



n°97/03 Avril 1997

L'ISLAMISME EN FACE

par **François BURGAT**

**EDITIONS LA DECOUVERTE, TEXTES A L'APPUI,
SERIE ISLAM/SOCIETE, 1995, 255 PAGES**

PRESENTATION DE L'AUTEUR

Politologue et arabisant, François BURGAT est chercheur au CNRS (Institut de recherches et d'études sur le monde arabe et musulman d'Aix-en-Provence). Il se consacre depuis plusieurs années à l'analyse des mutations politiques du Maghreb et du monde arabe. Il a vécu sept ans en Algérie et cinq ans en Egypte. Il collabore à de nombreuses publications dont "Maghreb - Machreq".

Il est l'auteur du livre **L'islamisme au Maghreb La voix du Sud**, Karthala, 1988, 304 p., (réédition Payot 1995) qui a contribué à le faire connaître au grand public.

Cet ouvrage aura surtout permis de clarifier la terminologie tournant autour du mot "islam" dans les deux premiers chapitres ("*De la difficulté de nommer...*"), de préciser le pourquoi et le comment de la diffusion du phénomène islamiste (chapitres III à V) et enfin de dresser un tableau de l'islamisme sur l'ensemble du Maghreb (chapitres VI et VII) en citant les acteurs islamistes eux-mêmes avec qui il avait été en contact direct.

L'ouvrage qui nous intéresse ici fait suite au précédent en ce sens qu'il reprend la même problématique : "la situation de l'islamisme aujourd'hui" et "la difficulté de l'Occident à saisir les mutations de son environnement arabe", en élargissant sa recherche et son analyse au reste du monde arabe avec la prise en compte des réactions des lecteurs et plus particulièrement des lecteurs arabophones puisque ce livre a été traduit en langue arabe en 1992 (**Al Islam al Siyassi, Sawt al Genoub**¹) au Caire.

Après la parution de cet ouvrage, les médias français ont largement consulté et interviewé François BURGAT (Télévisions, "Le Monde", "L'Express", "La Croix"...), même si beaucoup ont qualifié ses positions de "provocantes" (cf. "La Croix" du 3-4 Septembre 1995).

LE LIVRE

INTRODUCTION Sur la méthode

L'auteur situe cette nouvelle recherche sur l'islamisme dans le prolongement de son premier livre (cf. ci-dessus) en tenant compte des apports et des critiques qui lui ont été formulés. Il cherche -sur le plan de la méthode- à expliquer comment sa conception de l'analyse le met directement en contact avec les personnes détentrices du discours islamiste (objet étudié) contrairement à une autre conception qui reste loin de cet objet étudié.

Cette méthode a l'avantage "*de recueillir bien davantage que le discours de l'acteur politique*" : ouverture à son environnement social et familial, à sa personnalité intellectuelle et physique, découvertes d'informations et "*d'angles d'observation*" de son objet d'étude permettant de "*multiplier les pistes d'interprétation*". (cf. p.11)

En ce qui concerne la réalité de l'islamisme, l'auteur s'oppose à certaines approches par des observateurs occidentaux qui, trop souvent, lui accordent trop d'importance par manque de référence au contexte historique, social, culturel, traditionnel, etc... de l'islam dont ils parlent, comme si l'islam était un tout.

Une autre approche de l'islam dont l'auteur cherche à se dégager est celle de sa représentation idéale, unique, "essentialiste" où le "réfèrent religieux" est "surinvesti". Il écrit d'ailleurs : "*Il est plus facile d'étudier un islam intemporel et intangible que les mille et une manières de s'y rattacher*" (p.16). Aussi l'auteur analysera-t-il les situations et les opinions des

¹Nous avons respecté ici la translittération de l'auteur (cf. page 9) même si elle manque de rigueur.

acteurs islamistes dans leurs situations particulières, ancrées dans une histoire nationale avec des paysages socio-économiques différents.

Néanmoins l'auteur mettra en évidence la possibilité d'établir "une grille "islamiste" de lecture du politique arabe contemporain", sans nier les différences ou les diversités : *"Dans des contextes humains et géographiques exceptionnellement diversifiés, une même dynamique historique est bel et bien perceptible : elle pousse une partie des acteurs politiques à réintroduire dans le système de représentations les référents de la culture religieuse anciennement dominante. D'Alger à Amman en passant par Le Caire, elle donne aux formations qui exploitent cette attente sociale une capacité de communication et de mobilisation supérieure aux autres. Sans préjuger de l'existence et de la force d'autres dynamiques de transformations, sans sous-estimer non plus les formidables différences qui séparent la pensée d'Ali Benhadj de celle d'Ibn Khaldoun ou d'Ibn Sina, sans méconnaître la distance qui sépare les collines d'Amman de celles d'Alger, Bugeaud de Bonaparte , la colonisation française du mandat britannique, le trône hachémite du Front de libération nationale et les Frères musulmans du Front islamique du salut, il existe dans l'émergence d'une catégorie de forces politiques des convergences suffisamment explicites pour que l'observateur académique soit fondé à les construire dans une grille "islamiste" de lecture du politique arabe contemporain."* (p.19-20)

L'auteur articulera son analyse en trois grandes parties.

