

François BURGAT (CNRS IREMAM)

Les mobilisations politiques à référent islamique

La politique dans le monde arabe, Elisabeth Picard (dir), Armand Colin 2006, p. 79-100

Ce chapitre traite de ce que le sens commun appelle généralement l'« islam politique » ou l'« islamisme », c'est-à-dire de l'utilisation en politique, dans les enceintes nationales arabes ou dans l'arène Nord/Sud, des ressources mobilisatrices de la religion et de la culture musulmane. Il propose d'abord une série d'hypothèses sur la matrice identitaire de ces ressources et les perceptions réciproques de ceux qui les emploient et de leurs interlocuteurs « laïques » (1) puis une chronologie raisonnée de la mobilisation islamiste (2). Il évoque ensuite l'assise sociale de la mobilisation les modes d'action de ses acteurs ou de leurs relations avec les dynamiques de libéralisation politique et de modernisation sociale (4)¹.

Tout au long de ce chapitre, nous proposons de distinguer de façon aussi systématique que possible deux processus et donc deux niveaux d'analyse : d'une part, les raisons pour lesquelles des acteurs politiques ont recours à un lexique ou un vocabulaire empruntés de façon privilégiée voire exclusive et ostentatoire à la culture musulmane; d'autre part, les usages extrêmement diversifiés que ces mêmes acteurs font de ce lexique sur la scène internationale

¹ Pour une argumentation plus explicite des hypothèses esquissées ici, nous renvoyons à *L'Islamisme au Maghreb : la voix du sud*, Paris, Karthala, 1988 ; Payot, 1995 ; *L'Islamisme en face*, Paris, La Découverte, 1995, 1996, 2002 ; *L'Islamisme à l'heure d'Al-Qaida*, Paris, La Découverte, 2005 ainsi qu'à *Modernizing Islam : Religion in the Public Sphere in Europe and the Middle East*, Esposito J., Burgat F., (dir) Londres, Hurst and Company, 2002.

ou dans les enceintes nationales, et les variables qui contribuent à affecter leurs choix.

Pour répondre au premier de nos deux questionnements, nous faisons primer la variable identitaire au service d'une matrice explicative unique : le retour du « parler musulman » serait le produit d'une affirmation réactive de sociétés ayant subi des formes d'acculturation liées à l'expansion coloniale occidentale. En réponse à la question de l'impact que produit l'usage du référentiel islamique sur ses adeptes, nous nous attachons en revanche à souligner que la plasticité du « parler » musulman autorise en réalité une grande variété d'« agir » et donc une multitude d'attitudes ou de comportements politiques. L'hypothèse que nous défendons ainsi est que la mobilisation islamiste procède moins de l'émergence, socialement territorialisée - d'une idéologie politique, qui conditionnerait ses adeptes à privilégier tel ou tel mode d'action, qu'elle n'est le résultat d'un processus complexe, largement trans-social, de reconnexion entre les marqueurs identitaires de la culture musulmane et l'entier terroir de production *des* idéologies politiques. Cette hypothèse nous conduit à invalider à terme la catégorie d'« islamisme » en tant qu'elle ne permet pas de rendre compte avec un degré satisfaisant de précision de la diversité des acteurs qu'elle prétend identifier. L'analyse des causalités et des manifestations de l'attachement à un commun lexique musulman doit donc aller de pair avec celle des causalités – le plus souvent profanes – qui expliquent les diverses formes d'utilisation de ce lexique et donc l'examen les diverses dynamiques étatiques, les différents mouvements sociaux ou les différentes mobilisations protestataires dont les islamistes sont les acteurs.

1. La matrice identitaire de l'islamisme.

Dans l'ensemble de nos travaux sur le Maghreb, le Proche Orient puis la Péninsule arabe (1988, 1995, 2005), nous nous sommes attaché à démontrer que la capacité mobilisatrice de la référence islamique tient moins à sa dimension *sacrée* qu'à sa dimension *endogène*.

1.1. Le droit de (re)« parler musulman »

Dans le contexte de l'expansion coloniale des 19^{ème} et 20^{ème} siècles, les catégories et les repères symboliques de la culture coloniale imposée se sont substitués aux expressions (institutionnelles et normatives, mais également esthétiques) de la culture (musulmane) locale. La culture « perdante » s'est trouvée ainsi progressivement marginalisée « indigénisée » ou « folklorisée », ses attributs symboliques, dépareillés, incapables de participer à la production de sens ou à l'expression des valeurs perçues comme universelles, ne contribuant plus qu'à souligner l'envahissante et humiliante centralité de la culture occidentale.

En cantonnant progressivement, comme en « terre chrétienne », les territoires d'expression de la culture religieuse à la sphère du statut personnel, l'importation de la sécularisation a consacré ainsi « en terre d'islam » un processus très différent. Dans le contexte européen en général, français en particulier, la laïcité a pu apparaître comme l'affranchissement du pouvoir religieux et le préalable d'une modernisation facilitant la co-existence d'appartenances potentiellement conflictuelles. Dans le monde musulman, importée par le colonisateur ou par des élites qui lui étaient associées, elle a pris souvent le sens du déni fait à la culture locale de son droit à satisfaire les besoins normatifs de la société en gérant la chose publique, ce privilège étant brutalement transféré (à grand renfort de copie ou d'importation de codes juridiques entiers) à une culture étrangère (voir le chapitre 5 par Bernard

Botiveau). La laïcité a fréquemment été perçue ainsi comme le « cheval de Troie » de la culture de l'occupant, l'instrument d'une rupture traumatisante entre la sphère publique et le système indigène de représentation, l'explicitation sur le terrain culturel des formes politiques et économiques les plus voyantes de la domination. Pour étayer sa critique de cette laïcité traumatisante, Aïmane Al-Dhawahiri, bien avant de devenir l'allié et l'idéologue d'Oussama Ben Laden, s'en prend très significativement, dès 1988, au texte des Constitutions égyptiennes de 1923 et de 1971 : pour lui, la référence musulmane a été exclue au profit d'un « droit positif » ou d'une « loi » (*qânûn*) dont la première caractéristique est à ses yeux son allogénéité au système incarné par la loi musulmane (*chari'a*). Là où l'objectif du législateur, chaque fois qu'il fait référence au « Droit » ou à la « Loi », est de signifier le recul de l'arbitraire, l'imaginaire politique d'Al-Dhawahiri ne veut voir qu'une nouvelle preuve du recul du système symbolique musulman et le fait que le système normatif, en échappant à l'emprise régulatrice de la loi *musulmane*, est tombé ainsi dans l'escarcelle de la loi *étrangère*.²

Sur ce terrain juridique, mais également dans l'entier système de représentation, cette perception traumatisante de l'irruption d'un système symbolique étranger est l'un des communs dénominateurs de l'imaginaire islamiste. *« Même le détail vestimentaire masculin subissait cette évolution dégradante. Dans les rues de Constantine où l'on ne voyait que les turbans, les burnous et les vêtements de flanelle brodée, tout cela commençait à*

² Témoignage que cette posture de refus de toute laïcité et, partant, de toute démocratie, pour fréquente qu'elle soit dans la phase initiale de la mobilisation islamiste, a néanmoins été dépassée dans la pratique par une large majorité de ses acteurs, cette critique virulente du futur idéologue d'al-Qaïda n'est pas adressée (en 1988) au régime « laïque » égyptien mais bien aux Frères Musulmans, qu'il accuse ainsi d'avoir (*mais dont il atteste ce faisant qu'ils ont*) intégré des pans entiers de la pensée politique « occidentale » (*La récolte amère : soixante années de Frères Musulmans*, Le Caire, SE, SD cité par Burgat, 2005, p 108 et s).

disparaître », témoigne l'intellectuel algérien Malek Bennabi, l'un des pères spirituel du courant islamiste algérien, aux antipodes pourtant du radicalisme de Dhawahiri : « *La société constantinoise se vulgarisait par le haut et se paupérisait par le bas* », note-t-il dans ses mémoires (Bennabi, 1965, p. 10).

Cette profonde fracture symbolique, les indépendances politiques ne vont que très partiellement la résorber. Le paradoxe est que, en matière culturelle, la première génération des élites indépendantistes ne va pas opérer de rupture significative avec le legs colonial. « *Nous touchons ici au résultat certainement le plus extraordinaire de la domination coloniale* », note Aziz Krichen (1987) à propos de la Tunisie : « *L'ironie de l'histoire a voulu que ce soit l'élite bilingue et bi-culturée des villes que le colonialisme voulait récupérer qui a pris la tête du combat pour l'indépendance. Mais la vraie ironie est ici au second degré : cette intelligentsia moderne a été en mesure de lutter victorieusement contre la domination française au niveau politique, mais elle devait s'avérer dans les faits comme le meilleur garant de la pérennité de l'hégémonie française au niveau linguistique et culturel. L'élite bilingue était présentée, et elle se représentait elle-même, comme une greffe réussie, une synthèse harmonieuse de facteurs civilisationnels opposés ; en réalité, dans l'intime de son être, elle intériorisait l'infériorité de soi et la supériorité de l'autre* ». « *Pendant vingt ans, le régime a occulté l'Islam. Pendant 20 ans, il n'y a pas eu d'enseignement supérieur islamique* » témoigne Rachid Benaïssa, l'un des premiers membres étudiants du courant islamiste algérien (Burgat, 1988, p 79).

