabes et peut-être parmi eux des Algériens se sont sentis frustrés de ne pas avoir obtenu de feu vert de la part des oulémas, dans le but de transférer le djihad chez eux... c'est possible ! mais je suis convaincu que les Algériens, mais pas seulement, ont agi en Algérie de leur propre initiative, ils ont voulu appliquer leurs propres idées chez eux, parce qu'ils ont vu l'Union Soviétique sortir d'Afghanistan humiliée, alors ils se sont naturellement dit : pourquoi pas la même chose chez nous !? (...) ⁵⁵⁷»

Les combattants algériens d'Afghanistan ont donc été plus imprégnés par l'aspect pratique de l'engagement militaire, que par le discours « wahhabite » sur le jihad. À cela, faut-il ajouter l'écart qui existe entre la culture musulmane maghrébine et la culture musulmane orientale et qui n'a pas trop arrangé l'intégration des Algériens dans les camps afghans : « Il existe un décalage entre la réalité pakistano-afghane et la culture arabo-algérienne. Malgré le lien très fort qui les relie – l'Islam —, les deux peuples ne partagent pas tout à fait la même vision du monde, notamment une certaine mentalité orientale que ne possèdent pas les Algériens. Il me semble que cette difficulté a forcé les Algériens à rester en retrait de la guerre afghane, tout en leur permettant de constater et d'apprendre que lors des guerres de libération, l'avenir appartient aux organisations radicales et intransigeantes... ⁵⁵⁸».

À la lumière de ce qui précède, il apparaît donc que l'idéologie « wahhabite » n'a eu que peu d'influence sur l'apprentissage idéologique des djihadistes partis combattre en Afghanistan. À ce propos, Gilles Kepel décrivait à juste titre, l'apparente unanimité des combattants afghans, notamment lorsqu'il a mis le doigt sur les multiples dissensions qui faisaient rage à l'intérieur de leurs rangs, particulièrement après l'assassinat de Abdallah Azzam⁵⁵⁹. En effet, un contingent de combattants composé d'une cinquantaine d'individus, majoritairement Algériens et Libyens, se sont forgé leur propre interprétation de la charia et ont créé un groupe représentant « *Al Hidjra Wa Taffir* » (Rédemption et exil), un courant extrémiste beaucoup plus proche de la pensée de Qutb que du « wahhabisme » saoudien. La

⁵⁵⁷ Entretien avec A. Faisal, conseiller politique auprès du palais royal saoudien. Janvier 2012.

⁵⁵⁸ Entretien avec Gematti Abdelhakim cité dans : Patrick Denaud, *ALGERIE: LE FIS : Sa direction parl*, op.cit, p. 80.

⁵⁵⁹ Abdallah Azzam a été tué dans un attentat à la voiture piégée, en novembre 1989, à Peshawar, les circonstances de sa mort et les motifs de l'attentat dont il a été victime sont demeuré très vagues jusqu'à nos jours.

majorité des éléments algériens composant ce groupe auraient majoritairement rejoint les GIA après leur retour en Algérie⁵⁶⁰.

Néanmoins, le rôle financier et organisationnel des réseaux saoudiens dans le recrutement et l'acheminement des djihadistes algériens en Afghanistan reste indéniable. Ce qui a probablement grandement contribué à fournir les conditions propices à la formation militaire d'un nombre relativement important de jeunes algériens désireux d'entrer dans l'action armée djihadiste. Mais une fois l'armée rouge chassée d'Afghanistan, le royaume « wahhabite » s'est trouvé confronté à la montée de l'extrémisme à l'intérieur de ses frontières et s'est vu forcé de collaborer avec d'autres pays arabes, dont l'Algérie, notamment en matière de lutte contre le terrorisme (*cf infra*). En effet, l'arrivée des marines américains sur le sol saoudien après l'invasion du Koweït par l'Irak (1990) avait aggravé le radicalisme islamique.