1. LES ITINERAIRES D'UN MALENTENDU

Chapitre 1 : Les Arabes, des "fellaghas" aux "intégristes"

L'auteur voyage à travers les différents regards occidentaux contemporains sur le monde arabe sans concession pour leurs aveuglements, la perception manichéiste de certains personnages (ceux qui sont appréciés : "sympathiques" et "modernisateurs" et ceux qui le sont moins : "les vilains barbus") la médiatisation "pathologique" de l'islam d'opposition à un régime particulier pour mettre en évidence *"cette difficulté du "Nord" à mesurer les changements de son environnement arabe"* et dont la cause serait *"le fait qu'un profond "différentiel de connaissance" affecte tous les niveaux de la relation entre le nord et le sud de la Méditerranée et non l'un d'entre eux seulement."* (p.34)

Dans un second temps, l'auteur insiste sur la diversité des mouvements islamistes contemporains en fonction des contextes sociaux, politiques, économiques de chaque situation particulière. D'ailleurs, il va même plus loin en écrivant : *"Dans la réalité, ce sont donc les individualités islamistes qui "font" l'islamisme, bien davantage que l'inverse. Bien plus que les slogans qui lui servent aujourd'hui d'emblème, c'est donc son substrat humain qui conditionne ses modes d'expression politique. Or ce substrat humain est extrêmement **diversifié**."* (p.36)

L'auteur précisera aussi que si les différentes lectures de la réalité islamiste sont intéressantes, elles ne doivent pas être exclusives. Ainsi la lecture économiste largement répandue qui fait de la pauvreté la cause de l'islamisme - même si le facteur économique a une influence

certaine - est erronée : les professions libérales sont largement représentées dans la mouvance islamiste égyptienne ou jordanienne par exemple.

Chapitre 2 : Du nationalisme à l'islamisme

L'auteur présente l'itinéraire de trois personnalités de l'islamisme contemporain, après avoir eu des entretiens directs avec chacun d'eux.

Tareq al-Bishri² est un historien égyptien, formé dans le contexte de la lutte pour l'indépendance nationale et du nationalisme arabe. La défaite de 1967 aura une importance considérable sur l'évolution de sa pensée : *"C'est elle (la défaite) qui nous a imposé de reconsidérer tous les fondements de notre système de pensée, tous nos présupposés. Après cette catastrophe, tout était à revoir. Au nombre des questions essentielles dont la relecture vint à l'ordre du jour se trouvait celle de la place de la religion en tant qu'élément central du système social, de son développement et de sa cohésion interne. J'ai lentement acquis la conviction que le mouvement islamiste prolongeait en fait, sur le terrain civilisationnel, le mouvement indépendantiste politique et économique."* (p. 45-46)

Et peu à peu des conclusions s'imposent à lui : *"... je me suis donc mis à reconsidérer le vocabulaire du discours politique et celui de la pensée elle-même dans son intervention sur le réel. Je me suis mis à reconsidérer la relation de la pensée religieuse avec la réalité. J'ai trouvé qu'il y avait là un lien avec la question de l'appartenance nationale et que celle-ci, pour une large part, avait quelque chose à voir avec la pensée religieuse musulmane à laquelle elle était associée....J'ai réalisé que le ciment de ces différentes entités qui composent le tissu institutionnel de la société, c'était la pensée religieuse."* (p.46-47)

Ainsi cela *"rendait possible l'appartenance de l'individu aux microsociétés primaires dans le cadre desquelles il vivait, tout en l'inscrivant dans une série d'appartenances de plus en plus larges. Lorsque l'on a frappé l'appartenance religieuse, c'est ce réseau institutionnel que l'on a frappé. Au lieu de l'améliorer, on l'a anéanti.... Or je pense qu'il est très difficile de construire une société avec des individus isolés."* (p.47)

Sinon l'individu ne peut pas être en lien avec l'Etat et l'identité de la nation se disloque. *"Je puis dire que rien ne protège plus aujourd'hui l'arabité de l'Egyptien que l'islam."* (p.48)

Rached Ghannouchi est tunisien. Son itinéraire "du nationalisme arabe et nassérien à celui de l'islam" a été marqué par trois étapes importantes.

Une occidentalisation massive de la Tunisie, - politique menée par Bourguiba - avec, en contre-partie, une aliénation de toute une génération nourrie de culture arabo-musulmane.

Un temps d'exil en Egypte et en Syrie, où il se "frotte" aux nassériens et aux baassistes et où il commence à s'interroger sur le contenu du nationalisme arabe : *" A cette époque, à*

²Pour les noms arabes, nous avons préféré respecter la translittération de l'auteur, même si elle manque de rigueur.

l'intérieur du groupe des nassériens, certains ont commencé à douter des présupposés du nationalisme arabe, qu'ils accusaient d'avoir un contenu non arabe, de n'être arabe que formellement. Comme l'une des composantes du débat consistait à accuser le nationalisme arabe d'avoir un contenu occidental, non islamique, le fait de minimiser, de critiquer la civilisation occidentale faisait naturellement partie de l'argumentaire. C'est dans ce contexte que tous les écrits qui donnaient crédit à la position islamiste prenaient leur valeur : la civilisation islamique détenait les traitements des maladies dont souffrait la civilisation occidentale." (p.57)

Un voyage en Europe le préparera "à accepter la critique du nationalisme arabe comme étant plus occidental qu'islamique" et à lui ouvrir les yeux sur les réalités et les valeurs de l'Occident à travers les rencontres avec la jeunesse occidentale. A ce moment-là, une conviction s'impose : *"la conviction que je m'étais longtemps trompé et que des années d'enthousiasme et de combat avaient reposé sur une illusion"*, l'arabité en laquelle il croyait était en conflit avec l'islam et sa recherche d'une identité islamique prend corps : *"J'ai donc commencé à m'adonner au réapprentissage de la culture islamique, à lire et à faire l'inventaire des ouvrages produits par l'islam." (p.59)*

Adel Hussein est égyptien et est l'actuel secrétaire du Parti du Travail. Il a commencé par militer dans le parti "Jeune Egypte" créé par son frère Ahmed, puis il est passé membre du Parti Communiste. Son itinéraire est proche de celui de Tareq al-Bishri bien que ses langage, point de vue et perspectives soient plus idéologiques et politiques.

