



11 00000 NOVEMBRE 1990

RELIGION ET POLITIQUE

DANS

LE MONDE ISLAMIQUE

Dans le cadre du compromis traditionnel régissant les rapports entre religion et politique dans la plupart des pays musulmans, l'apparition - dès les années 30 - de mouvements islamistes qui voient dans l'islam avant tout une idéologie politique constitue une importante nouveauté. Préparant la prise du pouvoir par la mise en place de mouvements qui sont à la fois des confréries religieuses et des organisations socio-politiques, les islamistes sont devenus la principale force d'opposition dans les pays du Moyen-Orient avant de faire brutalement irruption sur la scène internationale, notamment avec la révolution iranienne. Quelles significations revêt cette montée en puissance ? Quels défis lancent-elles aux États du monde islamique ?

Après avoir analysé l'évolution de ces mouvements et montré que, face à eux, les États sont partagés entre répression et récupération, Olivier Roy souligne ici les limites et les ambiguïtés de cet Islam politique, avant de s'interroger sur la nature et la portée du nouvel internationalisme apparu en dehors des États musulmans et des grandes organisations internationales de l'islam, à la frange des populations musulmanes vivant en Occident où l'islam s'affirme comme un code permettant d'exprimer la révolte de populations se sentant en exclusion.¹

ISLAM ET POLITIQUE

C'est un truisme de dire qu'en Islam, il n'y aurait pas de différence entre la religion et la politique. Ce thème est admis aussi bien par les fondamentalistes islamiques que par certains auteurs occidentaux qui pensent que le compromis avec l'islam est difficile ou impossible². Et pourtant, toute l'histoire du monde musulman montre précisément que bien **peu de régimes ont eu un fondement religieux**.

Les princes autrefois, aujourd'hui les présidents ou les généraux, parviennent au pouvoir par des voies qui n'ont rien d'islamiques. Tous les régimes musulmans, passée la période du Prophète lui-même et de ses quatre successeurs immédiats, ont développé un droit d'Etat et des pratiques de pouvoir sans grand rapport avec l'islam. L'espace du politique a toujours été, et est encore aujourd'hui, largement laïc. Il faut préciser qu'il n'y a pas de clergé en islam sunnite (l'islam "orthodoxe" qui rassemble 85 % des fidèles). Les oulémas (les "docteurs de la loi") sont des diplômés des grandes écoles religieuses (les *madrasa*); ils constituent plus une corporation professionnelle, soucieuse de s'arroger le contrôle du droit personnel et de la censure des mœurs, qu'une entité à vocation politique. Jamais, jusqu'à l'Imam Khomeyni en Iran, les oulémas n'ont réclamé le pouvoir politique. Leur rapport avec le pouvoir en place est fondé sur un compromis et un contrat: les oulémas acceptent tout pouvoir de fait, si celui-ci s'engage à défendre l'islam, ce qui va de pair, bien sûr, avec le maintien des privilèges accordées aux oulémas. Or l'Etat a bien des moyens de contrôler le corps des oulémas, ne serait-ce que parce que, dans le monde sunnite, c'est lui qui amasse et redistribue l'impôt, y compris l'impôt islamique (*zakat*). En échange du maintien de leurs privilèges, les oulémas se contentent de légitimer un pouvoir politique, qui a, en général, les mains plutôt libres pour légiférer et imposer sa volonté.

Ce compromis traditionnel est largement dominant dans la plupart des pays musulmans d'aujourd'hui. En effet, mis à part une Turquie qui est laïque de par sa Constitution, et, à l'autre extrême, un Iran dont la Constitution suppose la création d'un Etat islamique, la plupart des Constitutions des pays musulmans instaurent un compromis: l'islam est religion officielle, ou religion du chef de l'Etat (même dans un pays "laïc" comme la Syrie), le droit personnel est plus (Maroc) ou moins (Tunisie) inspiré de la chariat, par contre l'ensemble des autres droits (pénal, public, commercial) et du système politique (successions des dirigeants, partis politiques) a peu à voir avec l'affirmation de l'islamité.

L'IDEOLOGISATION DE L'ISLAM

Ce qui est nouveau dans l'histoire du monde musulman, c'est l'apparition, à partir des années 30 de notre siècle, de mouvements politico-religieux qui sont, à leur manière, profondément modernes. L'Égyptien Hassan al Banna fonde en 1928 la confrérie des Frères musulmans (voir encadré sur les pères fondateurs). A l'autre extrémité du monde musulman, en Inde, Abou al Ala Maududi, crée, en 1941, le Jama'at Islami. Les deux mouvements introduisent une rupture par rapport au traditionalisme des oulémas. Nous appellerons islamistes ces mouvements qui voient dans l'islam avant tout une idéologie politique.