⁵⁶⁰ Gilles Kepel, *Jihad : expansion et déclin de l'islamisme*, op.cit.

Conclusion du premier chapitre

Dans ce chapitre, nous avons tenté de suivre l'évolution de l'islam politique algérien, et ce, en situant sa place dans l'histoire contemporaine de l'Algérie pré-indépendante et post-indépendante. Cette démarche se révèle doublement utile car elle nous permet en premier lieu : de situer le facteur religieux en partant de l'émergence du nationalisme algérien et sa mobilisation de la composante islamique durant l'ère coloniale, jusqu'à la construction de la « nation » algérienne indépendante. En deuxième lieu : elle permet de saisir le rôle que l'islam pouvait jouer, autant dans le contrôle et la régulation de la société algérienne, que dans la construction des institutions de l'État algérien.

Ce passage en revue historique nous a démontré que le contexte historique et politique interne tient une grande place dans la formation de l'islamisme en Algérie, aussi bien dans l'émergence de l'islamisme institutionnalisé et actif au sein des appareils de l'État, des associations et des partis politiques, qu'au sein de la mouvance islamique radicale, plus encline à passer à la violence armée.

La violence armée s'appuyant sur des principes religieux n'a pas été une exclusivité des années 1990, elle revient souvent dans l'histoire contemporaine algérienne, depuis le djihad proclamé par l'émir Abdelkader contre les troupes militaires françaises en 1832, jusqu'à la proclamation du djihad par Bouyali contre l'État national dans les années 1980, en passant par la mobilisation de la notion du djihad par le FLN au cours de la guerre de libération.

Ceci nous permet de prendre la mesure de l'importance du contexte interne dans la formation de l'islamisme algérien, qui semble s'être d'abord forgé à partir d'une culture traditionnelle locale, imprégnée d'une expérience nationaliste qui a longtemps agité l'arabo-islamisme comme composante essentielle de l'activisme politique en Algérie. L'islamisme violent s'est lui aussi, inspiré de la tradition guerrière acquise par l'expérience du maquis fournie par les moudjahidine du FLN (même si les régimes combattus étaient d'une nature totalement différente). L'expérience du maquis de Bouyali en a d'ailleurs déjà fourni l'exemple probant dans un passé assez récent.

Cela dit, pour expliquer l'ascension fulgurante de l'islamisme algérien de la fin des années 1980, l'on ne peut ignorer l'influence des frères musulmans d'Égypte et, dans une moindre mesure, celle des réseaux de prosélytisme « wahhabite » sur la mouvance islamique algérienne. La Confrérie des frères musulmans a indiscutablement introduit un savoir-faire en matière d'organisation et de mobilisation politique qui a considérablement aidé à l'avènement d'un puissant mouvement appartenant à l'islamisme politique. Il n'a pas été facile pour ce courant de contrôler certains comportements violents émanant de ses rangs.

Quant aux réseaux de financement contrôlés par des hommes d'affaires, ainsi que des émirs saoudiens, ils ont vraisemblablement été d'un apport logistique indispensable au déploiement des réseaux islamiques dans les grandes villes algériennes, que cela soit dans un cadre purement religieux (construction des mosquées), dans un cadre politique (financement de campagne électorale du futur FIS), ou bien militaire (recrutement de djihadistes vers l'Afghanistan).

Si la violence émanant de l'islamisme radical algérien semble historiquement trouver ses origines d'un islam local, il n'en demeure pas moins que des courants islamiques étrangers, plus précisément égyptien et saoudien, ont fourni à des degrés différents, de véritables cadres organisationnels et logistiques, qui ont favorisé l'amplification de la radicalisation au sein de la mouvance islamique algérienne à partir des années 1980.

Cette radicalisation restera néanmoins tempérée pour un temps, car une opportunité politique s'est offerte par la suite à la mouvance islamique de se constituer en parti politique. Ce qui lui offrait la possibilité d'atteindre le pouvoir par les urnes sans passer à l'action violente (Chap. II).