"Nasser mettait l'accent sur l'intégration et sur l'indépendance économique. Pas de doute, l'intégration économique c'est important, l'indépendance économique aussi, mais avant cela, l'indépendance culturelle est plus importante encore et c'est de là que nous devrions partir...Plus j'étudiais, plus je découvrais les sources de la culture islamique, et plus je réalisais que cela était vrai et que cela était une véritable force. J'ai donc commencé à influencer le mouvement nationaliste traditionnel en leur disant : vous ne pouvez pas être sérieusement nationalistes si vous n'êtes pas tout à fait ouverts à l'égard de l'islam. Car l'islam est l'identité même de cette nation. Donc, si vous êtes réellement pour l'identité de cette nation, si vous êtes réellement fiers de votre engagement national, vous ne pouvez pas le faire sérieusement si dans le même temps vous n'appréciez pas ce que représente l'islam : l'islam est le créateur de cette nation arabe, c'est un fait historique." (p.67)

Si Adel Hussein reste encore critique par rapport aux nassériens et aux Frères musulmans, il est ouvert à la différence : *"...nous ne sommes pas partisans d'un système de parti unique. Les gens doivent être différents : l'important est que, au-delà des ces différences, nous puissions avoir quelque chose en commun, et ce quelque chose, c'est l'islam." (p.68)*

Chapitre 3 : De la fracture laïque à la reconstruction identitaire

L'auteur explique comment la laïcité - valeur centrale de notre monde occidental - a une connotation si négative dans le monde arabe.

Dans ces pays, en effet, l'apparition de la laïcité est étroitement liée au colonialisme : *"Pour les islamistes qui la combattent, la laïcité n'a jamais été vécue en effet comme la garantie de droits ou de libertés nouvelles. Parce que son arrivée a coïncidé bien sûr avec le triomphe des armées de l'Occident. Mais tout autant parce que dans leur logique, parfois réductrice mais pas nécessairement infondée, elle a tout au plus servi à garantir les droits des étrangers qui l'ont importée, ou ceux des minorités non musulmanes, chrétiennes ou juives, sur lesquelles ces étrangers se sont souvent appuyés pour établir leur domination."* (p.70)

Ainsi la colonisation a complètement brisé les systèmes politique, juridique, institutionnel qui gouvernaient jusqu'alors la nation.

Cependant les élites nationalistes qui ont su tirer parti de la pensée politique occidentale vont réussir à obtenir leur liberté par l'indépendance. Mais "reste aux pouvoirs en place à acquérir l'indépendance économique et culturelle..."

L'indépendance économique sera marquée surtout par les "plans d'industrialisation" et par les nationalisations massives qui ont déjà révélé leurs limites.

C'est l'indépendance culturelle qui pose le problème le plus crucial. C'est là où "le choc colonial a été le plus traumatisant" : *"Scolarisation massive oblige, il va y avoir ainsi au Maghreb, vingt ans après les indépendances, dix fois plus de francophones pénétrés de philosophie occidentale que du temps de la colonisation."* (p.74)

Peu à peu, nous assistons à un effritement de ces régimes : la crédibilité vis à vis des titulaires du pouvoir ou de leurs opposants est de plus en plus faible et c'est dans "cette espèce de vide" que s'élève la voix des islamistes, ainsi *"la rhétorique islamiste, vierge de toute compromission avec le pouvoir, peut exploiter efficacement la dimension utopique inhérente au discours d'opposition."* (p.81) Leurs discours paraissent être les seuls aujourd'hui à être perçus comme étant "purs" de toute influence occidentale et colonisatrice en particulier : *"La spécificité du discours islamiste et une bonne partie de son efficacité viennent en revanche de son recours à un stock de référents perçus comme vierges de toute influence extérieure."* (p.78)

Chapitre 4 : D'un islamisme l'autre : l'islamisme entre réaction et action

L'auteur fait ressortir dans ce chapitre les limites du discours islamiste et l'usure qui commence à être perceptible surtout en Iran.

Cette usure cependant ne remet pas en cause la rupture opérée avec le modèle occidental, mais c'est au sein même du mouvement de réislamisation qu'existent les ambiguïtés, les divergences et les contradictions.

Au coeur du débat, le discours islamiste sur la *shari'a*. C'est là que se développent les principaux malentendus et que se manifeste "la dialectique de différenciation et de modernisation interne à la mouvance islamiste". Ainsi l'on trouvera *"à l'un des deux extrêmes possibles, une lecture très littéraliste qui donnera à la notion de shari'a un contenu extensif englobant*

*l'intégralité du **fiqh**, c'est à dire la traduction très détaillée des principes généraux opérée par des générations de juristes musulmans depuis des siècles. La différence entre **fiqh** et **shari'a**, la dimension immuable de l'une et l'adaptabilité de l'autre sont pourtant attestées avec constance par la tradition musulmane." (p.94) et "à l'opposé de la lecture littéraliste, on pourra donc voir dans la **shari'a** le sens minimal que lui donne le texte coranique d'une "voie" ou d'un état d'esprit qui doit imprégner le travail des législateurs humains." (p.95)*

*Comment alors adapter les normes islamiques à la réalité du XX^e siècle ? "Que les normes "islamiques" aient aujourd'hui besoin d'être "réhabilitées" atteste en effet qu'elles ont indiscutablement perdu le contact vital que tout système de normes doit entretenir avec la population qu'il prétend réguler. Leur "déficit d'historicité" fait ainsi que ces règles héritées d'un âge révolu sont tout aussi déconnectées des besoins de leurs destinataires que celles qu'elles prétendent remplacer" (p.96) Et c'est bien là que se situe le plus grand danger pour les différents mouvements islamistes. "La rhétorique islamiste, dans ce terroir idéologique, prend indiscutablement alors les traits d'un ethnocentrisme conquérant et satisfait qui n'a rien à envier à celui qu'il dénonce. Cet intégrisme là donne raison à ceux qui voudraient ne faire rimer "réislamisation" qu'avec réaction et régression. Et il constitue assurément le plus sérieux obstacle de la dynamique de renaissance civilisationnelle qu'il entend précisément promouvoir pour le monde musulman.(...) De fait, un tel "retour en arrière" ne pourrait s'opérer sans l'appui d'une logistique de type dictatorial. (...) A défaut de mesurer les ambiguïtés et les limites insurmontables d'une telle position, la composante "intégriste" du courant islamiste pourrait voir se tarir assez rapidement sa capacité de mobilisation. Dans cette hypothèse, mais dans cette hypothèse seulement, la poussée islamiste se trouverait alors cantonnée dans les limites de cette fonction **tribunicienne** qu'évoque Rémy Leveau³, et les bastions où les idéologies laïcistes, aujourd'hui à la recherche d'un second souffle, auraient une chance de reprendre l'initiative. Mais le repli figé sur le mimétisme réactionnaire de l'âge d'or islamique est loin d'être le seul devenir possible de la mouvance islamique." (p.97)*