Pour eux, les sociétés musulmanes d'aujourd'hui n'ont plus rien d'islamiques, parce que les États qui les dirigent ne sont pas établis selon des principes islamiques. Le seul modèle de société islamique qu'ils reconnaissent est celui de l'époque du Prophète et de ses quatre successeurs: l'espace du religieux et celui du politique se recoupaient entièrement. Pour les islamistes, c'est la question de l'Etat qui est au coeur de la réflexion politique. Il ne suffit pas d'appliquer la loi musulmane, comme le pensent les oulémas fondamentalistes, il faut créer un système politique islamique. Les islamistes préparent donc la prise du pouvoir.

Mais les mouvements qu'ils mettent en place ne sont pas de simples partis politiques: il s'agit à la fois de confréries religieuses, dont chaque membre est appelé à retrouver l'islam authentique sous la direction spirituelle du "Guide" ou de "l'Amir", et d'organisations socio-politiques qui visent à mobiliser les différents secteurs de la société pour préparer leur arrivée au pouvoir soit par des élections, soit par d'autres moyens. Les mouvements islamistes empruntent donc aux mouvements progressistes des formes d'organisation modernes: syndicats professionnels, mouvements de jeunesse, branches féminines etc. Ils développent des clubs de sports, des bibliothèques, organisent débats conférences. Ce militantisme se double d'une action caritative: prêts sans intérêts, bourses,

dots pour les jeunes filles pauvres, transports pour les étudiants etc. Débutées dans l'Égypte des années 40, ces activités se développent parmi les Chi'ites du Liban, en Turquie sous l'impulsion du parti Refah, en Algérie pendant la brève période d'officialisation du FIS (Front islamique du salut) (1988-1991) etc.

Dans le monde chi'ite, au contraire du monde sunnite, cette mobilisation (qui se développe à la fin des années 60 se fait non pas à partir d'organisations directement politiques, mais sous l'impulsion du clergé lui-même, ce qui relève de la spécificité du monde chi'ite (voir encadré sur le chiisme et la révolution iranienne). Parmi les théoriciens, on note le laïc Ali Chariati, qui développe une vision tiers-mondiste et révolutionnaire du chi'isme, équivalent islamique d'une certaine théologie de la libération, et les ayatollahs Khomeyni et Baqer al Sadr (un Irakien), qui, eux, partent d'une vision plus classique de l'islam pour déboucher sur une véritable construction révolutionnaire.

LA CONTESTATION ISLAMIQUE

Les mouvements islamistes deviennent, dans les années 70, la principale force d'opposition dans les pays du Moyen-Orient. Cette montée en puissance s'explique par plusieurs facteurs. Tout d'abord les régimes issus de la période post-coloniale, et dont l'idéologie était nationaliste et socialisante connaissent l'usure du pouvoir (le nassérisme en Égypte, le FLN en Algérie, mais aussi, dans une moindre mesure, le kémalisme en Turquie). Ensuite, la défaite arabe de 1967 face à Israël a créé un traumatisme et pousse à la recherche de nouvelles valeurs. Enfin une évolution socio-économique bouleverse en peu de temps la société traditionnelle: urbanisation rapide, scolarisation de masse, entrée des femmes dans la vie active etc.³ Les élites islamistes sont des produits de cette modernisation. Les cadres sont de jeunes urbains diplômés (la plupart du temps venus de facultés scientifiques); s'ils sont issus de familles traditionalistes, ils n'en ont pas moins une culture moderne. On retrouve ainsi dans les gouvernements iraniens d'après la révolution une majorité de jeunes nés après 1945, diplômés, ayant souvent fait des études à l'étranger (comme l'inamovible ministre des Affaires étrangères, Ali Akbar Velayati, docteur en médecine, ayant suivi une formation aux États-Unis).

Mais les nouvelles élites potentielles, issues de cette évolution, ne trouvent pas d'espace de promotion sociale: le pouvoir est tenu par des bureaucraties corrompues et clientélistes. Ils se politisent donc en dehors des idéologies officielles.

En même temps, une nouvelle catégorie de classes populaires apparaît: les urbanisés récents, qui vivent d'expédients dans d'immenses banlieues mal urbanisées. Ils constituent la masse de manoeuvre des militants islamistes. Le choc pétrolier de 1973 entraîne un développement économique, avec son corrolaire de spéculation et d'exode rural, mais le contre-choc des années 80 oblige les États à mettre fin à l'expansion du secteur public, ce qui met sur le marché une masse considérable de chômeurs diplômés ou non, et à réduire ses subventions pour les produits de première nécessité, ce qui déclenche, au Maroc, en Égypte et en Algérie (1988) des "émeutes du pain".

