

LES FORMES DE VIE RELIGIEUSE DANS UN QUARTIER POPULAIRE D'ORAN : EL-HAMRI

Mohamed MERZOUK*

Traiter aujourd'hui de l'Algérie, c'est aussi évoquer l'islamisme auquel, l'actualité aidant, elle semble désormais s'identifier. La forte visibilité sociale acquise par ce mouvement au lendemain de son institutionnalisation comme groupement politique organisé a, sans nul doute, grandement contribué à cette identification. Une telle assimilation, cependant, est productrice d'une vision simplificatrice du champ religieux algérien réduit à l'Islam fondamentaliste incarné par ce courant radical. Les croyances et pratiques traditionnellement attachées à l'Islam maghrébin (maraboutisme, rites magiques) perdurant aussi massivement qu'auparavant, l'islamisme est encore bien loin d'épuiser toutes les formes du sacré qui s'y exercent. C'est bien à cette conclusion que conduit, en effet, la comparaison des résultats des deux enquêtes effectuées à el-Ḥamri, quartier populaire d'Oran. La première, réalisée en 1987, donc peu avant l'irruption de l'islamisme comme courant politique structuré, révèle un usage populaire de la religion qui associe en un tout syncrétique, croyances orthodoxes, représentations magiques et culte des intermédiaires. La deuxième enquête, menée en 1990, alors que l'influence de ce mouvement était populairement consacrée montre, quant à elle, que la diffusion rapide de celui-ci dans la société est moins l'indication d'une conversion massive à son message proprement religieux que d'une adhésion au contenu radicalement subversif de son discours politique.

L'Enquête de 1987 : définition de l'Objet

Le but que se propose cette enquête est l'examen de la religion populaire considérée non pas comme une perception déviée de l'Islam mais comme une forme de vie ayant ses propres raisons. Plus explicitement, son objet consiste à rendre sa « légitimité logique et culturelle » à la religion comme pratique de masse. L'hypothèse théorique générale dont elle s'inspire postule que les « groupes et les individus ne se laissent pas toujours prendre dans les filets de la surveillance » et que « des procédures « minuscules » et quotidiennes jouent avec les mécanismes de discipline et ne s'y conforment que pour les tourner » (1). Formulée plus concrètement, cette proposition revient à soutenir, que face aux

* Professeur à l'Université d'Oran et au CRASC.

(1) M. de CERTEAU, *L'invention du quotidien : art de faire*, 10-18, Paris, 1980, p. 14.

tentatives visant sa réduction à l'ordre étatique, l'Islam populaire résiste activement en élaborant sans cesse des tactiques qui pour être « silencieuses » et « invisibles » n'en maintiennent pas moins intacte son autonomie.

La mise à l'épreuve de cette hypothèse a conduit au choix d'el-Hamri, quartier populaire s'il en est. Le recensement de 1977, dernière référence disponible à ce jour, fournit la répartition socio-professionnelle suivante : à cette date, les ouvriers y étaient majoritaires puisqu'ils représentaient 36,72 % de sa population totale. S'y ajoutaient les manœuvres avec un taux de 14,5 %. Rassemblées ces deux catégories formaient déjà à elles seules plus de la moitié des habitants. Cette proportion est autrement plus significative rapportée à l'importance numérique des ouvriers et manœuvres réunis au sein de la population totale d'Oran. Selon l'ARDES, au cours de la même période, elle était de 16,92 % (2). Ces derniers étaient donc, presque trois fois plus nombreux à el-Hamri que dans tout le reste de la ville.

Les autres résidents du quartier, d'après le même recensement de 1977, appartenaient aux deux branches socio-professionnelles de l'administration (24,67 %) et du commerce (16,92 %). Pour cette dernière activité, il faut noter que s'y rattachaient d'anciens ouvriers ou marchands ambulants non déclarés et convertis à la vente au détail (bouchers, épiciers, vendeurs de légumes) dans de petits locaux de fortune. Quant aux employés administratifs, leur niveau d'instruction dépassait rarement celui de la troisième année secondaire. Aussi étaient-ils, pour la plupart titulaire de postes subalternes comme par exemple celui d'agent communal. Jusqu'à aujourd'hui, leur mode de vie ainsi que celui des commerçants ne permet nullement de les distinguer de la majorité prolétarienne du quartier. Ils s'en rapprochent et par le revenu et par leurs conditions d'habitat semblablement précaires. C'est donc sa structuration par le bas qui désigne el-Hamri comme un quartier populaire et par voie de conséquence justifie son choix comme terrain d'enquête.

Sur une population estimée à 27 222 personnes, l'échantillon arrêté a porté sur 130 chefs de ménage retenus selon la méthode des choix au hasard pour la raison précédemment exposée, à savoir, l'identité des conditions d'existence de sa composante sociale (3). La tâche des enquêteurs a consisté à s'introduire dans les maisons en y sollicitant une entrevue avec le chef de famille. Munis d'un guide d'entretien, ils avaient pour consigne stricte d'accorder une liberté d'expression totale aux sujets interrogés, ainsi que celle de consigner rigoureusement la formulation qu'ils donnaient à leur témoignage de façon à permettre une reconstitution aussi fidèle que possible de leur mise en récit de la religion.