Il ne faut pas oublier non plus que la rhétorique islamiste est appelée à évoluer et ainsi l'islamisme a "la capacité de s'articuler à terme aux valeurs de la "modernité", c'est à dire à ce noyau invariant des valeurs universelles." (p.100)

Dans une dernière partie, l'auteur présente un autre chemin qui peut conduire à l'islamisme : celui du soufisme et des confréries. "Le fait que le courant islamiste soit nourri très largement, jusqu'au Soudan, presque exclusivement ... d'anciens membres de confréries atteste en effet la vocation de celles-ci à alimenter d'autres formes de mobilisation." (p.105)

Ce n'est pas forcément une bonne alternative à un mauvais islam comme cela est souvent perçu. "L'histoire longue des confréries démontre enfin que leur première qualité politique est sans doute l'infinie capacité d'adaptation dont elles ont toujours fait preuve. La perspective de ralliements et d'alliances de toutes sortes doit donc demeurer présente et les analyses se garder de s'enfermer dans l'impasse d'un "bon islam" soufi qui viendrait, pour peu qu'on l'encourageât, "sauver" le monde arabe du "péril islamiste"." (p.106)

³Rémy Leveau, *Les trajectoires du politique*, 1988 et *Le Sabre et le Turban*, 1993.

2. LES ISLAMISTES ET LA VIOLENCE

Chapitre 5 : Violences révolutionnaires, violences privées

Cette deuxième partie est consacrée à l'histoire des mouvements islamistes en Egypte, en Algérie et à Gaza sous l'angle de la violence.

Dans ce chapitre introductif, l'auteur présente la violence islamiste comme résultante de la politique et de la répression des Etats - soit des pouvoirs en place -.

"Davantage que le produit de la rencontre d'une idéologie particulièrement totalitaire avec des candidats spécialement avides de pouvoir et dépourvus de scrupules, les violences révolutionnaires sont surtout le résultat relativement prévisible, sinon "naturel", des moeurs de l'environnement gouvernemental et international. Les méthodes des opposants politiques...sont pour une large part déterminées par celles des titulaires du pouvoir. (...)"

"Beaucoup plus souvent qu'on ne le croit, c'est l'Etat qui a donné l'exemple de la violence, lorsqu'il n'en a pas pris cyniquement l'initiative. L'examen attentif de la chronologie de la montée des violences "islamiques" montre que les régimes en mal d'assise populaire ont souvent compris l'intérêt de disposer d'un "épouvantail intégriste". Lorsque cet utile repoussoir tardait à apparaître, les manipulations destinées à le radicaliser n'ont pas fait défaut." (p.120)

*"Ainsi, "en terre arabe aujourd'hui, le premier enseignement qu'offre le décryptage de l'actualité politique est que, si réelle qu'elle puisse être, la "violence islamique" cache de plus en plus souvent une autre violence : celle de régimes qui, parce qu'ils refusent le verdict des urnes, choisissent pour survivre de réprimer leurs **challengers** et de leur fermer les portes de la scène politique légitime, les conduisant ainsi à recourir à cette "violence" dont ils sont supposés avoir le monopole." (p.123)*

Chapitre 6 : Egypte : l'islamisme contre les coptes ?

Les affrontements et les violences islamistes contre la communauté minoritaire copte existent. Mais la situation demande à être analysée au-delà de ce que nous en renvoient les médias car c'est certainement *"le registre le plus médiatisé mais aussi sans doute le plus "mal" médiatisé de ces violences "islamistes".*" (p.124)

Ces violences sont liées à un contexte culturel où existe "un système de vendetta" depuis très longtemps, à un contexte communautaire où les différentes communautés confessionnelles se replient sur elles-mêmes ce qui engendre des incompréhensions et une méconnaissance réciproque pouvant provoquer des fantasmes dans l'imaginaire collectif (cf. p. 126, les communautés chrétiennes qui entassent des armes dans leurs églises pour rétablir la chrétienté en Egypte).

Mais surtout la communauté chrétienne est perçue par les islamistes comme un obstacle à la restauration de l'islam. En effet, ces chrétiens ont "pactisé" avec l'Occident : *"Par touristes, industriels ou "missionnaires" interposés, leur relation avec l'Occident a été plus développée et semble souvent - jusqu'à nos jours - plus naturelle qu'elle ne l'est pour les musulmans. (...) La surreprésentation des chrétiens dans certains secteurs professionnels comme la médecine et la pharmacie où, dans les années cinquante, une écrasante majorité des diplômés (plus de 80%) étaient de confession chrétienne. (...) La diffusion de l'enseignement occidental par les missions et leurs écoles religieuses tendit à accroître l'écart culturel entre les communautés."* (p.128-129)

D'autre part, le pouvoir en place, au nom de l'unité nationale, est prêt à *"tirer profit du moindre incident inter-confessionnel pour légitimer son option répressive"* contre l'opposition islamiste : une protection de la minorité qui est, pour les islamistes, la preuve d'une alliance entre l'Etat et les coptes, donc avec l'Occident.