« *En économie* », avait écrit Sayyed Qutb (1906-1966) (Carré, 2004), militant des Frères Musulmans, bien avant de devenir le théoricien de leur excroissance radicale, « *quelqu'un qui dispose déjà de fonds n'en emprunte pas avant d'évaluer si ce dont il dispose est suffisant ou non. De la même manière, un État n'importe pas avant de faire le bilan de ses ressources financières et de ses matières premières. Le capital spirituel, les ressources intellectuelles et*

l'héritage du cœur ne devraient-ils pas être traités comme les biens et comme l'argent de la vie quotidienne ? Bien sûr que si ! Mais, dans ce monde soi-disant "islamique", les gens ne tiennent pas compte de leur propre héritage spirituel ou intellectuel avant de songer à importer principes et modèles, systèmes et lois de l'autre bout du monde ! » (cité par Shepard, 1996, p. 1)

C'est sur cette toile de fond de la dépossession symbolique résultant de la poussée hégémonique de la culture du colonisateur qu'une génération va s'attacher à restaurer la visibilité et à réaffirmer la centralité des codes de la culture musulmane héritée. Lorsqu'en 1980, le juriste égyptien Tareq al-Bishri met un terme à son affiliation à la gauche nassérienne pour adhérer, à quelques nuances près, à l'univers de ses anciens ennemis politiques les Frères Musulmans, c'est notamment parce qu'il lui apparaît que la dialectique de la modernisation ne doit plus se construire autour de l'opposition entre « progrès » et « réaction » ou « classe dominante » et « masses populaires » mais entre « endogène » et « exogène », « hérité » et « importé », « leg arabo-musulman » et « apport occidental ». Relu vingt-cinq années plus tard, cet itinéraire « islamiste » montre que c'est en pleine continuité avec le nationalisme de leur premier engagement nationaliste qu'un nombre croissant d'intellectuels arabes, du Caire à Rabat en passant par Sanaa ou Damas, sont venus irrésistiblement se réconcilier avec l'univers de la culture "religieuse" de l'Islam.

« A la question de savoir de quoi se compose l'indépendance », explique Al-Bishri, « le nationalisme a en quelque sorte donné successivement plusieurs réponses. Il y a d'abord vu quelque chose de seulement politique, le souhait qu'il ne restât plus de forces étrangères sur la terre d'Egypte (...). A cette vision première, il a ensuite adjoint l'idée d'une indépendance économique et commencé à revendiquer un développement indépendant sans lequel il ne pouvait exister de libre-arbitre politique. (...) Le mouvement islamique est alors venu en quelque sorte ajouter au mouvement indépendantiste une troisième dimension, inviter la société à revenir (...) à l'Islam en tant que source de

légitimité et de régulation sociale » (cité dans Burgat, 1995, p.44). « *A mes amis communistes* », précise pour sa part Adel Hussein (1932-2001), militant communiste emprisonné plus de dix ans par Nasser, co-responsable à partir de 1989 du Parti du travail égyptien allié aux Frères Musulmans « *j'ai dit : vous ne pouvez pas être sérieusement nationalistes si vous n'êtes pas tout à fait ouverts à l'Islam. Car l'Islam, c'est l'identité même de cette nation* » (cité dans Burgat, 1995, p.60 et s.).

Si l'on accepte cette centralité de la variable identitaire, le regain de fortune du référentiel islamique en politique (et « en société ») est donc avant tout le corollaire, sur le terrain culturel et symbolique, de la vieille dynamique de mise à distance de l'Occident colonisateur. Avec un vocabulaire propre, la rhétorique islamiste donne à la dynamique nationaliste une ressource symbolique nouvelle. En réhabilitant l'usage de référents un temps exclus du discours politique, elle permet ce faisant de réconcilier ce dernier avec une culture plus intuitive. Cette culture est perçue surtout comme celle de l'ancêtre (réel ou mythique), avec qui la filiation symbolique redevient ainsi à nouveau possible. Et c'est sans doute là que réside son secret : en réhabilitant le langage du père, elle réintroduit dans l'imaginaire collectif des sociétés arabes la continuité historique que l'irruption des catégories occidentales avait interrompue. « *C'est ce conflit entre une image passée glorieuse et l'image de la présente déchéance qui est vraiment derrière ce qu'on appelle le mouvement islamique* », analyse Hassan Hanafi, l'un de ses théoriciens égyptien (cité dans Burgat, 1988). « *C'est un certain genre de conscience historique très forte, qui pose cette question : est-il possible de trouver une cohérence entre le passé et le présent ? (...)*. Et la réponse à cette question est que « *Nous ne sommes pas moins, pas du tout* » (cité dans Burgat, 1995, p.77)

Si l'on inscrit la genèse de la dynamique de « réislamisation » dans cette configuration – illustrée par la trajectoire d'une large majorité de ses « pères fondateurs » d'un bout à l'autre de la périphérie coloniale ou impériale (Engseng,

2004) de l'Occident–, la restauration des catégories de la culture musulmane ne produit de rupture que relative. Elle réaffirme les ambitions de la culture endogène à apporter, à l'instar des autres cultures du monde et, surtout, de celle du colonisateur, sa contribution à l'expression de l'universalité.

1.2. Les exigences de la reconnaissance de l'Autre

L'impact de la mobilisation islamiste affecte aussi bien l'acteur de l'affirmation identitaire que celui « contre » qui elle s'opère. L'une des conditions de la cohabitation étant de pouvoir être... différents, les identités respectives conduisent parfois « musulmans » aussi bien qu'« occidentaux » à essentialiser les appartenances (leur « culture », leurs « valeurs », leur « civilisation ») (Saïd 2002, p 464). Le *nous ne sommes plus des vôtres* adressé à l'interlocuteur contre qui s'affirme l'islamité peut donc générer un réciproque réflexe de distinction. Dans l'arène du vieux débat Orient/Occident, l'épisode islamiste se nourrit sans surprise d'un long passé de concurrences et de malentendus qui ne facilitent pas son objectivation. Depuis la rive nord de la Méditerranée en général, depuis la France en particulier, la mobilisation islamiste et ses « intégristes » sont intuitivement perçus comme venant envenimer la déchirure encore mal cicatrisée causée par les « *fellagas* » indépendantistes de la génération qui les a précédés. Criminalisée lorsque, en son temps, elle utilisait les codes familiers du nationalisme laïque, la réaffirmation de la différence, cette fois islamique, s'opère donc sans surprise dans un climat d'extrêmes. « *Obscurantisme, Moyen âge, fascisme, cléricisme... On a écrit les pires bêtises sur le retour du religieux dans le monde musulman* », prévient, dès 1985, Olivier Roy. « *Il y a là un vieux fantasme de l'Occident face à l'Islam* » (1985, p. 11). Et, faudrait-il ajouter, réciproquement.

Lorsqu'un acteur politique restaure dans sa société la place d'un référentiel, le processus, qui s'opère nécessairement au détriment de celui qu'utilisent ses interlocuteurs locaux ou étrangers, peut nourrir toutes sortes de

malentendus. Ni chez les islamistes ni chez les interlocuteurs (locaux ou étrangers) à qui ils adressent le signal de leur affirmation islamique, la portée seulement identitaire des enjeux n'est intériorisée sans réticence. La capacité à dissocier le parler (de l'Autre ou de soi-même) de son agir, le lexique du programme, l'appartenance primordiale (religieuse, ethnique ou culturelle) de la capacité à respecter des valeurs perçues comme positives n'est admise spontanément ni par les acteurs, ni par les interlocuteurs de la mobilisation islamiste. Et les malentendus peuvent générer deux formes de repli sectaire.

Du dehors et du dedans de l'appartenance musulmane, la vox populi a tendance - sur un registre criminalisant pour les uns, valorisant pour les autres - à présumer l'existence d'un lien palpable entre le parler et l'agir musulmans, et donc entre l'islamité des acteurs et leur comportement en politique ou en société. De là à en déduire que deux « agir » n'employant pas le même « parler » ne peuvent être qu'antithétiques et concurrentiels, il n'y a qu'un pas que, aussi bien chez les « destinataires » que chez les acteurs de l'affirmation islamiste, certains n'hésitent pas à franchir. Ils attribuent alors à leurs lexiques respectifs non pas une part mais le monopole d'expression des valeurs universelles qu'ils considèrent de surcroît comme exclusives à leur appartenance. Dans une composante de la mobilisation islamiste, c'est une telle perception qui nourrit le rejet indiscriminé de pans entiers de l'héritage modernisateur occidental (et notamment celui de la démocratie) sous le seul prétexte qu'ils n'ont pas été exprimés initialement depuis la sphère de l'appartenance musulmane ou avec des matériaux symboliques empruntés à la culture islamique.

A l'inverse, l'interlocuteur occidental, dont l'hégémonie symbolique est remise en cause par la réémergence du lexique islamique, tend à dénier à celui-ci toute capacité à exprimer ces valeurs dont il pense avoir le monopole. Une telle posture nourrit les analyses des scènes politiques arabes où la seule référence à l'« islamité » du lexique des acteurs suffit non seulement à « expliquer » leurs mobilisations mais plus encore à les discréditer. L'affirmation identitaire

provoque le rejet indistinct des demandes politiques de l'Autre -résistant ou opposant tchéchène, libanais, palestinien, irakien ou algérien par exemple- moins en raison de leur contenu, que du seul fait de l'allogénéité du lexique utilisé pour les exprimer.

La lecture prétendument scientifique de la mobilisation islamiste retombe ainsi dans les travers méthodologiques identifiés par d'Edward Saïd dans ses travaux (1980, 2002) sur la tradition orientaliste occidentale, à une époque où pourtant la « poussée islamiste » n'était pas le premier des modes d'expression « de l'Orient » D'Ernest Renan hier (« *L'Islam est la plus complète négation de l'Europe ; l'Islam est le fanatisme ; l'Islam est le dédain de la science, la suppression de la société civile ; c'est l'épouvantable simplicité de l'esprit sémitique, rétrécissant le cerveau humain, le fermant à toute idée délicate, à tout sentiment fin, à toute recherche rationnelle* », 1862) jusqu'à, aujourd'hui, Daniel Pipes (1999), Martin Krämer (1996), Emmanuel Sivan (1990) en passant par Bernard Lewis (1990) ou l'affirmation par Samuel Huntington (1997) du caractère « sanglant » « des frontières de l'Islam », le raccourci essentialiste postule l'existence d'un « agir » obligé des acteurs musulmans dont il prétend expliquer et anticiper la nature en dehors de toute référence aux variables sociales et politiques profanes du contexte dans lequel ces acteurs évoluent. Bon nombre d'approches contemporaines de l'islamisme proposent ainsi une représentation analogique des « trois intégrismes » juif, chrétien et musulman (Kepel 1999). Ce faisant, elles occultent l'importance décisive de la « fracture impériale » sur laquelle insiste Saïd (2002). L'essentialisme « sur-théologise » ainsi le corpus « islamique », surdéterminant sa dimension « sacrée » au détriment de sa dimension simplement anthropologique de marqueur identitaire. Accessoirement, la responsabilité politique de l'observateur est occultée (Esposito, 1982, Halliday, 1996). « *Dans le contexte politique contemporain* », résume Adam Sabra (2003) dans sa critique de l'essentialisme de Bernard Lewis (qui discréditait comme un simple « blame game » toute revendication des

victimes de la violence occidentale ou israélienne), une telle posture a pour caractéristique de « *soulager l'Occident de toute responsabilité dans la situation qui prévaut dans le monde musulman ou ailleurs* » .