Toutefois même scrupuleusement reproduits, les discours proposés ne pouvaient rendre directement intelligible la religion effective des enquêtés. S'en tenir à l'immédiateté de leur énoncé comportait le risque d'en amoindrir la portée réelle en laissant échapper les significations et les intentions latentes qu'ils cristallisaient en eux. Démêler la part de l'implicite, sous-jacent aux

(2) Association de Recherche sur le Développement Économique et Social, Alger.

(3) Voir en annexe la composition sociale de la population enquêtée.

témoignages recueillis, imposait, dès lors, de les référer aux manifestations propres de la vie non religieuse où s'insérait l'existence routinière de la population sous étude. Toute religion s'adresse à des individus socialement et historiquement situés. À ce titre, sa signification n'est jamais univoque. L'interprétation toujours renouvelée qu'elle reçoit reste tributaire de la situation concrète qui est celle des fidèles qui l'affirment et pratiquent. C'est pourquoi, loin de se borner à l'examen des formes de vie religieuse des habitants d'el-Hamri, l'enquête s'est également appliquée à identifier le contexte particulier et les conditions circonstancielles qui présidaient à leur quotidien.

Dans cette visée, un dispositif méthodologique a été mis au point qui combine procédés quantitatif et qualitatif. Les données chiffrées ont été obtenues par le recours aux techniques habituelles de la sociologie empirique matérialisés par la confection d'un questionnaire structuré autour de deux dimensions : celle propre à l'enquête (âge, situation familiale, origine géographique) et celle spécifique à son mode de vie (revenus, conditions d'habitat). L'information qualitative a été obtenue au moyen d'entretiens axés sur la vie, à la maison et dans le quartier.

Enfin, un autre volet de l'enquête a consisté dans l'étude sociographique d'el-Hamri menée selon l'approche qui considère qu'un quartier ne se réduit pas à une simple localisation. Selon sa composition sociale, l'habitat qui y prédomine, les formes de sociabilité auxquelles il se prête, il contribue à définir un ensemble de conditions de la vie quotidienne.

Comment donc les habitants d'el-Hamri se représentent-ils et vivent-ils la religion? Autrement dit, que signifie-t-elle pour eux et quelle fonction accomplit-elle dans l'ensemble de leurs conduites?

Globalement trois constatations ressortent de l'enquête :

- La religion prend largement place dans les pratiques quotidiennes des habitants d'el-Hamri en participant fortement à leur mode de vie et d'action, privé et public, tout à la fois.

- Néanmoins, cette présence s'affirme moins comme la traduction d'un savoir doctrinal élaboré que comme la manifestation d'un vécu religieux s'exprimant en représentations et pratiques immédiates.

- Enfin, dans sa réalité empiriquement observable à el-Hamri, l'islam populaire se spécifie comme une religiosité vécue sur le mode d'une différence par rapport à la religion officielle.

C'est donc autour de ces trois remarques que s'articulera le compte-rendu de l'enquête.

Les formes vécues de la religion à el-Hamri

Toute religion comporte un ensemble de conduites rituelles réglées. La principale en Islam, celle qui rythme la vie quotidienne, est la prière. S'il faut se fier aux données collectées, la quasi-totalité de la population interrogée s'y conforme, soit 83%.

L'indicateur qui souligne davantage la forte intériorisation de la foi est la pratique de la prière de l'aube : 60 % des sujets ont répondu s'en acquitter régulièrement contre 20 % occasionnellement. L'interprétation à laquelle prêtent ces chiffres est qu'ils sont l'indice d'une intense piété. Car seule une véritable ferveur religieuse peut expliquer qu'ils consentent d'aussi plein gré à cette observance, tout particulièrement en saison hivernale (4). Il faut, en effet, garder présent à l'esprit que le crédo islamique n'impose pas de manière contraignante la prière de l'aube à l'heure canonique mais accorde toute licence aux croyants de la reporter dans la journée à titre réparatoire. Quelle signification faut-il attacher à l'accomplissement de ce rituel dans la vie quotidienne ?

Il semble d'abord que, pour les sujets questionnés, rendre un culte régulier au Créateur procure un soutien psychologique ordinaire qui aide à surmonter un sentiment permanent d'insécurité face aux duretés de la vie. Le fait qu'ils se soient répétitivement plaints de leur sort comme d'un drame existentiel indique bien que la prière représente, pour eux, l'acte symbolique par quoi ils tentent de dépasser leur condition humaine dévaluée par les réalités quotidiennes. Vivant négativement leur destinée terrestre, ils la subliment en signifiant ainsi leur adhésion à un ordre méta-social décrit par la religion comme seul crédible car garanti par la toute puissance divine.

Le contraste qu'offre l'intensité de la foi observée chez les enquêtés avec leur ignorance de la langue coranique, mérite ici d'être noté. Si 55 % d'entre-eux sont entièrement analphabètes, les autres ne la maîtrisent pas de manière autre que très approximative.