Pourtant, note François Burgat, il existe des contacts informels - parfois de manière officielle - entre des islamistes et des chrétiens. Contacts qui engagent l'avenir des deux communautés certes, mais surtout de celles qui sont minoritaires, les communautés chrétiennes : *"Leur avenir dépend sans doute de leur capacité à ne pas entrer dans le jeu pervers des régimes ou de l'environnement occidental, qui voudraient en faire des obstacles à la poussée islamiste. Elle dépend de leur capacité à maintenir les principes fondant leur légitimité politique dans le cadre des recompositions idéologique et politique qui s'opèrent aujourd'hui dans leur terroir d'origine."* (p.138)

Chapitre 7 : Egypte : la spirale de la violence

L'auteur reprend ici l'analyse faite au chapitre cinq en l'appliquant à la situation égyptienne à partir des années 1950. Il fait ressortir avec force la responsabilité du gouvernement dans la montée de la violence politique égyptienne, en soulignant les caractéristiques de sa démocratie.

"Le régime égyptien dispose donc pour jouer sa partition démocratique d'un registre étonnamment limité qui en réduit singulièrement la résonance. Il lui faut en effet conduire de pair deux démarches contradictoires : puiser dans la libéralisation politique un regain de légitimité, sans pour autant perdre le contrôle du rapport de force que cette ouverture risque précisément de redistribuer. Pour ce faire, il a donc entrepris tout d'abord de verrouiller l'accès du système à toutes les forces susceptibles - dans l'hypothèse où il devrait un jour fonctionner - d'en modifier l'équilibre à son détriment. C'est là une première caractéristique trop souvent oubliée de la démocratie égyptienne. Cet ostracisme concerne bien sûr la frange radicale du mouvement islamiste, mais tout autant sa vaste composante légaliste." (p.143)

Il souligne également son option répressive à partir de 1986 : *Les occurrences de violence ont généralement emprunté le scénario de campagnes d'arrestations parfois répressives, préventives plus souvent, violentes toujours, qui ont progressivement déclenché des ripostes à la mesure des dommages subis : l'analyse des meurtres de policiers qui se sont multipliés depuis*

1990 ne saurait donc être dissociée de celle de ces innombrables "arrestations" qui se sont terminées par le décès des prévenus." (p.151)

Il n'omet pas de signaler combien les représentations médiatiques ou officielles de la violence sont réductrices : *"Deux dangereux raccourcis affectent ainsi trop souvent la représentation officielle ou médiatique de la violence politique égyptienne : l'omission manifeste, d'abord, du rôle de la répression, l'occultation ensuite, voire la négation, de la dimension politique de la crise." (p.142)*

Chapitre 8 : Algérie : l'islamisme contre les intellectuels ?

L'auteur analyse ici la complexité des situations de violence : un "double terrorisme" entre les extrémistes religieux d'une part et les forces de répression de l'Etat d'autre part. *"La figure d'un "double terrorisme" à laquelle vont se rallier très progressivement les observateurs internationaux n'en conserve pas moins une dimension dangereusement opacifiante. S'ils appartiennent à n'en pas douter à la même famille, s'ils doivent être dénoncés avec la même fermeté, les "deux terrorismes" algériens n'en constituent pas moins en effet de bien étranges jumeaux. Le "terrorisme islamique" est né en effet de la dérive radicale (et, sous réserve d'enquêtes à venir, du possible dévoiement de certains de ses éléments) d'un puissant mouvement populaire sorti à deux reprises vainqueur des urnes et soumis pour cette raison à une formidable offensive répressive. Le terrorisme de l'aile radicale du pouvoir militaire algérien n'est en revanche que le terrain de repli, la solution de désespoir, la dernière carte d'un régime abandonné non seulement par son électorat naturel mais par des bataillons entiers de ses propres cadres." (p.166-167)*

Il souligne également l'extrême habileté du pouvoir officiel à manipuler l'ensemble des organismes de l'Etat (police, armée, presse, etc...) : *"A l'égard de l'opinion internationale, l'objectif du pouvoir était en effet de faire apparaître l'option éradicatrice comme la seule viable. Le verrouillage de la presse et le **lobbying** systématique et étonnamment efficace des milieux associatifs et des médias français ont vite réussi à perturber le flux normal d'informations sur la structure, la distribution et la logique de la violence. (...) Le FIS "s'en prend à la matière grise". Il "refuse l'intelligence" et la "culture". Il "interdit de penser". (...) Des manipulations en tout genre ont largement complété ensuite les effets attendus de cette première démarche. De multiples témoignages incitent à penser que les "islamistes déguisés en militaires" ont le plus souvent caché de simples... militaires en service commandé. (...) Interdisant toute annonce des pertes du pouvoir, l' "information" officielle s'est vite limitée à ne rendre compte que de violences civiles exclusivement attribuées aux islamistes." (p.169-170)*

De plus, en Europe et en France notamment, les médias avec quelques intellectuels français rendent compte des événements en mettant exclusivement l'accent sur les crimes des groupes islamistes armés, faisant l'impasse sur les violences commises par les appareils officiels de répression.

Chapitre 9 : Gaza : les islamistes "contre la paix"

Les accords de paix avec Israël ont-ils vraiment donné à la Palestine l'autonomie et l'indépendance qu'elle revendiquait depuis 1948 ? *"L'examen même superficiel des termes des volumineux accords d'Oslo et du Caire révèle très vite les limites des concessions faites par Israël : son armée ne se retire nullement de Gaza mais s'y redéploie. Tel Aviv ne concède aucun des attributs de la souveraineté, ni politique, ni militaire bien sûr, mais pas davantage économique ou même seulement administrative, et a fortiori de politique étrangère, des facilités élémentaires de communication avec le territoire égyptien voisin étant refusées."* (p.179)

Il apparaît que la domination israélienne demeure très forte : *"Les parcelles "autonomes" restent en fait, par Palestiniens interposés, sous la gestion la plus directe de la puissance israélienne, et truffées de colonies dont aucune promesse n'a remis en cause pour l'heure ni le maintien ni même le déploiement."* (p.179)

Dans cette situation, comment s'étonner de la détermination du Hamas à poursuivre ses revendications politiques s'appuyant sur des motivations religieuses, pour résister contre l'occupant ... revendications qui correspondent aux aspirations de nombreux Palestiniens aujourd'hui. *"Si l'on veut bien prendre en compte la violence tranquille que distille depuis près de trente ans la présence de l'armée d'occupation à chaque carrefour de Cisjordanie, l'irrésistible montée en puissance du principal mouvement prônant la "poursuite de la résistance contre l'occupant", c'est à dire le Hamas, mais également de deux mouvements de gauche dirigés de surcroît par des militants d'origine chrétienne, n'est guère surprenante."* (p.182)

3. L'ISLAMISME ET LA MODERNITE

Chapitre 10 : Allah ou le peuple ? Les islamistes et la démocratie

L'auteur commence par énoncer les trois arguments sur lesquels est fondée l'incompatibilité de l'islamisme et de la démocratie.