A l'opposé de l'essentialisme des acteurs - pour qui l'apport du lexique islamique ne peut être que positif- celui des interlocuteurs extérieurs tend à ne lui attribuer qu'une capacité à nourrir l'enfermement sectaire, le conservatisme social et la radicalisation politique. La référence littéraliste des sources de la religion musulmane, empruntée aux acteurs, se substitue ainsi (« ils le disent, c'est donc qu'ils le sont ! ») à la prise en compte des dynamiques qui attestent partout de la diversité des usages possibles du lexique musulman. « *Il existe une propension à opposer systématiquement les actions supposées à caractère religieux (celles des groupes islamistes) aux mobilisations dites « universalistes » ou « acquises aux valeurs occidentales » (mouvement de droits humains, de droits des femmes) en partant de l'idée qu'il s'agit de projet antithétiques, reposant sur des savoir-faire, des bases sociales et des réseaux distincts et par la même des modes d'actions contrastés* » (Bennani-Chraïbi, Fillieule, 2003, p.19). Cette propension va souvent de pair avec l'idée que la mobilisation islamiste est à la fois extérieure et antithétique aux dynamiques de modernisation qui seraient à l'œuvre dans le « reste » des sociétés arabes et qu'elle peut être de ce fait assimilée à une dynamique de retraditionnalisation voire de « rejet de la modernité ». Malgré des constats précurseurs - Olivier Roy a très tôt défendu, à propos de l'Afghanistan, la thèse de la « modernité » de l'islamisme (1985 p. 17) - la réislamisation a durablement été analysée comme simplement contradictoire aussi bien avec les dynamiques de libéralisation politique qu'avec les dynamiques de modernisation sociale : pour la plupart des représentations médiatiques occidentales, les sociétés arabes sont réputées devoir choisir *entre* l'islam et la démocratie ou *entre* l'islam et les droits de la femme, etc. « *Dans un pays comme l'Algérie, mais aussi en Egypte et en Tunisie* », pouvait ainsi affirmer un analyste faisant autorité dans la

représentation de l'islamisme algérien, «est engagée la bataille entre d'une part, les 'modernes' qui veulent obtenir un désengagement de l'Etat, mettre en œuvre de nouveaux modèles de développement, réformer l'agriculture, en finir avec les industries industrialisantes, restructurer enfin de fond en comble la société civile et ses rapports avec l'Etat, marquant ainsi la fin du populisme et, d'autre part, les islamistes qui proposent comme modèle la vie communautaire du passé » (Stora, 1994).

La thèse que nous avons défendue (Burgat 1995, p 185 à 239), notamment concernant les terrains de la démocratie, de l'affirmation féminine dans l'espace familial et public, ou de la modernisation des comportements économiques, est significativement différente : la relation entre la dynamique de réislamisation d'une part, les dynamiques de modernisation sociale et de libéralisation politique d'autre part, ne se révèle nulle part simplement antithétique. Si cette configuration du rejet réactif a pu se dessiner à certains moments (et perdure dans certaines de ses composantes), le complexe processus de réhabilitation du lexique de la culture islamique (indigène et donc populaire) semble contribuer davantage à étendre le champ d'application de la dynamique de modernisation et à accélérer son rythme (Utvik, 2006) qu'à en interrompre ou à en perturber la progression.

2. Des luttes nationales aux désillusions de la « recolonisation » : les temporalités de l'affirmation islamiste

Même si on peut déceler, derrière sa diversité, une matrice commune, et dans les évolutions, des éléments de continuité, le mécanisme de la variable identitaire diffère selon les interlocuteurs qu'elle mobilise.

Les modalités de la translation d'un individu entre deux appartenances (« ethnique », « nationale », « religieuse », etc.) dépendent pour une bonne part du contexte de la mobilisation de la ressource. Une identité culturelle est en effet à la fois circonstancielle et relative : l'affirmation d'une identité équivaut

avant tout à revendiquer une appartenance (« arabe », « musulmane », etc) pour bénéficier des solidarités (les Arabes, les Musulmans, etc .) qu'elle permet d'escompter. Cette affirmation n'est requise que lorsqu'un acteur se trouve en situation d'opérer une transaction relationnelle, de se confronter à l'altérité, souvent dans un contexte d'hostilité potentielle (Martin, 1994, p. 15 - 35). Le choix, par un acteur, de mobiliser telle ou telle identité est de ce fait en grande partie conditionné par celui qu'opère le « partenaire » de la transaction identitaire – « celui qui lui demande qui il est » - et à l'égard de qui il entend se démarquer. De ce point de vue, dans trois configurations historiques successives, l'affirmation islamiste a eu trois interlocuteurs repoussoirs successifs. Le premier était le colonisateur. Selon qu'il appliquait l'administration directe (Algérie) ou « l'indirect rule » des protectorats français (Tunisie, Maroc) ou britannique, il préservait ou non l'existence, fût-elle symbolique, d'une autorité locale. Après l'étape symbolique des indépendances, ce rôle a été tenu par le nouvel interlocuteur étatique national ainsi que par une partie des élites de l'opposition de gauche. Au cours de la troisième temporalité, concomitante au retrait soviétique et à la poussée interventionniste américaine du début des années 1990, le repoussoir de l'affirmation identitaire et politique est à nouveau sorti des arènes nationales pour redevenir partiellement cet ennemi américain « lointain » considéré comme le maître d'œuvre réel, par régimes nationaux interposés, de la décision politique arabe.

2.1. La « logistique culturelle » de la mobilisation indépendantiste

A ses débuts, face à ce qu'une partie de la société perçoit comme une *occidentalisation*. la mobilisation islamiste a consisté, à réaffirmer le rôle politique des ressources de la culture (religieuse) endogène dans la résistance à la colonisation.

En 1928, dix ans après le démembrement de l'Empire ottoman et quatre années après la dissolution du califat, huit ans avant la reconnaissance d'une indépendance précaire à l'Égypte (traité de Londres, 1936), la fondation des Frères Musulmans par Hassan al-Banna (à Ismailiya, zone « du canal » où la Grande Bretagne a maintenu une présence militaire) peut être considérée comme le jalon fondateur de cette réaction.

2.1.1 Al-Afghâni et l'antichambre réformiste des Frères Musulmans

L'émergence des Frères doit toutefois beaucoup à l'héritage d'une mobilisation intellectuelle préalable. La question existentielle que posent les Frères à partir de 1928 (« Comment mobiliser nos ressources idéologiques propres pour organiser la résistance à la poussée hégémonique occidentale ? ») l'avait déjà été par le courant de Jamal al-Dîn al-Afghâni (1838-1897), Mohamed Abduh (1849-1905) et Rachid Ridha (1865-1935) (Hourani, 1983). A la différence des intellectuels qui l'ont précédé en Europe, Afghâni va d'autant plus naturellement y déceler le danger hégémonique que l'aventure coloniale amorcée en Algérie vient de s'étendre à la Tunisie (1881) et à l'Égypte (1882). C'est là, souligne très justement Hourani (1983, p. 103 et sv.), et non lors de la création des Frères Musulmans, que passe cette frontière historique essentielle à partir de laquelle « *la pensée politique ne sera plus jamais la même au Proche-Orient* » (*ibid.*). De fait, Afghâni, comme Al-Banna mais bien avant lui, a consacré « *la plus grande part de sa vie à la défense des pays musulmans menacés par le danger de l'expansion européenne* » (*ibid.*, p. 112). Une génération plus tard, face à l'extension de l'emprise coloniale, la pensée et l'action du fondateur des Frères Musulmans va prolonger sur le terrain organisationnel le premier effort des réformistes. Sur ce point, les témoignages postérieurs des acteurs contredisent de manière convergente la thèse d'une quelconque rupture historique entre l'islamisme et la pensée réformiste. Malek Bennabi, considéré comme l'un des pères spirituels du courant islamiste

algérien, explique que si littérature des orientalistes français lui a donné de l'Orient une image esthétiquement attrayante, c'est aux réformistes qu'il a emprunté l'explication de son terrible déclin, lui donnant ainsi « *un étalon juste pour mesurer son affligeante détresse sociale actuelle* », et lui révélant « *un Orient historique et réel* » (Bennabi, 1965, p. 79). À l'autre bout de la planète arabe, dans le Yémen de l'imam Yahyâ (au pouvoir de 1904 à 1948), l'itinéraire idéologique et politique du mouvement modernisateur des « Yéménites libres » (Douglas, 1987) illustre tout autant la symbiose entre le mouvement fondé par Al-Banna et les courants réformistes qui les ont précédés (Burgat, Sbitli, 2003 Qutb 2004).