A ces données sociales et économiques s'ajoutent une dimension culturelle. Ce n'est pas tant l'occidentalisation des classes supérieures qui choque la population (car elle est acquise depuis le début du siècle), mais plutôt la pénétration de la "culture" occidentale dans la société traditionnelle: le tourisme de masse venu d'Europe, la télévision, la publicité, la mixité dans l'école, tout cela choque et fascine à la fois une jeunesse venue de milieux traditionnels mais qui n'a pas les moyens de s'offrir ce monde un peu factice.

Enfin, une dernière dimension explique la violence des mouvements islamistes: c'est leur coloration et anti-impérialiste, qui n'a jamais disparu des révoltes populaires mais qui n'est plus exprimée par des mouvements de gauche marginalisés et discrédités. Ceux qui manifestaient dans les années 60 sous le drapeau rouge contre les ambassades et les banques occidentales, le font en 1980 sous le drapeau vert de l'islam.

LE DETONNATEUR IRANIEN

Le coup d'envoi à l'irruption des mouvements islamistes sur la scène internationale est donné par la révolution islamique d'Iran en février 1979. Pour la première fois, une véritable révolution populaire

menée au nom de l'islam met fin à un régime qui était un pilier de l'influence occidentale, et en particulier américaine, dans la région.

La révolution islamique d'Iran a eu un impact considérable, mais qui est resté surtout émotionnel, sans que ne s'ensuive une mobilisation politique derrière cette révolution. Le schéma de la révolution bolchévique de 1917, où le monde entier a vu une floraison de partis communistes se définissant par leur allégeance à la "patrie du socialisme", ne s'est pas reproduit. C'est uniquement parmi les communautés chi'ites du Moyen-Orient que des groupes conséquents vont s'identifier à la révolution islamique d'Iran: Amal islamique puis le Hezboullah au Liban, le Conseil de la Révolution islamique en Irak, les partis "Nasr" puis "Wahdat" en Afghanistan.

LA CONTESTATION ISLAMIQUE EN EGYPTTE

Dans le monde sunnite, la radicalisation suit sa logique propre, sans référence spécifique à l'Iran. C'est l'Egypte qui connaît le plus grand mouvement de contestation islamique, dans le cadre d'une palette très large de mouvements divers. Les Frères musulmans, très implantés dans la société urbaine et les classes moyennes, s'efforcent de participer à la vie politique légale: ils développent leur pénétration de la "société civile", en prenant la direction des syndicats d'avocats, de médecins et de journalistes, ils présentent des candidats aux élections de 1987 sous d'autres étiquettes. Mais cette volonté d'intégration dans le jeu politique se heurte à une répression feutrée: le gouvernement égyptien s'efforce de marginaliser les Frères musulmans, en leur interdisant toute activité politique sous leur propre bannière, s'efforçant même de les criminaliser, en les accusant d'avoir partie liée avec des mouvements beaucoup plus extrémistes.

En effet l'Egypte voit se développer un radicalisme orienté d'emblée vers le terrorisme. Les trois principaux groupes égyptiens radicaux sont le *Takfir wal Hijra*, les *Gama'at islamiyya* et le *Djihad islamique*. Le nom du groupe *Takfir wal Hijra* ("anathème et retraite") semble lui avoir été donné de l'extérieur, lui-même se qualifiant de "*Jama'at al Muslimin*" (société des musulmans): il a été dirigé par Shukri Ahmed Mustafa (né en 1942 et exécuté en 1978). Sous le nom de *Djihad islamique*, un certain nombre de groupes apparaissent vers la même époque, dont le plus important est celui dirigé par Mohammad Abdel Salem Farrag, l'auteur du livre "*L'Obligation absente*", qui déclare le djihad contre les autorités du pays. Une fraction de ce groupe, menée par un officier, Khalil Islambouli, assassine le Président Sadate en octobre 1981 ⁴. Depuis, l'Égypte connaît une situation de guerre civile larvée: les *Gama'at islamiyya* mènent une guerre de guérilla contre les représentations de l'autorité dans le sud du pays, tandis que le *Djihad* et d'autres groupes multiplient dans le nord les attentats contre les officiels et n'hésitent pas à s'attaquer aux touristes.

POLARISATION ENTRE RADICAUX ET MODERES

Dans le reste du Moyen-Orient, on retrouve la même polarisation entre groupes radicaux qui passent à l'action armée et mouvements modérés, en général liés aux Frères musulmans, qui s'efforcent d'agir dans un cadre légal. La seule branche des Frères musulmans qui se lance dans l'action violente est celle de Syrie: il ne s'agit pas de l'expression d'un radicalisme idéologique, mais de l'incompatibilité totale entre la Confrérie, populaire parmi la bourgeoisie sunnite des grandes villes, et le régime, basé presque exclusivement sur la minorité religieuse des Alaouïtes. Il s'agit d'un conflit communautaire autant qu'idéologique. Les islamistes sont écrasés militairement en 1982 (destruction du centre-ville de Hama). C'est également le cas en Libye où le colonel Khadhafi, pourchasse avec constance les Frères musulmans. Dans les pays à forte population chi'ite (comme le Liban et l'Irak), l'islamisme reste un phénomène avant tout chi'ite, permettant à une communauté méprisée de s'affirmer sur la scène politique.