La socialisation religieuse n'ayant pas emprunté les circuits institutionnels, comment donc s'est-elle effectuée ? Toutes les personnes interrogées ont affirmé avoir acquis la connaissance de l'islam grâce à l'apprentissage oralement transmis par les parents. Leur rapport à la religion reste, pour l'essentiel, très marqué par ce mode d'initiation. La formation islamique ainsi héritée du milieu familial apparaît d'abord très sommaire : elle se résume à l'assimilation des seuls rudiments nécessaires à l'observance de la prière c'est-à-dire la gestuelle rituelle et quelques sourates indispensables à son accomplissement. Mais dans son aspect principal, la religion est surtout représentée sous l'espèce de manifestations couplées et antagonistes de prescriptions et de proscriptions. La langue usuelle maintient d'ailleurs constante cette bipartition. Dans les entretiens, les mots « *ḥlāl* » et « *ḥrām* » revenaient comme un leitmotiv connotant ainsi une perception dualiste de la réalité, divisée en domaine du permis et de l'interdit, du profane et du sacré.

L'adhésion des enquêtés à l'islam participe aussi de l'affectif et du merveilleux. Privés du savoir scripturaire, ils n'appréhendent point le Coran dans son contenu théologique : ils n'en retiennent qu'une certaine imagerie source de fortes émotions. Si le prophète est objet de profonde vénération, il est moins représenté comme une figure historique que comme un être mythique doué d'attributs surnaturels.

(4) Cette enquête a été conduite en plein hiver : les informations qu'elle a recueillies y renvoient donc directement. L'appel à la prière de l'aube en pareille saison se fait à 5 h 30 mn environ.

Au total, il s'agit d'une religiosité identifiable surtout par sa dimension du merveilleux. Ainsi, les histoires pieuses dont elle se nourrit portent toujours la marque du fantastique comme l'illustre si bien la légende de Sidi Abdellah de la place du Sahara, rapportée par nombre d'enquêtés. Au début, comme raconté, l'endroit qui lui sert encore de sépulture, abritait un mausolée voué à la vénération des foules. Il advint cependant que cet édifice religieux fut transformé en bain maure. Mais cette modification entreprise, voilà, qu'étrangement, les murs élevés pour les besoins de la nouvelle destination s'écroulèrent. Sans cesse rebâti, ils n'ont pas arrêté de s'effondrer. La croyance populaire attribua alors ce phénomène à l'ire du marabout qui n'aurait pas consenti à la reconversion profane du mausolée. Son courroux ne se serait apaisé que du jour où le sacrilège commis à son encontre fut réparé par la consécration du lieu où il repose, symbolisé aujourd'hui par la coupole surplombant le bain maure à l'origine de sa sainte colère.

Les locuteurs ont majoritairement déclaré ajouter foi à ce récit hagiographique, signifiant ainsi leur adhésion aux croyances maraboutiques. Pour 80 % d'entre-eux, le culte des saints reste indissociable de l'islam. A leurs dires, le Créateur ne dispense pas indistinctement sa « *baraka* ». Seuls en sont nantis les plus méritants d'entre les hommes, en premier lieu les marabouts. Aussi bien, tout bon musulman doit-il les vénérer sous peine de manquement à l'ordre institué par Dieu parmi ses créatures. Ainsi justifié, le culte que les enquêtés avouent rendre aux saints n'est donc point vécu comme une déviation hérétique de l'islam. Sans doute, l'obédience maraboutique qu'ils revendiquent, tient-elle beaucoup à leur origine rurale : les données recueillies sur leur appartenance géographique (tableau I) et l'affiliation à une secte confrérique affirmé par 43 % d'entre-eux tend à le confirmer.

L'attache paysanne des enquêtés comporte une conséquence qui mérite que l'on s'y arrête. Nouvellement installés à Oran, c'est sur un mode vexatoire qu'ils vivent la ville car ils s'y trouvent confrontés à un genre de vie qui n'est pas le leur et qui les marginalise. Fait révélateur, c'est la religion qu'ils invoquent pour signifier cette expérience et nommer le sentiment d'anomie qui l'accompagne subjectivement. Selon les témoignages recueillis, l'islam subit une dépréciation en ce sens que l'emprise qu'il exerçait, par le passé, sur les comportements, s'est relâchée. Cette formule prononcée à répétition, le dit avec éloquence :

« La foi n'est plus ce qu'elle était »

En fait, un tel jugement exprime le souvenir sublimé d'une plénitude perdue, celle qu'ils associent nostalgiquement à la vie communautaire paysanne anciennement la leur. Marquée par la primauté de relations sociales personnalisées, directes et donc concrètes, elle s'oppose au cadre de vie impersonnel et abstrait que la ville leur impose. De plus, ils constatent que le « rationalisme économique » et les calculs auxquels contraint l'existence urbaine incitent à l'individualisme sauvage au rebours de la tradition solidariste à laquelle les rattache leur origine rurale. C'est ainsi qu'au cours des entretiens, le sentiment de démoralisation était très perceptible, traduisant le désenchantement des locuteurs au contact de l'univers urbain. Proférées en plus d'une

occurrence, ces paroles rapportent cette expérience sur un ton significativement désabusé :

« Par le passé, les gens vivaient de peu, se nourrissant surtout de confiance les uns avec les autres ; aujourd'hui, c'est à ruser qu'ils passent leur temps pour posséder le plus ».