2.1.2. Les « Frères (Musulmans) fondateurs » de l'islamisme contemporain.

Dans le contexte du tête-à-tête colonial, les Frères Musulmans (Carré, Michaud, 1983; Mitchell, 1969 ; Lia 1998) s'attachent à réaffirmer la centralité du lexique religieux dans les luttes indépendantistes. Sans perdre le contact avec la sphère religieuse (Collot, Henry, 1978, Carré, 1989, Rodinson 1972, Laurens, 1993), les nationalistes de la première génération puisent alors très largement dans l'arsenal conceptuel des puissances coloniales ou de leur challenger soviétique. Le marxisme « anti-impérialiste » ainsi que le nationalisme arabe ethnique (Carré, 1989 ; Picard, dans ce volume) occupent alors une bonne part de l'espace politique. Bon nombre des membres de la seconde génération islamiste feront d'ailleurs un passage par l'univers de cet arabisme « socialiste » et « laïque » avant d'éprouver, au terme d'itinéraires très diversifiés, un identique besoin de renouer avec la référence religieuse. En Egypte, les Frères s'investissent à la fois dans le débat politique interne et sur le terrain social et éducatif. Adeptes des modes modernes de mobilisation (meetings publics, revues) ils expriment également très vite des ambitions régionales. Mobilisant en 1948 des volontaires pour contrer la création de l'Etat

hébreu, ils s'implantent très vite dans tout le Proche Orient. Cette première génération islamiste échoue toutefois, en Egypte, en Tunisie ou en Algérie notamment à contrôler l'appareil d'État laissé vacant par le départ des colonisateurs. Ses représentants, que ce soient les Frères Musulmans égyptiens, le courant de Malek Bennabi (Bennabi 1954 et 2005), l'Association des Oulémas fondée par le cheikh Ben Badis en Algérie ou les Youssefistes tunisiens³ se font en effet à peu près systématiquement écarter du pouvoir, au bénéfice des élites indépendantistes dites laïques.

2.2. Les « insuffisances » culturelles et l'autoritarisme des élites indépendantistes

Des indépendances jusqu'au début des années 1990 s'opèrent à la fois l'affirmation et les débuts de la contestation des élites autochtones parvenues au pouvoir. Une génération après la fondation des Frères Musulmans, l'environnement national et international, profondément changé, a conservé des constantes structurelles. Si plusieurs indépendances politiques sont acquises, frontières, nations et esprits ont été secoués aussi bien par la création de l'État hébreu que par les ripostes guerrières suscitées en Occident par la poussée du nationalisme arabe, de l'expédition tripartite (Grande-Bretagne, France et Israël) en 1956, qui tente de faire obstacle à la nationalisation du canal de Suez, à la répression brutale, jusqu'en 1962, du FLN algérien.

Au cours de cette seconde période, l'adhésion à la mobilisation initiée par les Frères Musulmans s'opère selon des trajectoires individuelles ou nationales très diversifiées. Pour « revenir » dans l'univers de la pensée religieuse, les Nasséristes, les Baathistes ou les communistes (en Egypte, en Syrie, en Irak ou au Maghreb) ne suivent pas les mêmes itinéraires que ceux qui, au Soudan ou en

³ La principale dissidence interne du mouvement national tunisien, écrasée dans le sang en 1956, a été celle des partisans de Salah Ben Youssef (assassiné à Francfort en 1961), identifié à une ligne plus insistante que celle de Bourguiba sur l'appartenance *arabe* et *musulmane* de la Tunisie.

Égypte notamment, sortent directement de leur appartenance aux confréries pour militer dans les rangs d'un islam moins passif et donc plus politique.

La première critique que les islamistes vont adresser à la génération « nassérienne » ou baasiste, des élites modernisatrices (tout autant qu'à leurs opposants de gauche) est celle de souffrir d'une sorte de « déficit d'endogénéité culturelle ». L'histoire, qui sait être cruelle, met l'intelligentsia nationaliste de la première génération, dite "occidentalisée", dans la situation d'apparaître comme plus proche du colonisateur et donc en déficit de légitimité sur le terrain même du nationalisme qui l'a constituée en tant qu'élite. Les islamistes réclament en quelque sorte la poursuite sur le terrain idéologique et symbolique du processus de mise à distance du colonisateur qui vient de s'exprimer sur le terrain politique avant de se prolonger sur le terrain économique avec les nationalisations (du pétrole, des terres agricoles, du Canal de Suez, etc.). Au Maghreb la persistance de l'usage officiel et public de la langue française explicite cette fracture : les élites laïques sont progressivement dénoncées comme le « parti de la France ». « *Bien plus qu'une victoire sur l'occupant français* », l'indépendance « *constituait plutôt une victoire sur la civilisation arabo-islamique de Tunisie* », témoigne le leader en exil du parti islamiste Ennahda, Rached Ghannouchi, tout en se décrivant comme faisant partie de « *l'armée des vaincus de Bourguiba* »⁴. « *Bourguiba a voulu faire de la Tunisienne une Française : c'était du clonage !* » accuse vingt ans plus tard une militante féministe⁵. La revendication islamiste va ensuite faire sienne une dénonciation que pratiquent alors les oppositions de gauche : celle de l'autoritarisme croissant des régimes. « *The crisis of authoritarianism in Middle Eastern and Islamic societies takes an unexpected form, however, because the vehicle for the challenge is not Western secular liberal democracy. The vehicle for the challenge is Islam* » (Voll, 1997, p.8)

⁴ Entretien avec l'auteur cité par Burgat, 2002, p. 48 sq.

⁵ Halifa Makhlouf, citée par Geisser V et Hamrouni C, 2004, p. 384

« *Celui qui devient l'unique responsable de l'Etat* », résume éloquemment Tariq Al-Bishri à propos de l'Egypte, « *devient également le seul à être totalement irresponsable* » (Bishri, 2005, p. 8). Hormis dans la Péninsule arabique et en Jordanie, les premières expressions de la mobilisation islamiste vont être non seulement interdites d'accès à la scène politique légale mais très systématiquement réprimées. Plus encore qu'en réaction à la violence coloniale elle-même, c'est face à cette répression par les élites indépendantistes que les premières excroissances radicales, idéologiques et politiques, vont voir le jour et faire leurs premiers adeptes. L'écrasement des Frères par Nasser en Egypte, en 1954, dès lors qu'il réalise l'ampleur de leur potentiel de mobilisation, en constitue le modèle fondateur (Kepel 1984). L'élimination physique de leurs homologues syriens et de milliers de civils, retranchés en 1982 dans la ville de Hama, en est une autre expression emblématique.

La « théologie de guerre » que Sayyed Qutb, emprisonné presque sans interruption de 1954 à sa pendaison en août 1966, élabore en réponse à la torture nassérienne, forme la colonne vertébrale des postures révolutionnaires que vont adopter désormais la plupart des groupes radicaux. Pour répondre aux abus du « tyran » qui l'opprime, Qutb le dépouille d'abord, par le « takfir » excommunicatoire, des attributs de son appartenance musulmane et des garanties qu'elle confère à ceux qui sont sortis de l'ignorance (jâhîliyya) pré-islamique. Puis il étend le registre de son anathème et fait de même avec la société qui se refuse à rejeter un tel gouvernant (Carré, 2004 ; Abu Rabi', 1996 ; Shepard, 2004). Sa rhétorique est reprise, sous des formes diverses, par ceux qui assassineront quelques années plus tard (le 6 octobre 1981) le président égyptien Sadate avant de mobiliser, jusqu'à ce jour, les partisans de l'action directe à la fois contre les gouvernants « mécréants » et contre leurs protecteurs étrangers.

2.3. 1990 : le désaveu des réformistes et la poussée des radicalismes

La troisième temporalité de la mobilisation islamiste prend naissance avec la poussée interventionniste et unilatéraliste que permet aux Etats-Unis, au début de la décennie 1990, le retrait de l'URSS de la scène internationale. Elle est le théâtre d'expressions très diversifiées de la mobilisation islamiste, qui vont des progrès de la « normalisation » dans les enceintes parlementaires et gouvernementales jusqu'à la transnationalisation révolutionnaire des groupes radicaux.

Pour expliquer la part de radicalisation qui va conduire aux attentats du 11 septembre, le rôle de la variable idéologique, le plus souvent sollicité, insiste sur la diffusion de la théologie sectaire de Qutb parmi les activistes engagés en Afghanistan. Inversant l'ordre des causalités, il occulte à nos yeux la centralité de banales variables politiques. La poussée radicale signale pour nous l'aggravation d'un triple « unilatéralisme » des ordres politiques : le premier est celui des régimes arabes. Pour toute une génération d'opposants, les promesses de transition démocratique des années 1980 ont brutalement cédé la place à une poussée répressive. Malgré une très relative ouverture et les progrès substantiels de l'insertion des partis islamistes dans le champ institutionnel, la banalisation de l'usage de la torture au niveau national et du recours à un identique « hard power » par les puissances régionale (israélienne) et mondiale (américaine) constitue une sorte de désaveu général des stratégies réformistes et légalistes, renforçant d'autant la crédibilité des courants sectaires et de leurs stratégies révolutionnaires.

A partir de 1990, des partis islamistes voient bel et bien s'entrouvrir les scènes politiques légales. Certains (en Jordanie, au Yémen, en Algérie, en Palestine, au Liban, au Koweït, au Soudan ou au Maroc) prennent pied plus ou moins durablement dans les parlements, occupent des fonctions ministérielles (Yémen) ou dirigent un gouvernement (Soudan, Palestine). Mais, sur la scène mondiale comme sur le terrain du conflit israélo-arabe ou dans la plupart des

enceintes nationales, ces ouvertures montrent vite leurs limites. Un peu partout, les élections démontrent la fragilité de l'assise populaire des régimes et les incitent (Maroc, Algérie, Tunisie, Egypte notamment) à la fois à limiter les enjeux électoraux en « désamorçant » le système politique (Tozy, 1991, 1999) et, surtout, à déplacer la compétition politique sur le terrain sécuritaire. Même en Arabie saoudite (Ménoret, 2004 Lacroix 2004, Dazi 2005) ou en Jordanie, où des formes de coexistence avaient un temps prévalu, la répression tend à se substituer aux déficiences de la représentation. L'annulation du scrutin qui avait donné en Algérie une majorité parlementaire au Front Islamique de Salut (décembre 1991) et le soutien occidental accordé au régime militaire qui se lance alors (non sans rappeler les méthodes de la junte chilienne portée au pouvoir le 11 septembre 1973 grâce à un puissant soutien américain) dans une violente campagne d'éradication armée des vainqueurs des urnes constitue l'emblème de cette contre-performance du politique au cours de la décennie 1990. Dans une sorte de préfiguration de l'instrumentalisation ultérieure des attentats du 11 septembre, la seule référence à « la crise algérienne » permet aux titulaires autocrates du pouvoir de légitimer aux yeux de l'opinion occidentale – peu au fait de l'ampleur des manipulations de l'information et de la violence à laquelle se livre l'appareil policier algérien (Aggoun, Rivoire, 2004) – de justifier le traitement purement répressif de leur opposition islamiste. La « lutte contre le fondamentalisme » va désormais suffire à justifier les flambées répressives qui referment, en Tunisie (Belhassen, 2004), en Libye (Burgat, Laronde, 1996, p 90), en Algérie, ou en Egypte, la brève parenthèse des ouvertures politiques.