Mais, à part ces exemples de passage à la violence, la plupart des mouvements islamistes sunnites s'efforcent de **participer au pouvoir**, en cherchant des alliances. Au Yémen et au Soudan, les islamistes se transforment en parti du pouvoir: le Front National Islamique de Hassan Tourabi s'empare du pouvoir au Soudan en 1989 à la suite d'un banal coup d'Etat militaire. Au Yémen le parti Islah participe à une coalition gouvernementale qui écrase en 1994 la rébellion sécessionniste du Sud. Au Koweït et en Jordanie, les Frères musulmans participent aux élections, où ils obtiennent une fraction importante de sièges.

En Palestine, le mouvement Hamas, apparu assez tardivement (1988), démarre grâce à la bienveillance des autorités israéliennes, pas fâchées de voir apparaître un rival à l'OLP. Mais s'il se cantonne au début à une critique religieuse de l'OLP, il passe rapidement à une surenchère nationaliste. En Arabie saoudite, les Frères musulmans ne sont pas autorisés, mais un mouvement de contestation islamiste, "le Comité pour les Droits légitimes" (sous-entendus ceux prévus par la chariat), mène une campagne d'opinion contre la monarchie.

Au Pakistan, le *Jama'at islami* mène, dans un cadre légal, une politique d'entrisme dans la haute fonction publique et l'armée. Si ses scores aux élections restent faibles (moins de 5 %), son influence politique est considérable.

En Turquie, on a une configuration différente. Les islamistes ont créé un parti politique légaliste et parlementariste, le Refah, qui obtient des scores allant de 12 à 20 % des voix: il s'empare en particulier des grandes municipalités en 1994.

Dans le **Maghreb**, le mouvement islamiste est apparu plus tardivement qu'au Moyen-Orient, c'est-à-dire dans les années 80. Les Frères musulmans ont influencé le mouvement tunisien de la Tendance islamique (dirigé par A. Ghannouchi) et le Hamas algérien (Cheykh Nahna), tous les deux modérés et exprimant le point de vue des élites islamiques urbaines. Le FIS, très récent (1988), a été au début soutenu par l'Arabie saoudite: populiste et activiste, il incarne un radicalisme plus proprement algérien. Quant au GIA (Groupe islamique armé), il reprend la violence et le radicalisme des groupes extrémistes égyptiens.

Ce panorama montre bien la diversité des pratiques des mouvements islamistes, même si la matrice idéologique est la même. **Les modérés**, dans la mouvance d'Al Banna et de Maududi, ne prônent le recours à la violence qu'en cas de répression. Ils sont plutôt enclins à faire du *lobbying* et à monter des campagnes d'opinion pour faire avancer la cause de l'islam. Ils ne sont pas contre les élections, même s'ils refusent de faire du principe démocratique le fondement de la société. Lorsque le jeu politique est ouvert (Turquie, Jordanie, Koweït et dans une moindre mesure Maroc), ils sont légalistes et parlementaristes.

Les radicaux (*Gama'at* égyptiens, *Djihad* de tous pays, GIA algérien) se réclament plutôt de la pensée de Sayyid Qotb, un frère musulman égyptien, exécuté par Nasser en 1966, qui a condamné de manière véhémente l'idée même de compromis avec les pouvoirs en place. Ils mettent en avant l'élimination des pouvoirs "impies" et la lutte armée. Jetant l'anathème (*takfir*) sur tous les musulmans qui ne pensent pas comme eux, ils ont tendance à se replier sur une structure de secte et de terrorisme, abandonnant l'action sociale propre aux Frères musulmans. Ces groupes sont efficaces dans leur violence, mais perdent leur popularité et leur enracinement dans des populations vite lassées de la violence.

LA REPONSE DES ÉTATS

Face à cette contestation islamiste, la plupart des États adoptent **une stratégie à deux volets: la répression et la récupération**. La répression vise d'abord les mouvements radicaux, mais elle peut s'étendre aussi aux mouvements modérés: c'est la politique dite "d'éradication" en Algérie, mais aussi en Tunisie; l'Égypte est dans cette ligne de refus de toute concession politique aux islamistes, comme la Libye, la Syrie et l'Irak. Cependant même les États "éradicateurs" font des concessions non pas aux islamistes, mais à l'islamisation. Depuis 1970 on assiste à une islamisation du droit, voire de la Constitution, sans que les régimes changent nécessairement de nature. Le code familial a été revu dans un sens "islamique" par le FLN alors au pouvoir en Algérie en 1984; la Constitution turque de 1983 rend l'enseignement religieux obligatoire; le Pakistan islamise son droit depuis 1979, sans que l'alternance politique remette ce fait en cause. En Égypte, le Président Sadate avait accepté une clause de la Constitution faisant de la chariat la source du droit, ce qui a entraîné depuis une multitude d'actions en justice pour faire appliquer la chariat à des cas particuliers.