Paradoxalement, privés de la protection que leur assuraient les réseaux d'entraide traditionnels, les sujets interrogés ne rêvent pas pour autant d'un retour à la contrée natale. Bien au contraire, ils aspirent fortement à la condition citadine. Nombre de comportements observés l'indiquent clairement. Ruraux nouvellement fixés à el-Ḥamri, ils tentent de négocier leur intégration urbaine en jouant sur l'identité religieuse par ce qui ressemble à une véritable mise en scène sur un espace qui s'appelle la mosquée, véritable point d'amitié et d'urbanité. L'enquête a, en effet, conduit à remarquer que leur participation à la vie publique locale se manifestait principalement par la fréquentation des lieux de culte. Or, si la prière est d'abord un acte de foi privé, célébrée collectivement, sa fonction apparaît comme proprement communautaire. Manifestation ritualisée de la vie de groupe, elle devient comme ici une pratique religieuse sociologiquement significative. D'abord forme quotidienne de sociabilité, la prière en commun fournit à la population du quartier l'occasion de rencontres réglées, et par là, l'aide à trouver une nouvelle fraternité en remplacement des rapports de solidarité rompus par le déracinement. Ensuite, en facilitant l'échange entre elle et les groupes plus anciennement établis à el-Ḥamri, elle leur procure plus essentiellement un nouveau lien d'appartenance. Ainsi 103 enquêtés, soit 78 % du total, ont confessé ne pas avoir d'affinité élective pour les habitants du quartier auxquels ils se rattachent par une relation familiale ou régionale. Les contacts sociaux qu'ils nouent et entretiennent ont toujours pour cadre ces deux lieux de sociabilité que sont par excellence le café ou pour ce qui nous concerne la mosquée. Dans la mesure où semblable comportement est expressément revendiqué, il tend à prouver que son adoption obéit surtout à un besoin d'identification à la communauté d'accueil. Car pour les nouveaux venus tout se passe comme si leur intégration à el-Ḥamri était d'autant mieux acceptée qu'elle réfère à l'appartenance religieuse commune. C'est sans doute pour signifier ostensiblement cette parenté dans la foi, qu'ils optent systématiquement pour la célébration collective de la prière, surtout qu'elle constitue le moment fort de la vie de groupe dans le quartier.

La quête de citadinité qui dicte leur conduite aux sujets questionnés fait parfois appel à des pratiques surprenantes comme l'utilisation magique du sacré. Bien que dans leur quasi-totalité, ceux-ci aient refusé de l'admettre ouvertement, deux indices ne laissent subsister aucun doute sur la réalité et la généralité de cet usage. Le premier renvoie au port systématique d'amulettes par les malades venus en consultation au centre de santé du quartier, ainsi qu'il nous a été donné de le constater lors de sa fréquentation pour les besoins d'une autre enquête. L'autre indice qui atteste que l'on a bien affaire à une population usagère de magique tient au nombre important de *tāleb*-s, exorcistes, voyantes et cartomanciennes qui officient clandestinement à el-Ḥamri. Les informations recueillies indiquent toutes que leur clientèle est principalement locale. Pour-

quoi l'emploi du magique est-il alors tenu ici pour une pratique inavouable voire honteuse ?

La première réponse plausible est d'ordre psychosociologique car révélatrice du modèle de vie urbain tel que le perçoivent les personnes interrogées. Ainsi, tout au long de l'enquête, elles ont soigneusement évité de donner d'elles-mêmes une image qui soit désuète et superstitieuse. Dans leur représentation, la condition citadine à laquelle elles s'efforcent d'accéder par l'intériorisation des normes censées la définir, s'identifie à un schème comportemental qui interdit les conduites magiques.

Toutefois, c'est à ces conduites comme fait avéré et non comme pratique déniée que l'analyse doit surtout s'attacher pour en repérer la fonction proprement sociologique. En rendre compte exige de restituer le contexte local d'el-Ĥamri, car les conditions de vie qu'il impose à ses habitants contribuent à définir une situation éminemment favorable à la réactivation de l'« irrationnel ».

L'enquête fait ressortir une forte ressemblance dans les conditions d'existence de la population prise comme échantillon. La nécessité fait partie de son expérience quotidienne et l'oblige à faire face aux difficultés de la vie avec des moyens limités. Qu'on en juge : elle comprend 31 % de chômeurs, 27 % d'ouvriers spécialisés, 10 % de manœuvres et 13 % d'employés administratifs subalternes et de petits commerçants. Confondues, ces catégories constituent une masse déracinée d'individus installés dans une existence au jour le jour. Or, comme le souligne Bourdieu, face à des conditions, non maîtrisées, l'« espoir magique » reste la visée de l'avenir propre à ceux qui n'ont pas d'avenir » (5). Tel est le cas ici : le sort partagé par les sujets interrogés, interdit aussi toute prise sur le futur. Pour chacun d'eux, l'horizon s'arrête à un quotidien dont le lendemain est toujours incertain. Dès lors, quand ils sollicitent les pouvoirs magiques, en réalité, ils ne font qu'essayer de ruser avec les incertitudes de l'existence qui est la leur. D'un autre côté cependant, un tel recours ne correspond pas seulement à une forme imaginaire de rejet des contraintes. S'il sert d'exutoire aux difficultés, il figure aussi une réponse à la faillite sociale et économique de l'État en ouvrant un champ là où il est impuissant. L'exemple du logement l'illustre parfaitement.