Le deuxième niveau du « déni de représentation » résulte de l'exacerbation du conflit israélo-arabe, plus dissymétrique que jamais. Malgré la reconnaissance par l'OLP de l'Etat d'Israël (1988), morcellement, asphyxie économique et emmurement de la société palestinienne (Brooks, 2005 ; Botiveau et Conte, 2005) se sont substitués aux promesses d'Etat des accords

d'Oslo de 1993. Pour les acteurs de la mobilisation islamiste, comme pour beaucoup d'autres, la gestion du conflit israélo-arabe va exacerber le sentiment d'une ambivalence américaine et européenne vis-à-vis des résolutions onusiennes ou des normes du droit international et, partant, l'inanité des stratégies légalistes.

La troisième manifestation de l'unilatéralisme ambiant s'opère à l'échelle de l'ordre mondial ou la militarisation de la politique étrangère américaine (Khalidi, 2004) fait écho à la banalisation de la répression et de la torture. Au sommet réuni à Charm el-Cheikh, en mars 1996, sous couvert de lutte « contre le terrorisme », la coopération entre les appareils de sécurité américains, européens et israéliens d'une part, les appareils de répression des régimes arabes d'autre part, consacre une sorte de criminalisation « idéologique » de toute résistance, armée ou pacifique, aux dysfonctionnements du front très large des autoritarismes nationaux, régionaux ou mondiaux. Aux yeux de ceux qui en sont désignés comme les « destinataires », la transnationalisation sécuritaire de la répression de toute forme d'expression protestataire employant le lexique islamique conforte la légitimité d'une identique transnationalisation de la résistance aux politiques de Shimon Peres en Palestine, Boris Eltsine en Tchétchénie, ou aux manipulations des urnes et au recours systématique à la torture grâce à quoi se maintiennent, avec l'entier assentiment de leur alliés occidentaux, les principaux régimes du Maghreb et du Proche-Orient. Quelques mois plus tard, le 23 août 1996, Oussama Ben Laden lance son premier appel « à chasser les Américains hors de la Péninsule arabique » (Lawrence, 2005, p.23).

La transnationalisation de la mobilisation islamiste est le produit de vieilles circulations migratoires, économiques (l'attrait des emplois pétroliers), culturelles (l'importation des enseignants égyptiens, soudanais ou irakiens), politiques (la répression nassérienne des années 1950), ou religieuses (le pèlerinage à La Mecque) puis du développement des technologies de la

communication. Celle de la composante radicale s'est opérée notamment en Afghanistan, à partir des années 1980, dans les rangs des volontaires arabes ou asiatiques enrôlés- avec le soutien des Etats-Unis et de leurs partenaires étatiques arabes- dans la résistance à l'occupation soviétique (Dorronsoró, 2000). Elle se poursuivra à l'occasion du conflit des Balkans (Bougarel, Clayer, 2001.)

En l'absence de prise en compte de l'origine profane des résistances et des oppositions nationales, la « guerre contre la terreur » déclenchée par l'administration américaine au lendemain des attentats du 11 septembre 2001, centrée sur des objectifs essentiellement sécuritaires, semble avoir largement ignoré la matrice politique de la « poussée islamiste » (Mohamedou, 2004), contribuant sans doute depuis lors à crédibiliser la composante révolutionnaire de la mobilisation islamiste plus qu'à l'affaiblir.

Si important soit-il, le fait de donner de justes proportions à la composante radicale de la mobilisation islamiste ne doit pas aboutir pour autant à laisser accroire qu'un cocktail de politiques éducatives et développementistes suffirait à la faire rentrer dans les rangs de l'ordre mondial et de la modernité politique. Si les activistes révolutionnaires ne représentent qu'une infime minorité du paysage, le nombre de ceux qui, tout en se démarquant de leur lexique sectaire, partagent leur exaspération politique, est infiniment plus important. A la virulence d'Oussama Ben Laden font régulièrement écho des prises de position venues de terroirs politiques à la fois « laïques » et modérés, mais qui n'en dénoncent pas moins les mêmes mécanismes de domination. En 2006, un écrivain et homme politique yéménite, très éloigné des islamistes, résumait éloquemment ainsi la matrice historique des trois temporalités de leur mobilisation (...): « *Le cœur du problème n'est rien d'autre que la*

colonisation, cet ennemi juré. Sortie par la porte grâce au sacrifice des martyrs, elle est aujourd'hui rentrée par la fenêtre»⁶.

⁶ Abdelaziz Maqaleh, Al Thawra, 21 mars 2006

3 Derrière l'arbre identitaire : la centralité des variables politiques

31 La part de la variable socio-économique

Depuis les indépendances, les régimes, face à un lexique religieux qui « en l'espace de deux décennies » (...) « s'est imposé comme l'unique langage de la protestation sociale et de l'opposition aux pouvoirs en place » (Kodmani, D. Chartouni Dubarry M., 1997, p. 271 – 298) tendent à ne plus capter de la ressource religieuse que la portion congrue.

De l'Egypte, avec son « islam d'Etat » incarné par l'université d'Al-Azhar, au Maroc du monarque "Commandeur des croyants", la première cause de cette « usure islamique » des régimes tient à leur dépendance accrue vis-à-vis de l'environnement occidental ; la crédibilité de l'affirmation identitaire qui est au centre de la rhétorique islamique souffre des concessions et des allégeances que difficultés économiques et pressions américaines leur imposent.

Au sein des oppositions il est difficile de déterminer de manière rigide l'assise de ceux captent les bénéfices de l'islamisme. La volonté de se démarquer d'une appartenance pour en revendiquer une autre peut, certes, signaler le dysfonctionnement des mécanismes d'allocation des ressources au sein de l'appartenance « reniée ». Dans le cadre colonial d'abord, le « je ne fais plus partie des vôtres » des indépendantistes a signifié pour une part à la puissance coloniale qu'elle ne pouvait durablement faire « partager » son identité à ceux qu'elle oubliait d'associer au « partage » de ses ressources, notamment économiques. La baisse brutale des capacités redistributives des États survenue au début des années 1980 - à la suite du renversement du cours des hydrocarbures (voir le chapitre 10 par Myriam Catusse) - a vraisemblablement contribué ensuite, chez ceux qui furent déstabilisés par

l'austérité montante, à crédibiliser une appartenance « islamique » alternative à celle des élites gouvernantes.

La prise en compte réaliste de la variable économique (Tessler, 1997) ne peut pour autant justifier le déterminisme social qui affecte souvent l'analyse dans son ensemble. Valablement sollicitée comme variable secondaire, elle ne peut en effet se substituer à la variable identitaire, sans générer un biais très réducteur. La tentation de réduire la résurgence du référentiel islamique à une sorte de pathos a conduit pourtant de nombreux observateurs à vouloir que la «contagion» islamiste touche prioritairement, voire exclusivement, les catégories sociales les plus démunies. Le sens commun n'a longtemps voulu voir ainsi d'islamistes qu'issus des rangs des jeunes urbains inemployés ou des seuls laissés-pour-compte du développement. « *Le plus gros de ses troupes, le Front Islamique de Salut l'a recruté dans le vaste monde des marginaux* », commentait un journaliste lors de la suspension des législatives algériennes⁷, analyse partagée par bon nombre d'observateurs qui croyaient ainsi - et c'est là que s'ouvre l'impasse méthodologique - expliquer l'assise sociologique mais tout autant, ce faisant, l'origine historique et culturelle, le sens religieux et moral et la portée politique de la poussée islamiste toute entière. L'approche sociale de l'islamisme n'a cessé en tout état de cause de montrer ses limites. De nouveaux groupes (des militaires aux aristocrates), au gré de la diversité des configurations nationales, sont venus de façon récurrente et « inattendue », grossir les rangs islamistes. La prise en compte de stratégies d'alliances passées conjoncturellement entre des segments précis (la « bourgeoisie pieuse » et « la jeunesse déshéritée ») des sociétés pour expliquer l'« expansion » ou le « déclin » islamiste (Kepel, 2000) souffre, de ce fait, d'une réelle carence explicative.

Le cas de l'opulente Arabie saoudite, régulièrement stigmatisée pour sa richesse tout en étant accusée d'être « le premier exportateur mondial » de

⁷ " Jacques DE BARRIN, "D'un totalitarisme à l'autre", *Le Monde*, 31 décembre 1991

l'islamisme, démontre pourtant que le niveau de ressources matérielles des acteurs politiques ne peut être réalistement corrélé avec l'usage qu'ils font en politique des ressources du discours religieux. A l'heure (décembre 1991) où les voix des électeurs du FIS - réputés appartenir au monde des « marginaux » - remplissaient les urnes des premières élections législatives algériennes, les victoires électorales des islamistes égyptiens dans les syndicats des professions libérales (les centrales ouvrières demeurant sous la stricte mainmise de l'appareil d'État. Voir le chapitre 8, par Éric Gobe) confirmaient les limites de la variable économique. L'ampleur et la diversité de l'assise sociale de la mobilisation islamiste allait être soulignée une nouvelle fois par l'émergence, au-dessus cette fois des classes moyennes éduquées, d'acteurs tels que le « milliardaire » saoudien Oussama Ben Laden ou l'« aristocrate » Aïman al-Dhawahiri, puis par les succès des Frères Musulmans aux législatives égyptiennes de décembre 2005 ou encore palestiniennes de janvier 2006.