En fait, les régimes qui ne sont pas islamiques s'efforcent de relancer le vieux compromis avec les oulémas traditionalistes, dont l'influence a été court-circuitée par les mouvements politiques islamistes. Mais ceux-ci ont leur exigence: la ré-islamisation du droit.

Les États s'efforcent de promouvoir un "islam officiel", censé être modéré et apolitique (le souhait des différents gouvernements français de susciter un "islam de la République" va dans le même sens). Mais le prix à payer, c'est la ré-islamisation de la société.

ENTRE ISLAMO-NATIONALISME ET NEO-FONDAMENTALISME ⁵

L'internationalisation de la révolution islamique a été un échec. La première tentative a été faite par la révolution islamique d'Iran, qui a lancé un appel au renversement des régimes "impies", dès l'attaque irakienne sur son sol en septembre 1980. Mais cette guerre a eu l'effet inverse: les opinions publiques arabes ont soutenu la cause irakienne, qui n'a rien d'islamiste. Même les grandes organisations islamistes sunnites, comme les Frères musulmans, se sont gardées de s'engager aux côtés de l'Iran. L'Iran n'a trouvé de soutien militant qu'auprès des minorités chi'ites dans le monde sunnite: en Afghanistan et au Liban, en particulier. Loin de combler **le fossé entre les Chi'ites et les Sunnites, la révolution islamique d'Iran l'a accentué**. Même les Chi'ites pro-iraniens, comme le parti afghan Wahdat ou le Hezbollah libanais, se sont gardés de s'identifier totalement à l'Iran. Ils ont trouvé dans le parrainage iranien et dans le slogan de la révolution islamique un moyen de s'imposer sur la scène politique de leurs propres pays, dont les chi'ites étaient traditionnellement écartés.

Du côté sunnite également, les grandes organisations islamistes n'ont pas réussi à mettre sur pied une véritable organisation internationale, même si leur influence idéologique et leur capacité à servir d'intermédiaires (pour le financement par exemple) a été remarquable. Les branches nationales des Frères musulmans se sont moulées dans le cadre de leurs pays respectifs, dont elles adoptent les intérêts stratégiques: ainsi les Frères musulmans koweïtiens ont condamné l'invasion irakienne, approuvée par contre par les Frères jordaniens.

Les réseaux internationaux islamistes promeuvent un certain modèle d'islam qui tend à pénétrer les mœurs et la société. Ce modèle se répand par des réseaux de financements, la mise en place d'institutions d'enseignement religieux, des réseaux de prédicateurs etc., mais **n'a pas donné naissance à une internationale islamiste** capable d'impulser et de coordonner la stratégie politique de ses membres.

Au contraire, la stratégie politique et les formes d'organisation et de mobilisation des organisations islamiques se font dans le cadre national. Il est clair aujourd'hui que les mouvements islamistes, quand ils cessent d'être groupusculaires pour se rapprocher du pouvoir, expriment avant tout un . Le mouvement palestinien Hamas attaque l'OLP non sur l'islam, mais sur le processus de paix qui trahirait, selon lui, la nation palestinienne. Le Hezbollah libanais est entré dans le jeu parlementaire et défend, contre Israël, son idée de la souveraineté libanaise plus que de la révolution islamique. Le FIS algérien est en fait un avatar du nationalisme algérien et reproche au FLN d'avoir trahi les idéaux de la guerre de libération nationale. Au Soudan, l'islam de Tourabi est autant un facteur de brutale intégration nationale, par l'islamisation forcée des populations du sud, qu'une véritable idéologie. En Iran, depuis longtemps, la révolution islamique a mis de côté ses ambitions d'exportation de la révolution en faveur d'une stratégie visant à s'imposer comme puissance régionale, quitte à s'allier à des "impies" (Arméniens, Russes) contre des "musulmans" (Turcs).

Mais cette inscription de l'islam politique dans un cadre national a laissé de côté tous les militants potentiels qui refusent ce cadre national. On assiste **aujourd'hui au développement de groupes nettement moins structurés** que les grands mouvements islamistes: ils rassemblent les "électrons libres" du monde musulman, des militants et des prédicateurs qui sont "internationalistes" dans la mesure où ils sont largement "déracinés", comme les anciens combattants de la guerre d'Afghanistan. Leur impact est donc avant tout dans l'émigration.