La pensée musulmane classique affirme - pour simplifier - que l'activité humaine est tout entière régie par la loi divine et qu'il n'existe pas de notion d'opposition politique mais celle de *shoura* (consultation) alors que l'Occident explique que la démocratie passe par la reconnaissance d'un espace politique à l'intérieur duquel la loi divine n'intervient pas et où l'individu est pleinement responsable. *"L'incompatibilité du noyau invariant de la doctrine (l' "islam") avec l'univers de la pensée démocratique est souvent considérée comme la cause structurelle première. Peut-on être réellement démocrate tout en étant véritablement musulman ?* (p.186)

Par suite un certain nombre d'islamistes refusent la terminologie même de démocratie et ses principes.

Et enfin, l'observation des pouvoirs islamistes en place (Iran, Soudan) renforce cette idée d'incompatibilité.

L'auteur insiste sur les circonstances de "l'irruption" du concept de démocratie en terre musulmane. *"Le monde arabe vit encore, dans une large mesure, dans une réaction à un modèle démocratique (qui a été) fortement associé aux puissances dominatrices qui l'ont inspiré" et que "l'usage de l'un et de l'autre de ces deux termes (islam et démocratie) relèvent encore trop lourdement du conflit culturel et politique de forces précises et partisans".* (p.192)

D'autre part la simple comparaison entre deux notions telles que "shoura" et "démocratie" ne prend pas en compte l'ensemble de la question car *"une comparaison mécaniste entre des concepts produits par des dynamiques et dans des environnements historiques entièrement différents n'a qu'une portée très relative."* (p.194) L'auteur analyse à ce propos les points de vue des différents courants islamistes.

Enfin il note que dans la pensée musulmane, il existe des sphères d'activité où l'autonomie de la volonté humaine a sa place, ainsi *"le principe incontesté assimilant islam et "souveraineté divine" peut donner lieu à une diversité de lectures."*

D'ailleurs *"de multiples tentatives récentes, même si elles ont "politiquement" échoué, ont attesté l'existence et la permanence des matériaux "islamiques" d'une reconnaissance d'un espace politique autonome."* (p.201) et cela ne remet pas en cause l'unicité du contenu de la révélation.

Les juristes musulmans ont une autonomie vis à vis de l'*ijtihad* et leur interprétation peut être soit restrictive soit large selon les contextes dans lesquels ils exercent : *"Et l'émergence de conduites "démocratiques" en terre arabe renvoie dès lors non point tant à un débat d'islamologie qu'à l'examen attentif des innombrables sollicitations trivialement politiques, économiques, éducatives, etc, auxquelles sont soumis les différents acteurs."* (p.203)

Il apparaît donc que cette notion "islam-démocratie" souvent présentée de façon simpliste et réductrice est au contraire porteuse de "questionnements multiples" : *"Une fois épuisée la problématique de la compatibilité des "essences" islamique et démocratique et l'inventaire des discours des acteurs, l'analyse doit inévitablement se concentrer sur les conditions sociopolitiques concrètes, variables dans le temps et l'espace, dans lesquelles évoluent ces acteurs. Il s'agit donc moins de savoir si l' "islam" est compatible avec la "démocratie", question à peu près complètement irréaliste, que de tenter de savoir si les sociétés arabes contemporaines - c'est à dire les différentes communautés de musulmans - , produits d'itinéraires historiques différenciés, ont atteint un seuil de développement politique tel que des conduites "pluralistes", respectueuses des différences individuelles ou collectives, puissent y voir le jour et s'y développer dans des proportions plus significatives que cela n'a été le cas depuis la sortie de la tempête coloniale."* (p.207)

L'avenir dépendra de la capacité des sociétés arabes à mener de front un processus de réislamisation avec une marche vers la démocratie, sans exclure l'un - par la répression aveugle -

au détriment des deux. *"Les deux processus majeurs à l'oeuvre aujourd'hui dans le monde arabe n'ont rien d'incompatible : d'un côté, la réconciliation du discours politique avec les catégories de la culture musulmane et, de l'autre, la lente et difficile émergence de conduites pluralistes et tolérantes convenant à l'univers de la démocratie. Les chances de voir émerger des conduites modernistes respectant les acquis de la pensée démocratique ne sont certes nullement garanties, mais nullement non plus condamnées par la poussée islamiste. (...) Parce qu'ils en sont l'une des composantes intrinsèques, la participation des islamistes apparaît au contraire comme la condition **sine qua non** d'une véritable transition démocratique : celle-ci perdrait toute signification en l'absence - et **a fortiori** "contre" - de toute une génération politique."* (p. 208-209)

Chapitre 11 : L'islamisme et les femmes

L'auteur inscrit *"la relation de l'islamisme à la "cause des femmes" dans une sphère particulièrement passionnelle"*. (p.210)

Cette sensibilité extrême est certainement liée à la surmédiation occidentale des femmes "victimes" de l'islamisation soit qu'elles portent le *hijab* (par choix ou par obligation), soit qu'elles militent pour la modernité et dans les mouvements féministes. Mais elle est due aussi à la place de la femme dans les sociétés méditerranéennes où elles semblent devoir "payer le prix" des tensions et des conflits sociaux engendrés par un processus de modernisation.