D'identiques raccourcis ont pourtant resurgi pour expliquer le comportement des auteurs des attentats de Casablanca en mai 2004 ou de Londres en juillet 2005. Si certains d'entre eux étaient effectivement originaires des « banlieues défavorisées », d'autres étaient issus en effet des meilleurs établissements d'enseignement secondaire (lycée français de Casablanca) ou supérieur (universités britanniques).

La mise en perspective des résultats cumulés des études de synthèses ou des monographies sectorielles (Kepel, 1984, 2000 ; Eickelman Piscatori, 1996, Dessouki, 1982, Kraemer 1994, Roy, 1992, 2002 ; Bennani 2004; Fandy, 1999 ; Schwedler, 2003 ; Khosrokhavar, 1997 ; Rougier 2005, Tozy, 1991, 1999 ; Zeghal, 2005 ; etc.) qui ont abordé, dans leurs terrains respectifs, la question de l'assise sociale des islamistes n'autorise en fait qu'une seule conclusion : celle de la diversité extrême de cette assise. Les prolétariats urbains jouxtent les dignitaires des diverses bourgeoisies (pétrolières, commerçantes, militaires ou tribales), tout l'éventail des classes moyennes, les membres des diverses

génération, les produits de toutes les branches professionnelles ou filières d'éducation. Le paramètre du genre, fréquemment sollicité, ne semble pas être véritablement fonctionnel. Les femmes – afghanes, iraniennes, algéroises ou palestiniennes – sont aussi également représentées que les hommes dans les rangs de la mobilisation islamiste (Adelkhah F., 2000, Imache D., Nour I., 1994, DIALMY, 1997)) (pour une hypothèse divergente, voir le chapitre 6 par Stéphanie Latte Abdallah). L'attitude très significative du soutien ou du rejet de l'usage de la loi musulmane (*charia*) comme source de législation a été ainsi mesurée, dans dix pays musulmans, comme globalement identique chez les femmes et chez les hommes⁸. Les islamistes ne seraient donc pas seulement des « pauvres », des « riches », des « jeunes », des « bourgeois pieux », des « intellectuels », des « civils », des « militaires », des « hommes » ou des « femmes » mais un peu de tout cela, dans une diversité comparable à celle d'acteurs d'autres mobilisations nées en réaction à une forme ou à une autre de domination.

3.2. La centralité des variables politiques

S'ils conservent la composante « réactive » inhérente à la fonction d'affirmation identitaire, les discours des acteurs islamistes et les pratiques qu'ils légitiment sont non seulement diversifiés (jusqu'à être, par exemple sur la notion de démocratie, parfaitement opposés) mais également évolutifs. Selon le contexte politique, local ou régional et les pratiques de leurs interlocuteurs ils se révèlent « littéralistes » ou « libéraux », « démocrates » ou « autoritaires », « légalistes » ou « révolutionnaires ». Ce sont les variables politiques et le cas échéant sociales qui paraissent éclairer, au niveau collectif sinon à celui, plus difficilement accessible, des individus, la popularité de tel ou tel des modes d'actions dont l'usage est aujourd'hui attesté.

⁸ Gallup Organisation (2005) *Hearing a billion voices, Gallup Global 100 Selected Findings from 10 Predominantly Muslim Countries*,

En 2006, des Talibans déchu jusqu'au Premier ministre turc R Y Erdogan, une même appellation « islamiste » sert à désigner des acteurs qui s'expriment sur des registres doctrinaux et politiques extrêmement différenciés (Burgat, 2005, p.107 et s). Dans les réseaux de la guérilla anti-américaine ou au sein de plusieurs luttes nationalistes armées : tel est ou a été le cas de groupes armés (le Djihad palestinien) mais également de partis politiques tels que le Hamas ou le Hizb Allah libanais (Charara W. et Domont F., Palmer Harik J., 2005), depuis le lancement, en 2004, de la campagne américaine contre l'Irak, de plusieurs composantes de la résistance sunnite ou chiite irakienne. Le profil de ces partisans de l'action armée n'est pas directement associable à l'une ou l'autre des grandes composantes (Frère musulman ou salafi, cf infra) de la mobilisation. L'action parlementaire fait ensuite massivement partie du répertoire d'action islamiste. (Baduel, 1996 ; Baduel, Catusse, 2006 ; Arab Reform Bulletin, 2006) : en Palestine (Hamas), au Liban (Hizb Allah, Amal et Jama'a Islamiya), en Jordanie (Front d'Action Islamique), en Israël (courant d'Abdallah Nimr Darwiche), en Algérie (Hamas fondé par Mahfûd Nahnah), au Maroc (PJD), au Kuwait (Mouvement Constitutionnel Islamique), au Yémen (Rassemblement Yéménite pour la Réforme dont le leader est président du parlement), en Irak, en Egypte (Frères Musulmans sous diverses étiquettes, Parti du Travail) ou encore à Bahrain. Outre en Iran et en Turquie non arabes, des succès électoraux ont conduit des islamistes à sortir du registre oppositionnel pour participer ou à diriger des gouvernements au Soudan (1989), au Yémen (1993), en Jordanie (1989), en Irak (2005) et en Palestine (2006). Sous une identique appellation « islamiste » des adeptes du parler musulman sont tout autant membres de mouvements piétistes ou prosélytes qui se tiennent en marge de l'action politique, qu'elle soit révolutionnaire ou légaliste. Depuis une décennie au moins, la ligne de démarcation entre les confréries soufies, en pleine résurgence, et les acteurs de l'islam dit politique tend enfin à se relativiser. Sur des registres très variés, leurs membres reprennent pied dans le champ politique,

y compris oppositionnel et parfois même (en Irak) de la lutte armée (Philippon A., 2006).

Le registre complet des discours, des attitudes et des comportements peut donc être observé, aussi bien d'ailleurs dans les postures oppositionnelles que dans la pratique des régimes « islamiques » au pouvoir. A un extrême du spectre doctrinal subsiste l'expression d'un rejet automatique et indiscriminé de toute « technologie » démocratique. La souveraineté populaire y est considérée comme strictement incompatible avec sa concurrente divine. La démocratie est donc « mécréance » et le leadership politique ne peut appartenir qu'aux spécialistes reconnus (les Oulémas) de l'exégèse des sources de la religion. A l'opposé de cette position, les électeurs qui ont démontré à plusieurs reprises (Algérie, Palestine, Egypte) leur volonté et leur capacité à élire des majorités parlementaires islamistes ont suivi l'itinéraire d'une sorte de réappropriation culturelle. La réécriture des catégories modernes du politique avec des références empruntées au référentiel islamique comble peu à peu la fracture symbolique causée par l'irruption coloniale. Ce processus peut aller, chez une partie du leadership islamiste (Temimi, 2001, KURZMAN, 1998), jusqu'à une sorte de surenchère rétroactive dans l'appropriation des « technologies » démocratiques. L'affirmation religieuse et la revendication éthique ne disparaissent certes pas (BROWN N., HAMZAWY A., OTTAWAY M.S., 2006, Hawthorn). Mais la ressource religieuse n'est plus utilisée pour nier la légitimité du principe démocratique mais, au contraire (associée par exemple à la « consultation » ordonnée par le texte coranique ou à la reconnaissance explicite de la diversité des composantes humaines du monde), pour l'affirmer. Il en va de même pour la défense de droits naturels (de l'homme, ou, spécifiquement, de la femme, des minorités ou... de l'environnement, etc.) qui avaient pu être considérés comme seulement liés à la culture occidentale et disqualifiés comme tels.

A défaut d'une parfaite cohérence, deux grands courants, les Frères musulmans et les salafis - donnent à ces différences et à ces dynamiques

exégétiques essentielles un axe de structuration. Selon les configurations nationales, leurs frontières, fluctuantes, n'ont pas exactement le même tracé. Les Frères Musulmans –ou les formations qui en sont issues, fort différentes du Koweït au Yémen – sont depuis plus de deux décennies engagés, partout où cette option leur est offerte, dans l'action politique légale et la compétition électorale. Ce sont eux qui ont le plus largement contribué à populariser l'évolution de la pensée islamique classique, et notamment l'acceptation d'un espace autonome du politique et la laïcisation qu'implique le recours aux techniques et aux catégories juridiques et politiques de la scène parlementaire moderne. Lorsque la reconnaissance légale que – pour diviser les rangs islamistes – les régimes accordent très sélectivement, persiste à leur être refusée, (Maroc, Algérie, Tunisie, Libye, Syrie) les membres du courant « frériste », candidats aux élections sous l'étiquette d'indépendants, s'investissent dans l'appareil éducatif, militent dans les antichambres associatives de la vie parlementaire (syndicats, ligues de défense des droits de l'homme, associations caritatives) ou encore depuis l'exil. La principale alternative à ce courant central des Frères est aujourd'hui le courant dit « salafi » du nom des pieux ancêtres jamais sortis de la voie droite à qui ils entendent se référer (DeLong-Bas 2000). Les salafis se sont surtout affirmés par leur critique virulente des Frères Musulmans, principal repoussoir de leur identité islamiste. Aucune autre expression activiste de l'appartenance religieuse ne trouve toutefois grâce à leurs yeux : ni le *Tabligh*, mouvement missionnaire apparu dans les années 1920 en Inde, ni le Parti de la Libération Islamique, fondé en 1952, en Jordanie, par Taqi Eddîn Nabhani pour restaurer un pouvoir (califal) transnational, ni bien sûr les formes confrériques particulièrement dénoncées.