La revendication qui ordonne, sans exception aucune, les discours collectés est celle qui a trait au changement d'habitation. El-Ĥamri est un quartier formé à 83 % de *hawš*, maison collective avec toilette commune ouvrant sur une cour intérieure à ciel ouvert. Alors que 29 % des enquêtés occupent à peine deux pièces, 42 % n'en disposent que d'une seule. Le taux d'occupation y est de 4,57 personnes pour une superficie moyenne de 14 m². Si ces données quantitatives suffisent à rendre la marginalité qui est celle des habitants d'el-Ĥamri, elles ne disent pas l'insalubrité et le délabrement des constructions leur servant d'abri, qui en accentuent dramatiquement l'ampleur. Faut-il s'étonner dès lors, qu'endurant une telle situation, ils tentent d'y échapper en n'excluant aucun recours même pas celui de la magie ? Tout se passe comme si,

(5) P. BOURDIEU, *Algérie 60*, Minuit, Paris, 1977, p. 67.

l'État ne consentant pas à y remédier, en désespoir de cause, ils se résignaient à l'usage d'expédients pour recouvrer une ultime possibilité d'intervention. Tous les moyens d'action officiels épuisés, de guerre lasse, ils ne leur restent plus qu'à s'en remettre aux faiseurs de miracles pour forcer le sort afin d'obtenir ce que l'institution leur refuse : le gîte ou vivre décentement. Ainsi un *ṭaleb* exerçant son office dans le quartier a confié recevoir régulièrement des visiteurs en quête de logement qui le sollicitent pour des actes propitiatoires au succès de leur entreprise.

Le sentiment d'exclusion économique et sociale que partagent les sujets questionnés contribue à une défiance radicale envers l'État rendu directement responsable de leur marginalisation (6). La suspicion dont il est l'objet englobe jusques et y compris les formes religieuses auxquelles il s'identifie pour asseoir son pouvoir sur la société.

Le rapport à l'islam officiel

Tout État poursuit la construction d'un ordre qui lui soit propre. Il s'ensuit qu'il tend à absorber sinon à contrôler toute forme autonome de vie collective, au besoin par la coercition. Le recours à la contrainte physique n'est jamais qu'un cas limite, car ordinairement, il privilégie l'usage de la « persuasion ». Aussi s'emploie-t-il à intervenir sur tous les terrains de l'idéologie, en affirmant sa présence partout où se réalise son inculcation. Si l'État s'attache autant aux formes d'action symbolique c'est qu'il vise la diffusion d'une vision du monde, donc de valeurs qui ont directement pour fonction d'obtenir l'adhésion active ou passive de la société à l'ordre auquel il se confond.

C'est cette même logique que l'on voit s'exercer en Algérie. En particulier, elle conduit le pouvoir établi à s'auto-proclamer détenteur unique du dogme islamique, et partant, son seul protecteur autorisé. En accaparant ainsi la religion, il s'agit, pour lui, de fixer un modèle religieux ordonné et unifié, au service du système socio-politique qu'il incarne. Voilà pourquoi il s'applique tant à réglementer le bien-croire en instituant jusqu'aux moyens de son contrôle par la mise en place d'un « Haut Conseil Islamique » et d'un « Ministère des Affaires Religieuses » (7). Le premier contribue plus spécifiquement à codifier le champ religieux en légiférant par *fatwa*. La deuxième vise plus spécialement à la formation du personnel chargé de relayer la religion officielle auprès de la population; en outre, il se consacre à la construction de mosquées dont l'architecture étudiée indique qu'elles doivent surtout attester de la prééminence de l'Islam étatique (8).

(6) L'indicateur le plus dramatique en est le taux de mortalité qui est à el-Hamri supérieur à celui du reste de la ville (13% contre 11%). Source : Office National des Statistiques d'Oran.

(7) Les enquêtés se représentent el-Hamri comme un quartier défavorisé, délaissé par l'intervention étatique. Dans une belle unanimité ils trouvent scandaleux l'aménagement d'un parc de jeux à son voisinage immédiat, estimant que les moyens financiers qu'il a mobilisés, investis, en vue de leur relogement auraient ainsi trouvé usage plus juste.

(8) Occupant des emplacements stratégiques, ces mosquées se distinguent par leur architecture délibérément imposante comme pour mieux symboliser la toute-puissance du pouvoir.

Comment la population d'el-Hamri perçoit-elle ces deux institutions? Quel crédit accorde-t-elle au rôle qui leur est dévolu?