ISLAM ET POLITIQUE DANS L'EMIGRATION

Les populations immigrées **Erreur ! Source du renvoi introuvable.**, lorsqu'elles se mobilisent, le font dans le cadre de solidarités ethniques et nationales (parfois aussi villageoises ou familiales) du pays d'origine. Sensibles affectivement à l'imaginaire universaliste de l'oummah, elles se désintéressent de sa réalisation politique et se mobilisent peu. Des milieux plus éduqués, en particulier d'origine algérienne, peuvent se constituer en "en base arrière" du GIA ou du FIS, mais toujours dans la perspective du pays d'origine et non pour introduire le terrorisme en France: c'est le cas de la plupart des réseaux logistiques de soutien mis au jour, qui n'ont pratiquement rien à voir avec les réseaux véritablement terroristes agissant sur le territoire français. Ces derniers sont bien Français".

UN NOUVEL INTERNATIONALISME

On voit donc se développer, à la frange des populations musulmanes vivant en Occident, **un nouvel internationalisme** en dehors des États et des pays musulmans, mais aussi en dehors des grandes organisations internationales de l'islam (comme les Frères musulmans). Si l'on fait le bilan des mouvements actifs dans l'immigration musulmane en Europe, on constate qu'il s'agit plus de **réseaux** que de mouvements, mais qui sont **véritablement multinationaux** et s'établissent à partir de nouvelles générations de *born-again muslims*, déracinés, ayant la plupart du temps perdu la langue d'origine au profit du français ou de l'anglais. L'internationalisation est ici une conséquence de l'occidentalisation et non du maintien d'une identité musulmane venue des pays d'origine. L'occidentalisation a produit la déracination, mais n'a pas permis d'ancrer une nouvelle identité nationale, celle du pays d'accueil, dans toutes les catégories de musulmans. La révolte islamique attire les perdants de l'intégration plus que les traditionalistes.

On passe donc directement de la banlieue à l'oummah. Les réseaux qui ont produit l'attentat de Marrakech comptent aussi bien des Marocains que des Algériens d'origine. Les réseaux en cause dans l'attentat du *World Trade Center* rassemblent des Égyptiens, des Pakistanais, des Palestiniens, mais leur état-major est dans une banlieue du New-Jersey. Cette internationalisation est **en trompe l'oeil**: elle ressemble des déracinés, et même des doublements déracinés par rapport au pays d'origine et au pays d'accueil. L'oummah est fictive: elle repose sur la facilité des échanges et des communications, sur une internationalisation (en particulier par la langue, aujourd'hui l'anglais ou le français) qui est un produit de l'occidentalisation et non l'importation d'une solidarité antérieure.

ACCULTURATION ET NOUVELLE IDENTITE MUSULMANE

Ceci explique largement le peu d'impact de ces milieux activistes dans la population musulmane traditionaliste, attachée aux cultures d'origine.

Paradoxalement c'est l'acculturation entraînée par une politique d'intégration mal maîtrisée qui entraîne la naissance d'une nouvelle identité musulmane coupée de toute référence culturelle, linguistique ou nationale. Cette identité est vécue sur un mode ethnique à l'américaine: non pas translation d'une identité venue d'ailleurs mais expression dans la culture dominante d'une sous-culture née de l'exclusion sociale et qui se nourrit de mythes tiers-mondistes plus que proprement religieux.

La base de cette identité est fort peu religieuse au sens strict. La pratique réelle des militants impliqués dans les attentats est faible et récente.

ISLAM ET REVOLTE CONTRE L'EXCLUSION

Le vrai risque est moins l'islam comme religion que l'ethnisation d'un espace d'exclusion sociale où l'identité "musulmane" désignerait non pas une communauté religieuse, mais un rassemblement d'exclus, de gens qui se sentent exclus, et retrouvent une justification de leur exclusion dans cette image du musulman abstrait, nouveau, francophone, moderne, mais en guerre contre la société. Cette déchirure remonte à la guerre du Golfe et se nourrit de toute la problématique de l'exclusion.

L'islam devient alors non pas l'expression d'une religiosité ou d'une culture traditionnelle, mais **un code** permettant d'exprimer la révolte d'une population se sentant en exclusion, comme le montrent les différentes formes du mouvement *Black Muslims*. Ce faisant la radicalisation des milieux musulmans en pays occidentaux exprime moins le débordement des conflits du Moyen-Orient vers l'Ouest que l'expression d'un malaise désormais intérieur aux sociétés "occidentales".

Olivier Roy, CNRS, CERI

Bibliographie

- Olivier Roy *L'Afghanistan, Islam et modernité politique*, Le Seuil, Paris, 1985.
- *L'Échec de l'Islam politique*, Le Seuil, Paris, 1992.