Si des candidats « jihadistes » à l'action directe peuvent provenir des rangs salafis, la grande majorité est « piétiste » ou « quiétiste ». C'est hors du champ de la lutte armée ou même politique qu'elle manifeste sa rupture avec la société, par une pratique culturelle voulue comme exempte de toute influence

exégétique récente ou ancienne. Les salafis refusent donc radicalement toute idée de contextualisation de la norme religieuse, assimilant les étapes franchies par les Frères musulmans en matière de la libéralisation politique et de modernisation sociale (et notamment la formation de partis ou de structures organisationnelles), à autant d'altérations de l'orthodoxie (bid'a). Leur doctrine et leurs pratiques, moins systématiquement étudiées que celles des Frères qui les ont précédé historiquement, ne sont ni homogènes ou statiques. (Burgat, Sbitli, 2003 a ; Bonnefoy, 2006). Les membres du courant sourouriste (du nom d'un prédicateur d'origine syrienne établi en Grande Bretagne), même s'ils continuent à réfuter le principe démocratique dans son essence, ont voté et présenté des candidats, notamment aux élections législatives yéménites de 2003 et aux premières élections municipales d'Arabie saoudite en 2005 (Ménoret, 2005). Derrière l'abstentionnisme qui persiste dans le reste du courant, il convient par ailleurs de faire la part entre une position religieuse de principe et le refus de cautionner des scrutins ayant trop de fois démontré leur vanité. Quoiqu'en disent les acteurs, une dynamique réformiste salafi est donc bien en cours, comparable à celle des Frères Musulmans en leur temps. Les hypothèses énoncées sur la base de l'observation du terrain yéménite nous paraissent ainsi pouvoir être extrapolées en partie au moins dans d'autres terroirs nationaux : la dénonciation réactive de la modernisation véhiculée par le courant des Frères et, au cours des années 1980, la rupture à leur égard, plus ou moins franche et plus ou moins conflictuelle selon les configurations nationales, n'empêchent pas un processus de modernisation de reprendre son cours, l'étape la plus évidente étant celle de la participation aux consultations électorales. Dans cette hypothèse, aux yeux de salafis généralement plus jeunes, les Frères, souvent stigmatisés pour leur « naïveté » ou leur « compromission » à l'égard des régimes ou des occidentaux - qui continuent pourtant à les ostraciser-, ne satisferaient plus aux exigences de l'affirmation identitaire inhérente à la mobilisation islamiste. La poussée salafie marquerait donc l'ouverture d'un

nouveau cycle réactif où les Frères joueraient cette fois le rôle repoussoir tenu à leur égard par la génération des élites indépendantistes dites « occidentalisées ».

A l'inverse, les Frères Musulmans sont eux-mêmes, l'objet d'une critique islamiste « modernisante » de la part de ceux (Parti du Travail ou Wassat en Egypte, Progressistes de la revue 15/21 tunisiens, penseurs musulmans installés en Europe ou aux Etats-Unis) qui dénoncent leur « immobilisme », leur rigidité doctrinale ou le vieillissement de leurs dirigeants, cherchant à accélérer la dynamique réformatrice que les salafis veulent freiner. Les émules du prêcheur médiatique égyptien 'Amru Khaled, au lieu de cultiver l'expression oppositionnelle de leur religiosité s'efforcent pour leur part de lui trouver – sur le terrain de la réussite économique et sociale – des formes d'expression apolitiques (Haenni, 2005).

Les régimes « islamistes » (Soudan depuis 1989 et, aux marges de notre aire arabe de référence, Iran depuis 1979, Turquie de N. Erbakan puis de Y. Erdogan) ont pour leur part des performances contrastées mais néanmoins convergentes. Si lent soit-il, le développement d'un espace autonome du politique, la limitation du recours à la violence répressive des États, l'affirmation de la place de la femme dans l'espace public, professionnel ou politique ne le sont pas davantage au Soudan, en Iran ou a fortiori, dans la Turquie du Parti de la Justice et du Développement que dans l'Algérie, l'Égypte ou la Tunisie des « défenseurs de la laïcité ». En Iran (Adelkhah, 1998), si la référence à une double légitimité, populaire et religieuse (par la vertu de la *vilaya e-faqih* qui confie le gouvernement des affaires publiques au « juste juriste ») continue à limiter objectivement la portée du jeu démocratique et si le mécanisme des élections parlementaires ou présidentielles est loin d'être définitivement à l'abri de l'autoritarisme de l'exécutif, « *la modernisation du champ religieux, (...) l'activisme social des femmes* », « *l'accent mis sur l'autonomie des individus et simultanément sur le respect des règles* » attestent de « *la formation d'un véritable espace public* » (Adelkhah, 1998). Et la

possibilité offerte à l'électeur d'affecter le rapport de forces au sommet de l'État est, à l'évidence, bien plus crédible que celle dont dispose son homologue algérien, tunisien ou égyptien, condamnés pour l'heure à « réélire » sans surprise les grands alliés « républicains » de l'Europe (Camau, Geisser 2004 ; Hachemaoui, 2003 ; Ben Nefissa, Arafat 2005).

Ceux qui ont choisi de faire usage du lexique musulman, y compris de façon ostentatoire et exclusive, apparaissent bien ainsi comme évoluant « *du registre de mouvements réformistes, protestataires ou révolutionnaires jusqu'à des partis politiques (...) ou des appareils bureaucratiques exerçant le pouvoir (...)* » (Shahin, E.E., 1997, p.1) au service de stratégies, programmes ou registres d'action qui recouvrent la totalité des modes d'action politiques classiques.

Quelles sont les variables qui, entre la stratégie de l'éducation populaire « par le bas » à la tentative de prise de pouvoir révolutionnaire « par le haut », en passant par le recours au jeu parlementaire, déterminent leur choix ? Peu éclairantes, on l'a dit, pour l'origine de l'affirmation identitaire, les variables de la sociologie politique retrouvent une partie de leur fonctionnalité pour décrypter les arcanes de la diversité islamiste. Mais peu d'explications péremptoires s'imposent. Sans nier l'impact de la variable éducative, il n'existe pas à notre connaissance de travaux permettant de lui accorder une véritable centralité. Si « littéralisme » doctrinal paraît rimer ici et là, sinon avec « illettrisme » du moins avec pauvreté des systèmes scolaires, il reste encore à démontrer que le courant des Frères Musulmans compte significativement plus de diplômés universitaires que les salafis. Dans les trajectoires de radicalisation, le rôle des variables sociales demeure, certes, important. Mais il ne l'est qu'en tant qu'il rend compte d'un déficit de ressources (ici, économiques) qui participe d'un même processus de domination. Pour autant, pas plus que celui des adeptes du légalisme politique, le profil de l'adepte de l'action directe (le « jihadiste » voire le « kamikaze ») ne semble pouvoir être corrélé à un profil socio-économique particulier. Sur le terrain particulièrement emblématique des

attentats suicides commis en Palestine, Ariel Merari (2003) ou Robert A. Pape (2005) en ont fait la démonstration convaincante. Ce serait « en dernière instance » l'attribution ou le refus des détenteurs du pouvoir d'accorder des espaces d'expression légaliste qui creuserait ou réduirait la différence entre ceux qui se cantonnent à l'extérieur des institutions politiques et ceux qui, considérant comme crédibles les possibilités qu'elles offrent, acceptent d'y collaborer. Au carrefour entre « la violence islamique » et « l'action démocratique », les « indicateurs » les plus suivis par les acteurs islamistes semblent bien être les mêmes que ceux qui « orientent » les autres catégories d'acteurs.

A l'échelle du demi-siècle écoulé, il est difficile de démontrer en effet que les islamistes ont dérogé de façon significative à la norme des pratiques institutionnelles et politiques de leurs concurrents « laïques ». Ils n'ont nulle part « importé » la violence révolutionnaire dans un univers démocratique pour la simple raison que, dans la région concernée, un tel univers n'a pas encore véritablement vu le jour. Leur recours à la violence politique peut, le plus souvent, être corrélé avec celle qu'exerce leur environnement national ou international à leur égard. Les processus de domination semblent bien, dès lors, être au cœur des principales trajectoires « idéologiques » et stratégiques de cette catégorie d'acteurs.

Derrière l'arbre identitaire ou « sous le voile » de l'islamité n'apparaît en fait vraiment clairement à l'observateur du vaste paysage islamiste que la réalité à la fois banale et ... terriblement complexe du « **politics as usual** ».

BIBLIOGRAPHIE

ABU-RABI Ibrahim, 1996, *Intellectual origins of islamic Resurgence in the Modern Arab World*, State University of New York Press

ADELKHAH F., 1998, *Etre moderne en Iran*, Paris, Karthala

ADELKHAH F., 2000, « La question féminine, angle mort de la démocratie islamique d'Iran », *Politix*, (13)

ADELKHAH F., 1994, *Révolution sous le voile*, Paris, Karthala

ARAB REFORM BULLETIN, 2006, "Arab Islamist Groups: electoral outcome 1987-2006", Carnegie Endowment for International Peace

AGGOUN L., RIVOIRE J.B., 2004, *Françalgérie, crimes et mensonges d'Etat*, Paris, La Découverte

BELHASSEN S., 2004, « Les legs bourguibiens de la répression », in CAMAU M., GEISSER V., 2004 p. 391

BENNABI M., 1954, *Vocation de l'islam*, Paris, Le Seuil

BENNABI M., 1965, *Mémoire d'un témoin du siècle*, Alger, Éditions nationales algériennes

BENNABI M., 2005, *Colonisabilité, Problèmes de la civilisation*, Alger, Dar al Hadhara

BENNANI-CHRAÏBI M., 1994, *Soumis et rebelles : les jeunes au Maroc*, Paris, CNRS Editions

BENNANI-CHRAÏBI M., FILLIEUL O. (dir.), 2003, *Résistances et protestations dans les sociétés musulmanes*, Paris, Presses de Sciences Po

BEN NEFISSA S., ARAFAT A. A., 2005, *Vote et démocratie dans l'Égypte contemporaine*, Paris, IRD Karthala

BISHRI T. A., 2005, *Je vous invite à la rebellion*, S.E. P.(LANGUE ARABE)

BOUGAREL, X CLAYER, N., (dir.), 2001, *Le nouvel islam balkanique*, Paris, Maisonneuve et Larose