L'auteur distinguera trois groupes représentatifs de la population féminine : les "traditionnelles", peu scolarisées, peu touchées par les exigences de la réislamisation parce qu'elles sont restées dans les normes traditionnelles vestimentaires ou sociales (sorties, relation homme/femme, ...) et les "modernes", ayant eu accès au système éducatif et intériorisant certains aspects des comportements occidentaux. Celles-ci se répartissent en deux groupes : les "islamistes" et les "anti-islamistes".

Les "islamistes" - ignorées par les médias occidentaux qui parfois même les identifient à des "victimes" des islamistes - revendiquent le port du *hijab*, parfois même contre l'avis de leur milieu familial et pour elles *"l'adhésion à la cause islamiste fonctionne vraisemblablement pour une part comme n'importe quel autre mode profane de socialisation de la femme arabe moderne. Bien plus qu'il ne manifeste ou n'implique son enfermement, de plus en plus souvent, c'est ce voile qui lui permet de ... sortir, pas seulement pour aller écouter la **khotba** (sermon) de l'imam du vendredi, pratique traditionnellement masculine et largement banalisée aujourd'hui chez les **muhajabate** (celles qui portent le **hijab**) des villes. En affichant leur rejet des formes de socialisation (bars, discothèques, rencontres de rue) les plus déconsidérées, les **muhajabate** ne se coupent pas pour autant de l'espace public auquel elles veulent accéder, malgré les réticences de leur milieu familial. Car tel est bien le désir qu'exprime l'immense majorité d'entre elles, ni plus ni moins que leurs soeurs "émancipées"."* (p.215)

Les "anti-islamistes" - minoritaires mais soutenues aveuglément par les observateurs occidentaux - vivent comme une agression "à leur identité et à leur liberté les exigences éthiques et symboliques des forces islamistes".

En conclusion, *"la part respective des différents groupes - traditionalistes, modernistes islamistes et modernistes anti-islamistes -, qui varie sans doute sensiblement d'un pays à l'autre, reste à établir. (...) Mais la part des deux premiers groupes est globalement de très loin supérieure à celle du dernier. Une majorité de femmes, en terre arabe, semble donc aujourd'hui faire siennes, de gré plus souvent que de force, les exigences de l'appartenance islamiste."* (p.220)

Chapitre 12 : De la modernité importée à la modernité imposée

Dans ce dernier chapitre, l'auteur démontre que l'islamisme n'est pas foncièrement opposé à la modernité et donc à toutes les valeurs qu'elles recouvrent. Seulement *"le Sud n'écrit pas sa modernité avec la même terminologie historique et symbolique que nous. Le résultat en sera-t-il pour autant l'enterrement des valeurs de la modernité "occidentale" ? (...) Plus vraisemblablement, dans les anciens territoires de la colonisation européenne, s'écarter de cet Occident encore trop proche équivaut moins à le rejeter en bloc qu'à lui **redonner les attributs de l'altérité**, à se **différencier** de lui plus qu'à le renier ; à **rendre possible en fait la réappropriation de tout ou partie de son héritage plus qu'à s'en démarquer**. Les valeurs de la "modernité" sont sans doute moins répudiées par la poussée islamiste qu'entraînées dans le tourbillon de leur réécriture avec les catégories et la terminologie du système symbolique musulman. Plus qu'à la "résistance de la société traditionnelle à la modernisation", **la poussée islamiste participe à l'opposé d'un complexe processus de réconciliation qui contribue davantage à étendre le champ de cette modernisation qu'à en interrompre ou à en perturber la progression.**"* (p.228-229)

Malgré les efforts de l'*ijtihad* vers un processus de modernisation repris au XVIII^e siècle, les circonstances de l'irruption de la modernité en terre arabe, (...) le fait qu'elle ait été véhiculée par une culture étrangère, avec un matériau de la réforme préfabriqué à l'extérieur de son tissu islamique local l'a empêchée d'y prendre racine. (cf. p.230)

Cependant des signes d'appropriation de la modernité apparaissent à travers le tissu associatif islamiste : *"partout où le réseau associatif islamiste se développe aujourd'hui, des politiques socio-éducatives indubitablement porteuses de modernisation conquièrent des territoires où la modernisation "par le haut" n'avait jamais réussi à prendre pied. La réintroduction de certains des codes de la culture intuitive contribue donc à diffuser les conduites "modernisantes" que l'Etat n'était pas parvenu à faire naître et avait même discréditées."* (p.232) Modernité qui se démarque donc de la modernité occidentale.

Faut-il parler d'un échec de l'islam politique comme le préconise Olivier Roy⁴ ? L'auteur, s'il adhère à l'ensemble de ses thèses, n'aboutit pas à la même conclusion. Pour Olivier Roy, *"les*

⁴Olivier ROY, *L'échec de l'islam politique*, Le Seuil, Paris, 1992

islamistes auraient perdu d'avance, ils ont échoué avant même d'arriver au but. Ils n'inventeront aucune société nouvelle..." (p.239). Pour l'auteur, l'intégrisme est capable d'évoluer et a déjà commencé à le faire. "Au lieu d'un échec des islamistes, peut-être faudra-t-il dès lors accepter d'y voir un jour celui du regard extérieur qui n'a pas voulu envisager la possibilité de cette évolution quand il ne l'a pas combattue avec acharnement." (p.239)

Le fait que des rapprochements se fassent entre "islamistes" et "gauches nationalistes", conduisant à une reconnaissance mutuelle et à un réajustement des discours ouvre des horizons nouveaux pour l'avenir du sud de la Méditerranée.

CONCLUSION Un péril islamiste ?

L'auteur, même s'il confirme la thèse de Maxime Rodinson⁵ sur l'existence d'un "péril islamiste" au sud de la Méditerranée, parlera plutôt de défi à relever par les occidentaux.