- Bruno Étienne** *L'islamisme radical*, Hachette, Paris, 1987.
- Gilles Kepel** *Le Prophète et le Pharaon: aux sources des mouvements islamistes*, coll."L'Épreuve des faits", Seuil, Paris, 1993.
- *Les Banlieues de l'islam*, Le Seuil, Paris, 1987.
- Séverine Labat** *Les Islamistes algériens, Entre les urnes et le maquis*, Le Seuil, Paris, 1995.
- François Burgat** *Face à l'islamisme*, La Découverte, Paris, 1995.
- G.Michaud, (M. Seurat) et O. Carré** *Les Frères musulmans*, Gallimard, Paris, 1983.
- Yan Richard** *L'Islam chi'ite*, Fayard, Paris, 1991.
-

LES PERES FONDATEURS

Hassan al Banna

*L'association des **Frères musulmans** fut fondée en 1928 par Hassan al Banna (1906-1949), un instituteur égyptien. Son organisation est pyramidale : à sa tête, le Guide (murshid) est choisi par un conseil consultatif général (majlis al Shura), sorte de comité central du mouvement. Une fois élu, le Guide est quasiment inamovible. Il s'entoure d'un Bureau de l'Orientation (maktab al-irshad al'amm) et de comités spécialisés (culture, propagande, finances, etc.). La confrérie des Frères musulmans se veut internationale: elle a créé diverses sections nationales qui, en théorie, reconnaissent le Guide établi en Égypte. Chacune est dirigée par un "superviseur" (muraqib): les Frères musulmans syriens sont créés en 1944 sous la direction de Mustafa Al Siba'y, la section jordanienne suit en 1946. La section soudanaise, créée en 1954, se sépare ensuite et devient le Front Islamique National, qui devient autonome par rapport au Caire fondé en 1964 le Front de la charte Islamique, dont le secrétaire général est Hassan Tourabi, qui a étudié le droit en France.*

Hassan al Banna a été assassiné en 1949 par la police égyptienne. La confrérie, après avoir soutenu le coup d'État des officiers libres en 1951, est entrée en conflit ouvert avec Nasser, qui a fait arrêter et exécuter nombre de ses membres. Revenue au grand jour sous Sadate, la confrérie n'a jamais pu se faire reconnaître comme mouvement politique par l'État et se trouve aujourd'hui dans une opposition déclarée mais non armée au président Moubarak. Le Guide des Frères musulmans est depuis 1986, l'Égyptien Hamid Abou Al Nasr.

Abu al Ala Maududi

*Abu al Ala Maududi (1903-1979), né dans le sous-continent indien, et, comme Al Banna, dans une famille soufie très religieuse, s'est lui aussi efforcé de sortir du milieu strictement clérical. Il devient journaliste et essayiste et se lance dans l'action politique. Il introduit des concepts plus radicaux que ceux d'Al Banna, comme celui de "révolution islamique" ; il refuse de considérer les sociétés musulmanes contemporaines comme islamiques, car, pour lui, elles sont revenues à la djahiliya ("temps de l'ignorance" qui caractérise les sociétés pré-islamiques). Il définit explicitement **l'Islam comme une Idéologie politique**, dont la fonction est de penser de manière totalisante la société et l'homme. Maududi réfléchit sur une Constitution islamique, seule possibilité de réaliser un véritable État islamique. Il définit l'islam comme une troisième voie entre le capitalisme et le socialisme. Comme Al Banna, il considère que l'action islamiste doit s'adresser à tous les secteurs de la vie sociale et pas seulement s'intéresser au droit, à la théologie et à la dévotion.*

Sayyid Qotb

Un troisième penseur, lui aussi égyptien, a encore plus radicalisé la pensée islamiste. Sayyid Qotb, né en 1906 en Haute-Égypte, est, comme Al Banna, un diplômé des écoles normales d'instituteurs. Il a passé

deux ans aux États-Unis. Membre des Frères musulmans, il est emprisonné sous Nasser et pendu en 1966. Son oeuvre consiste en de petits livres, comme "Signes de piste" ou "A l'ombre du Coran", aujourd'hui traduits en de nombreuses langues et très lus. Qotb a développé l'idée de djahiliya jusqu'à ses conséquences extrêmes: le refus de tout compromis avec les pouvoirs en place, ainsi que la justification de la violence politique. Les Frères musulmans ont pris leurs distances par rapport à son radicalisme, mais il est *l'inspireur par excellence de tous les mouvements radicaux activistes* de l'islamisme contemporain.