Sur l'ensemble des sujets à qui ces questions ont été posées, 63% ont affirmé, tout simplement, cultiver une totale indifférence à l'égard de ces deux organes de gestion étatique de la religion, et de ce fait, ont jugé qu'en débattre est non seulement inopportun mais non pertinent. 37% y ont consenti mais uniquement pour mettre en cause le bien-fondé de leur existence. Une raison générale fut invoquée : leur instrumentalisation au service de l'ordre politique dominant. Deux témoignages en précisent l'argumentation :

« *Le Haut Conseil Islamique fait de la politique et non de la religion* ».

« *Le rôle du Ministère des Affaires Religieuses est de rédiger des sermons sur injonction du gouvernement* ».

Tenu comme perverti par son usage étatique, l'islam officiel est d'emblée mis hors jeu par les locuteurs. Les deux sortes d'attitude relevées au cours de l'enquête tendent à le confirmer : d'une part, refus d'allégeance aux institutions religieuses contrôlées par le pouvoir, de l'autre, subversion du discours islamique qu'il propose et impose à la société par leur canal.

La première de ces réactions s'exprime par le désaccord très net manifesté par 71% des enquêtés portant sur l'implication directe de l'État dans la nomination des imams et l'édification des mosquées. Au principe de ce rejet apparaît le refus de se laisser déposséder de sa religion, bien inaliénable entre tous, que l'État tente pourtant d'aliéner. Ainsi se comprend la référence répétée à la période coloniale posée comme contexte comparatif. À l'époque, rappellent les locuteurs, face au pouvoir étranger impie, l'islam n'a bénéficié d'autre protection que de celle du peuple qui n'avait d'autre moyen que sa foi. La preuve est ainsi faite qu'il n'a besoin de tutelle ni de secours extérieur pour pratiquer sa religion.

La deuxième réaction significative du rejet des institutions religieuses étatiques et des normes qu'elles établissent s'illustrent par deux exemples.

Le hasard a voulu que l'enquête se déroule alors que l'État entreprenait de persuader la population de renoncer à l'immolation rituelle du mouton, l'Aïd el-Adha étant tout proche. La sécheresse qui sévissait alors, avait décimé une part importante du cheptel ovin et l'incitation à déroger à cette prescription canonique avait pour but d'aider à son renouvellement. Pour susciter l'adhésion populaire, l'appareil religieux fut mis à contribution. Son intervention consista à rédiger une *fatwa* selon laquelle, le bien-être économique l'exigeant, se retenir de sacrifier le mouton n'entraînait aucune incompatibilité avec les principes islamiques bien compris.

On pouvait supposer que les premiers à souscrire à cet avis religieux autorisé seraient d'abord les plus démunis d'entre les croyants puisqu'il les dispensait de frais ruineux pour leur bourse, le prix d'acquisition du mouton dépassant largement le salaire moyen. 72% des sujets questionnés ont décidé cependant de passer outre, au risque de s'endetter. Pareille attitude peut être jugée plus que curieuse, irrationnelle. Elle ne l'est qu'en apparence car si l'État a sa propre logique, ceux sur qui elle cherche à s'exercer possèdent aussi la leur

propre. Elle consiste, comme ici, à opposer à toute règle officielle une règle parallèle, puisqu'aux yeux des enquêtés toute norme, surtout religieuse, émanant du pouvoir, est fatalement suspecte. En édicte-t-il une qu'aussitôt ils lui répondent par une autre, son exacte contraire, en vertu même de cette méfiance érigée en principe de conduite. Il a donc suffi qu'il recommande le non-sacrifice du mouton pour qu'ils décident d'y contrevenir, fût-ce à leurs dépens.

Par ailleurs, l'enquête a également coïncidé avec la campagne civique initiée par l'État, incitant à l'espacement des naissances, conçu comme le moyen de ralentir la croissance démographique rendue responsable des déboires économiques du pays. Du fait de la forte connotation religieuse qui s'attache à la procréation, des personnalités réputées faire autorité furent appelées à la rescousse. À l'aide de citations bien choisies et d'exemples édifiants puisés dans la tradition musulmane, leur intervention fut principalement destinée à fournir la caution de l'islam, indispensable à l'acceptation par la population du programme nataliste projeté.