La classe politique et intellectuelle occidentale et en particulier française devra admettre, tôt ou tard, qu'elle n'a plus le monopole du juste, du vrai, du légitime et accepter l'idée qu'elle pourrait avoir besoin de quelque chose qui viendrait de la culture non-occidentale. C'est un véritable défi culturel : s'ouvrir à l'idée qu'il puisse venir quelque chose de positif de l'extérieur pour apprendre à communiquer avec cette nouvelle génération politique qui émerge violemment dans le monde arabe : *"Ce livre entend conclure sur ce point que la dégradation des relations en Méditerranée est moins liée à la poussée oppositionnelle des élites islamistes qu'à l'incapacité structurelle de l'Occident à reconnaître la légitimité de cette génération politique."* (p.247)

REFLEXION PERSONNELLE CRITIQUE

Notre critique reprendra les grandes lignes de pensée de l'auteur (le malentendu, la violence et la modernité), mais sans respecter forcément la succession des chapitres.

1) Le malentendu :

La situation actuelle de séparation culturelle entre les deux rives de la Méditerranée mérite pour le moins le terme de malentendu. Il y a même souvent une méconnaissance et une *incompréhension* réciproque. Ce fossé culturel existe et on peut légitimement se demander s'il n'est pas en train de grandir. A l'heure du "village planétaire" et des antennes paraboliques, le fonctionnement médiatique lui-même semble contribuer encore à l'incompréhension. L'auteur a donc tout à fait raison de traiter du choix très sélectif des informations et des informateurs (Chap.1) dès lors qu'il s'agit par exemple du Maghreb. Choisir Khalida Messaoudi comme représentante de "la" femme algérienne, c'est déjà avoir fait un choix militant. Mais d'autre part, interroger à la va-vite des jeunes et des adolescents dans un quartier populaire d'Alger pour avoir

⁵Maxime RODINSON, "Luttes religieuses, luttes terrestres", in *Un péril islamiste ?*

d'autres sensibilités ne peut qu'occasionner de leur part des propos stéréotypés et donner lieu à une surenchère verbale... Tout cela ne donne pas les moyens d'une compréhension plus profonde des enjeux, ni même de la véritable signification (sociale, religieuse, politique) des différentes positions. Cette incompréhension traverse d'ailleurs en partie les sociétés sud-méditerranéennes elles-mêmes. Face à ce blocage, la démarche de l'auteur qui va à *la rencontre des acteurs islamistes* ouvre de nouveaux horizons. De même son analyse théorique du Chapitre 3, où il propose des phases historiques successives, donne des outils pour une meilleure compréhension. Il force toutefois un peu des traits de l'histoire à *venir* qu'il donne implicitement (les islamistes devraient normalement pouvoir prendre le pouvoir dans plusieurs pays), alors même que personne ne tient les clés de cet avenir !

2) La violence :

La violence est assurément un des traits caractéristiques de ce que l'Occident assimile aujourd'hui dans sa perception de l'islam (cf. attentats !). Or l'auteur démontre lentement que la violence islamiste n'est pas tant une violence première, qu'une réponse (parmi d'autres également existantes dans le panorama islamiste) à la situation extrêmement *répressive* de nombreux pays arabes et dont un martyrologe islamiste pourrait témoigner. L'éventail égyptien de l'islamisme semble être un bon reflet de cet islamisme divers, s'étendant de syndicats majoritaires dans d'importantes branches socioprofessionnelles jusqu'à des groupes terroristes. Cela aide à comprendre, mais ne justifie pas pour autant.

A ce sujet le Chapitre 9, consacré à Gaza, est trop court, c'est à dire un peu trop unilatéral en voulant quasiment exclusivement rendre compréhensible la logique islamiste radicale et opposée aux accords de paix.

L'exemple copte (Chap. 6) permet de se faire une idée sur la situation actuelle et future des minorités chrétiennes du Moyen-Orient et surtout montre leur *signification politique actuelle* dans le bras de fer que jouent certains Etats avec les islamistes.

Cependant à l'issue de ces diverses considérations sur l'islamisme et la violence reste la question : une sortie de la violence est-elle possible ? Cette question peut se poser sans qu'on lie intrinsèquement islamisme et violence, mais tout simplement en fonction de la situation policière actuelle de nombreux pays. Une telle culture de l'oppression, combinée dans quelques cas à des logiques communautaristes, auxquelles on peut raisonnablement ajouter des situations de légitimes clientélismes au lendemain d'accessions au pouvoir des islamistes, cela laisse-t-il *de la place pour des lendemains meilleurs* ?

3) La modernité :

Le chapitre 11 consacré aux femmes est excellent et démontre que la tendance actuelle ne s'oppose pas forcément "aux femmes", mais que dans de nouveaux cadres celles-ci peuvent très bien tirer leur épingle du nouveau jeu politique, voire même envisager de nouvelles possibilités d'accès à la modernité qui leur ont été jusqu'ici le plus souvent impossible (cf. aussi F. ADELKHAH, La révolution sous le voile, Kharthala, 1992).

Quant à la démocratie, F. BURGAT en précise bien les liens intimes avec l'intrusion coloniale. D'autre part les Etats policiers arabes représentent mal cette réalité, elle est donc facilement l'objet de dérision, puisque son contenu, si souvent adulé, reste très théorique. Par conséquent on peut s'entendre avec l'auteur sur l'espoir de types de gouvernement qui résolvent mieux les difficultés que ce n'est le cas en ce moment (cf. pp. 207 et 243). Alors à savoir s'il doit s'agir d'un régime reposant principalement sur l'individu (démocratie) ou davantage sur des institutions intermédiaires (cf. interview de Tareq el-Bishri, p. 47), ce débat est peut-être avant tout philosophique.

L'ouvrage de F. BURGAT nous semble donc bien documenté, argumenté, capable de convaincre sur sa thèse d'ensemble, et cela même si par moment on peut avoir l'impression qu'il cherche un peu trop systématiquement à être du "côté des islamistes". On se demande alors si l'explication ne frôle pas un peu la justification (cf. Gaza, chap. 9).

Dossier établi par deux étudiants du P.I.S.A.I. (PONTIFICIO ISTITUTO DI STUDI ARABI E D'ISLAMISTICA) Viale di Trastevere, 89 00153 ROMA Tel. (39-6) 588 26 76 Fax. (39-6) 588 25 95.