Olivier Roy

LE CHIISME ET LA REVOLUTION IRANIENNE

Les Chi'ites constituent environ 10 % de la population musulmane du monde. ils sont concentrés en Iran, en Irak, au Liban et à Bahrayn, puis dans une moindre mesure au Pakistan et en Afghanistan. La spécificité chi'ite vient de l'existence d'un clergé qui est structuré, autonome et transnational. Le sommet de la hiérarchie est constitué par une douzaine de grands ayatollahs, dont deux ou trois "sources d'imitation", au sens où tout chi'ite doit suivre l'un d'entre eux. Ce haut clergé, basé en Irak, à Nadjaf et Kerbala, et dans une moindre mesure en Iran, à Qom, dominait des réseaux transnationaux (arabes, persans et turcs azéris) qui allaient du Liban au Pakistan. Khomeyni est devenu grand ayatollah en 1963, mais n'était pas à la tête de la hiérarchie (on y trouvait les grands ayatollahs Khou'yi, Golpayégani, Azari-Qomi et d'autres). Si le clergé était très politisé, la pensée chi'ite traditionnelle n'était guère radicale.

La majorité des grands ayatollahs, au moment de la révolution iranienne, sont restés réticents devant la politisation du chi'isme, mais l'imam Khomeyni, qui était un des leurs, a pu mobiliser les réseaux cléricaux en faveur de la révolution, quitte, par la suite, à marginaliser ses rivaux et collègues (comme les ayatollahs Shariat Madari et Khou'yi). L'imam Khomeyni a introduit une grande nouveauté dans la pensée chi'ite: le concept de "velayat i faqih", ou "gouvernement par le Docteur de la Loi", c'est-à-dire **l'idée que le pouvoir politique doit revenir au pouvoir religieux suprême**. Ce concept n'est pas dans la théologie chi'ite traditionnelle et a été récusé par la plupart des grands ayatollahs de son temps. Khomeyni s'est donc appuyé sur le moyen clergé (les Hojjat-ol Islam) et sur les militants révolutionnaires d'origine laïque pour faire adopter son point de vue. On a donc le paradoxe que la première formulation explicite du contrôle du politique par l'instance des religieux ait été imposée contre l'avis dominant du haut clergé. Même le cheykh Fadlallah, guide du Hezbollah libanais, et pourtant très lié à l'Iran, s'est opposé au concept, tout en reconnaissant la primauté politique de l'Imam Khomeyni.

Mais à la mort de Khomeyni, la question se posait des modalités du choix de son successeur. Le paradoxe est que ceux qui ont les compétences religieuses nécessaires pour être Guide sont opposés au concept même de "Guide" et veulent revenir à une séparation entre le clergé et l'appareil politique (tout en exigeant bien sûr un contrôle des lois par une instance religieuse), alors que ceux qui sont en faveur du concept de Guide, c'est-à-dire l'appareil issu de la révolution, ont le pouvoir politique mais n'ont pas les compétences religieuses. C'est donc une instance avant tout politique, l'appareil du régime, qui va oeuvrer pour mettre son candidat au poste de Guide. Il s'agit de Ali Khamene'i, Président de la République jusqu'à la mort de Khomeyni en juin 1989. Il est alors intronisé Guide de la Révolution, mais tous les efforts du régime pour le faire aussi désigner en 1995 comme grand ayatollah "source d'imitation" échouent devant l'opposition des grands ayatollahs et d'une bonne part du clergé.

On se trouve donc devant le paradoxe **d'une fusion entre le politique et la religion refusée par la masse du clergé**, conscient qu'une telle opération mettrait la religion en danger; car elle serait identifiée à un régime politique en perte de vitesse. On voit donc, sous nos yeux, la révolution islamique d'Iran réintroduire, à son corps défendant, une distinction entre religion et politique, par la dualité de deux catégories de dirigeants. Loin d'être l'expression du pouvoir cléricale, le régime de la République d'Iran a instauré un nouveau clivage entre le haut clergé, à l'écart de la politique, et les militants Islamistes, le plus souvent d'origine laïque.

Olivier Roy

¹. Tiré de **Cahiers Français**, (Publiés par **La Documentation Française**), N° 273, Oct.-Déc. 1995, p. 46-53 (Numéro spécial sur "*Religions et Sociétés*").

². Voir le pamphlet de Jean-Claude Barreau, *De l'islam en général et de la modernité en particulier*, Paris, Pré-aux-Clercs, 1991.

³. Sur les modifications démographiques et leurs conséquences sociales, on lira Philippe Fargues, in Gh. Salamé, *Démocratie sans démocrates*, Fayard, Paris, 1994.

⁴. Voir Gilles Kepel, *Le Prophète et le Pharaon*, Seuil, Paris, 1993

⁵. Sur une analyse générale, voir Olivier Roy, *L'échec de l'islam politique*, Le Seuil, Paris, 1992.