Invités à formuler une opinion sur la limitation des naissances préconisée par l'État, c'est à l'unanimité que les enquêtés l'ont d'abord rejetée, traitant les tenants du pouvoir d'impies qui les poussent au péché. Dieu restant Maître des destins. Il est seul à décider du nombre d'enfants à procréer. Et c'est être mécréant que de prétendre s'y substituer. La position effectivement adoptée, cependant, est loin d'être aussi tranchée que le suggère l'argumentation ainsi développée. Pour être finalement nuancée, elle relève de ce que l'on pourrait appeler le compromis d'existence. Subvenant avec peine à l'entretien de leur nombreuse progéniture, d'expérience, ils savent bien que chaque nouveau-né, obligatoirement, apporte avec lui son lot supplémentaire de soucis. C'est pourquoi 55% d'entre-eux ont fini par confesser qu'à la réduction des naissances, ils ne pouvaient échapper, sous peine d'aggraver davantage leur sort. Seulement, tout en affirmant y être favorablement disposés, ils préféraient, quant à eux, en débattre le principe sur un terrain différent de celui choisi par les décideurs politiques et en des termes autres que les leurs. Autrement dit, réfutant la planification familiale dans sa justification officielle, ils diront consentir à son adoption, mais pour des raisons propres. L'argument décisif invoqué par les locuteurs consistera à rappeler que Dieu, dans sa grande sagesse, n'a recommandé la procréation que dans la mesure où les parents étaient assurés de pourvoir correctement aux besoins de leur progéniture, en disposant de ressources conséquentes. Or, en la circonstance, ont-ils fait remarquer, leurs conditions de vie étaient telles (revenus moins que modestes, manque dramatique d'espace vital) qu'à cette prescription divine, ils ne pouvaient se conformer. De ce point de vue seulement, ils ne risquaient guère d'enfreindre la religion si jamais ils décidaient d'espacer les naissances pour éviter les frustrations aux enfants qui viendraient à naître faute d'une fécondité maîtrisée.

Ainsi donc, deux tactiques utilisatrices de l'islam s'affrontent. Dans un cas – celui du pouvoir – le dogme musulman apparaît plutôt comme un moyen d'imposition idéologique au profit de l'ordre socio-politique dominant ; dans l'autre cas – celui des enquêtés – il se manifeste comme une religion d'accommo-

dation aux conditions d'existence, mais aussi et surtout de refus de la normalisation étatique. C'est cet usage conflictuel du religieux que l'islamisme est venu par la suite prendre en charge pour le subvertir au profit de son propre projet hégémonique.

L'enquête de 1990 : essai d'explication du succès islamiste à el-Ĥamri

Au-delà de la singularité de son cas, el-Ĥamri autorise quelques remarques de portée globale, tout particulièrement au regard du contexte nouveau dans lequel se joue aujourd'hui l'évolution de l'influence religieuse en Algérie.

Voici un quartier qui abritait des formes de vie religieuse non canoniques et où l'islamisme, pourtant partisan d'une forte régulation de l'orthodoxie et de l'orthopraxie, a réussi à provoquer l'adhésion massive des habitants à son discours. Comment dès lors expliquer sa diffusion à el-Ĥamri alors même qu'il prône un islam dont la rigidité doctrinale le maintient fort éloigné de la religion à laquelle adhère quotidiennement la population qui y réside.

Tenter une réponse exige d'emprunter ici une démarche interprétative macro-sociologique. Car si l'étude micro-sociologique permet de spécifier la signification immédiate des pratiques religieuses en les rapportant à leur contexte étroitement localisé, il n'en demeure pas moins vrai que ce contexte, à son tour, reste déterminé par la société globale qui lui impose sa présence et sa problématique. Sous ce rapport, il apparaît bien que ce sont les transformations liées à l'urbanisation qui définissent les caractères majeurs de l'Algérie contemporaine. En l'espace d'une génération – celle de l'indépendance – le peuplement des villes a été à ce point massif qu'aujourd'hui la population s'y regroupe majoritairement. Si bien que, présentement, c'est dans les cités urbaines que s'exprime la religiosité populaire de manière dominante. Autrement dit, de nos jours, l'islam populaire n'est plus rural mais urbain.

L'hypothèse retenue ici, suggère précisément que l'on ne peut comprendre les conditions qui ont rendu possible l'islamisme sans que soient identifiées les caractéristiques principales de ce nouvel islam populaire. C'est à cette tâche que s'est appliquée la deuxième enquête menée à el-Ĥamri à partir de 1990. La conjoncture politique ayant, depuis, évolué négativement, elle n'a pu se poursuivre. Aussi faut-il tenir les informations qui suivent comme des données en instance de confirmation.

Il faut retenir d'abord, qu'en dépit des pressions religieuses islamistes qui tentent de s'exercer dans le quartier, ses habitants, majoritairement néo-citadins continuent de s'exprimer religieusement par la reprise de croyances et pratiques liées aux influences subies antérieurement. Mais la reconduction de celles-ci s'inscrit dans un contexte nouveau qui affecte leur signification originelle et leur assigne une fonction nouvelle. Ainsi, le maraboutisme persiste bien comme une croyance à travers laquelle se manifeste l'adhésion à l'islam, mais les conduites qui lui sont rituellement associées, comme la fréquentation des sanctuaires et le culte des saints, périclitent.

Solidaire du mode sociétal rural, cette forme de sacralité qu'est le maraboutisme ne trouve plus en milieu urbain l'atmosphère indispensable à son entretien. Ne pouvant plus s'insérer dans un cadre coutumier général cohérent, elle a perdu en signification et importance en tant qu'instrument de service religieux traditionnel. Ainsi les trois *zāwiya*-s qui subsistent encore à el-Ḥamri, même si elles ont conservé cette même appellation, ne servent plus aux regroupements des adeptes de la confrérie à laquelle chacune est affiliée. Elles se sont converties en mosquées ordinaires fréquentées pour les seuls besoins des prières quotidiennes canoniquement prescrites.

Si le maraboutisme décline, au contraire, le pouvoir du sacré magique s'accroît. Cette emprise grandissante semble surtout répondre au besoin de son utilisation défensive contre la violence urbaine. Les difficultés d'adaptation à la vie urbaine cumulée à la dureté des conditions d'existence immédiate engendrent chez les néo-citadins un sentiment d'anomie qu'ils tentent de surmonter par des moyens puisés d'abord dans leur culture. Portée par une représentation magique de l'univers, celle-ci leur fournit la possibilité de recours à des actes symboliques et rites rassurants, et par là, accomplit pour eux une fonction sécurisante.

Expression du vécu quotidien, l'islam populaire urbain ne peut être séparé de l'interprétation que les populations nouvellement urbanisées se donnent de leurs conditions sociales qui sont celles de la subalternité. Démunis de pouvoir politique, de bien économique et de capital culturel, ils adhèrent à une religion dont le contenu politique est puissamment connoté. Sa forte charge critique à l'adresse de l'État et de ses institutions l'atteste.

Mais alors qu'auparavant, comme montré dans la première enquête, cette dimension protestataire anti-étatique trouvait à s'exprimer par des « manières de faire » discrètes et détournées, aujourd'hui elle est devenue manifeste, l'islamisme l'ayant reprise à son compte pour lui conférer une portée subversive radicale. C'est que le travail de conversion symbolique que celui-ci a effectué ne s'est pas cantonné au domaine strictement religieux, il a été total. Le courant islamiste, en effet, s'est développé comme une entreprise de rédemption collective incluant l'abolition de toutes les formes de marginalité, économique, politique, culturel. Autrement dit, le charisme du mouvement islamiste ne tient pas tant à son discours proprement religieux qu'à sa prise en charge des aspirations frustrées des nouvelles catégories sociales urbaines auxquelles il a promis un dédommagement de la subalternité.

Mais pour s'exercer, l'efficacité sociale utopique du message islamiste a bénéficié du support véhiculaire d'une sociabilité populaire florissante dont rend compte la prolifération des mosquées en milieu urbain. Les manifestations de piété collective dont elles sont les lieux ne s'expliquent pas seulement par une foi débordante puisque, canoniquement, seule la prière en commun du vendredi est obligatoire. En dehors de ce jour, les dévotions peuvent être accomplies à la maison. Pratiquée systématiquement, la célébration collective de la prière répond donc à une nécessité autre que purement religieuse. L'hypothèse la plus plausible est qu'elle traduit un besoin de sociabilité compensatoire, celui des populations néo-urbaines privées de leur encadrement

social antérieur. C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre la préférence accordée à l'accomplissement collectif de la prière. L'affirmation de sa foi en groupe constitue, pour elle, le moyen de se recréer un nouveau lien d'appartenance communautaire et de nouvelles solidarités.

Révéler par l'islamisme et amplifié par lui à des fins partisans, ce mouvement de recréation de la sociabilité populaire lui est antérieur puisqu'il est initialement lié au changement social général auquel l'urbanisation massive et désordonnée a soumis la vie quotidienne, les valeurs, la religion.

ANNEXE

Tableau I
Population enquêtée (1^{re} enquête)

Région d'origine	Nombre	%
Mostaganem	14	10,76
Mascara	15	11,53
Relizane	11	8,46
Tlemcen	8	6,15
Sud (Béchar, Aïn Séfra)	5	3,84
Etranger (Maroc)	2	1,53
el-Hamri	23	17,69
Oran (autres quartiers)	32	24,61

Tableau II
Ancienneté dans le quartier

Durée	Nombre	%
- 1 an	1	0,76
1-10 ans	12	9,23
11-20 ans	23	17,69
21-30 ans	36	27,69
31-40 ans	27	20,76
41-50 ans	10	7,69
50 ans et plus	21	16,15

BIBLIOGRAPHIE

- ARKOUN M., 1982, *L'islam, religion et société*. Ed. du Cerf, Paris.
- BALANDIER G., 1971, *Sens et puissance*. PUF, Paris.
- BOURDIEU P., 1977, *Algérie 60*. Ed. de Minuit, Paris.
- BURGAT F., 1988, *L'islamisme au Maghreb : la voix du Sud*. Karthala, Paris.
- CAILLOIS R., 1983, *L'homme et le sacré*. Gallimard, Paris.
- CHARNAY J.-P., 1977, *Sociologie religieuse de l'islam : mutations des sociétés musulmanes*. Sindbad, Paris.
- COULON C., 1983, *Les musulmans et le pouvoir en Afrique Noire*. Karthala, Paris.
- CRESM, 1980, *Le Maghreb musulman en 1979*.
- 1981, *Islam et politique au Maghreb*.
- DE CERTEAU M., 1980, *L'insertion du quotidien : art de faire*. 10-18, Paris.
- DESROCHE H., 1968, *Sociologie religieuse*, PUF, Paris.
- LIAUZU C. (dir.), 1985, *Enjeux urbains au Maghreb : crise, pouvoir et mouvements sociaux*, l'Harmattan, Paris.