BROOKS, R., NASRALLAH R., KHAMAISSI R., GHAZALEH RANA ABU, 2005, *The Wall of Annexation and Expansion*, Jerusalem

BURGAT F., 1988, *L'Islamisme au Maghreb : la voix du sud*, Paris, Karthala, (Payot 1995)

BURGAT F., 1995, *L'Islamisme en face*, Paris, La Découverte

BURGAT F., 2005, *L'Islamisme à l'heure d'Al-Qaida*, Paris, La Découverte

BURGAT F., LARONDE A., 1996, *La Libye*, Paris, PUF

- BURGAT F., SBITLI M., 2003, a « Les Salafis au Yémen ...ou la modernisation malgré tout », *Chroniques Yéménites 2002*, CEFAS, Sanaa (cy.revues.org)
- BURGAT F., SBITLI M., 2003, b, « Les “Libres” yéménites, le courant réformiste et les Frères musulmans. Premiers repères pour l’analyse », in AL-CHARIF M. et KAWAKIBI S. (dir.), *Le Courant réformiste musulman et sa réception dans les sociétés arabes*, Damas, IFPO, p. 47-68
- BONNEFOY L., 2006, « L’illusion apolitique : adaptations, évolutions et instrumentalisations du salafisme yéménite », in ROUGIER, *Le Salafisme*, Paris, PUF
- BROWN N., HAMZAWY A., OTTAWAY M.S., 2006, *Islamist Movements and the Democratic Process in the Arab World : Exploring the Gray Zones*, Carnegie Paper
- CAMAU M., GEISSER V., 2003, *Le syndrome autoritaire. Politique en Tunisie de Bourguiba à Ben Ali*, Paris, Presses de Sciences Po
- CAMAU M., GEISSER., 2004, *Habib Bourguiba, la trace et l’héritage*, Paris, Karthala/Centre de science politique comparative, Aix-en-Provence,
- GEISSER V., HAMROUNI C., 2004, « Bourguiba dans la mémoire islamiste tunisienne », in CAMAU M., GEISSER , 2004, p 771
- CARRE O., 2004, *Mystique et politique : le Coran des islamistes : commentaire coranique de Sayyid Qutb (1906-1966)*, Paris, Éditions du Cerf
- CARRE O., 1989, *Le nationalisme arabe* Paris, Payot,
- CARRE O., MICHAUD G., 1983, *Les Frères Musulmans*, Paris, Gallimard
- CHARARA W., DOMONT F., 2004, *Le Hezbollah : un mouvement islamo-nationaliste*, Paris, Fayard
- COLLOT C., HENRY J.R., 1978, *Le Mouvement national algérien. Textes*, Paris, L’Harmattan-OPU
- DAZI-HENI F., 2005, *Monarchies et Sociétés d’Arabie. Le Temps des confrontations*, Paris, Presses de Sciences Po
- DELONG-BAS N.J., 2000, *Wahhabi Islam. From Revival and Reform to Global Jihād*, Oxford/New York, IB Tauris
- DESSOUKI A.E. (ed), 1982, *Islamic resurgence in the Arab World*, New York, Praeger
- DIALMY A., 1997, *Féminisme, Islamisme, Soufisme*, Paris, Publisud Préf Jean François Clément,
- DORRONSORO G., 2000, *La Révolution afghane. Des communistes aux talebâns*, Paris Karthala
- DOUGLAS L., 1987, *The Free Yemeni Movement, 1935-1962*, Beyrouth, Presses de l’AUB

- BOTIVEAU B., CONTE (dir), 2005, *Etudes Rurales*, N° Spécial Palestine
- EICKELMAN D.F., PISCATORI J., 1996, *Muslim Politics*, Princeton, Princeton University Press
- ENGSENG H. O., 2004, "Empire through Diasporic Eyes: A View from the Other Boat", *Comparative Studies in Society and History*, vol. 46, n°2
- ENTELIS J. (ed), 1997, *Islam, Democracy and the State in North Africa*, Bloomington, Indiana University Press
- ESPOSITO J., 1982, *The Islamic threat, myth or reality*, New York, Oxford University Press
- FANDY M., 1999, *Saudi Arabia and the Politics of Dissent*, Londres, Macmillan Press
- FRIEDMAN M., SIVAN E., 1990, *Religious Radicalism and Politics in the Middle East*. Albany, New York, State University of New York Press
- GAMBLIN S. (dir), 1997, *Contours et détours du politique en Egypte: Les élections législatives de 1995*, Paris, L'Harmattan
- HAFEZ M., 2003, *Why Muslims Rebel? Repression and Resistance in the Islamic World*, Lynne Rienner, Boulder, Londres
- ,
- HAENNI P., 2005, *L'islam de marché. L'autre révolution conservatrice*, Paris, Seuil
- HALLIDAY F., 1996, *Islam the Myth of Confrontation: Religion and Politics in the Middle East*, Londres/New York, I.B. Tauris
- HAWTHORN A., 2004, "Political Islam", *Arab Reform Bulletin*, Vol. 2, Issue 3
- HACHEMAOUI M., 2003, « La représentation politique en Algérie entre médiation clientélaire et prédation (1997-2002) », *Revue Française de Sciences Politiques*, (53-1)
- HOURLANI A., 1983, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, Cambridge, Cambridge University Press. (Version française : La Pensée arabe et l'Occident, Bruxelles, Naufal, 1992)
- HUNTINGTON, S., 1997, *Le choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob
- IMACHE D., NOUR I., 1994, *Algériennes entre islam et islamisme*, Paris, Edisud
- KEPEL G., 1984, *Le prophète et pharaon : aux sources des mouvements islamistes*, Paris, La Découverte
- KEPEL G., 1991, *La revanche de Dieu*, Paris, Le Seuil
- KEPEL G., 2000, *Jihad : expansion et déclin de l'islamisme*, Paris, Gallimard.
- KEPEL G., 2000, *Jihad, expansion et déclin de l'islamisme*, Paris, Seuil
- KHALIDI R., 2004, *L'Empire aveuglé. Les États-Unis et le Moyen-Orient*, Arles, Actes Sud
- KRICHEN A., 1987, « La fracture de l'intelligentsia », in CAMAU M. (dir), 1987, *Tunisie au Présent : Une modernité au-dessus de tout soupçon?*, Paris, CNRS Editions, p.297

- KHOSROKHAVAR F., 1993, *L'Utopie sacrifiée. Sociologie de la révolution iranienne*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques
- KHOSROKHAVAR F., 1997, *Anthropologie de la révolution iranienne, le rêve impossible*, Paris, L'Harmattan
- KODMANI-DARWISH B., CHARTOUNY-DUBARRY M., 1997, (dir.), *Les Etats arabes face à la contestation islamiste*, Paris, Ifri/Armand Colin
- KRÄMER M., 1996, *Arab awakening and Islamic Revival : The Politics of Ideas in the Middle East*
- KRAEMER G., 1994, "The Integration of the Integrists: A comparative study of Egypt, Jordan and Tunisia", in GHASSAN SALAMÉ (Hrsg.), *Democracy without Democrats? The Renewal of Politics in the Muslim World*, Londres, New York, editeur????
- KURZMAN C., 1998, *Liberal Islam*, A source Book, Oxford, Oxford University Press,
- LACROIX S., 2004, « Between islamists and liberals : Saudi Arabia's new "islamo-liberal" reformists », *Middle East Journal*, vol. 58, n° 3
- LAURENS H., 1993, *L'Orient arabe ; Arabisme et Islamisme de 1798 à 1945*, Paris, Armand Colin
- LAWRENCE B. (ed), 2005, *Messages to the world : statements of Osama Ben Laden*, Londres/New York, Verso
- LEVEAU R., 1993, *Le sabre et le turban. L'avenir du Maghreb*, Paris, F. Bourin
- LEVEAU R., 1976, *Le fellah marocain, défenseur du trône*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques
- LEWIS B., 1990, "The roots of Muslim rage", *The Atlantic Monthly*, Septembre (Volume 266, n°3
- LEWIS B., 2001, *What went wrong ?*
- LIA B., 1998, *The Society of Muslim brothers in Egypt. The rise of an Islamic Mass Movement, 1928-1942*, Reading, Ithaca Press,
- LUIZARD P. J., 1995, « Al-Azhar, institution sunnite réformée... » *Entre réforme sociale et mouvement national, Identité et modernisation en Egypte (1882-1962)* sous la direction d'Alain Roussillon – CEDEJ – Le Caire, pp.519-548
- LUSTICK I., 1997, "The Absence of Middle Eastern Great Powers: Political "Backwardness" in "Historical Perspective", *International Organization* vol. ??? 51 (4), automne, p. 653-83
- MANDAVILLE P., 2001, *Transnational Muslim Politics. Reimagining the Umma*, Londres, Routledge

- MARCHAL R., « *Eléments d'une sociologie du Front national islamique soudanais* », *Les Etudes du CERI* (5), Paris
- Martin, D.C. (dir), 1994, *Cartes d'identité Comment on dit « nous » en politique ?* Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques
- MENORET P., 2003, *L'énigme saoudienne*, Paris, La Découverte
- MENORET P., « Le cheikh, l'électeur et le SMS : Logiques électorales et mobilisation islamiste en Arabie saoudite », *Revue Transcontinentales*, Paris, Albin Michel
- MENORET P., 2004, « Le wahhabisme, arme fatale du néo-orientalisme », *Mouvements*, novembre
- MERARI A., 2003, « Social, organizational and psychological factors in suicide terrorism », communication à *l'International Expert Meeting on Root Causes of Terrorism*, Oslo, Norwegian Institute of International Affairs, 9-11 juin 2003.
- MERMIER F. et alii (dir.), 2003, *Le Yémen contemporain*, Paris, Karthala
- MILELLI J.-P. (dir.), 2005, *Al-Qaida dans le texte : écrits d'Oussama ben Laden, Abdallah Azzam, Ayman al-Zawahiri et Abou Moussab al-Zarqawi*, Paris, PUF.
- MITCHELL R., 1969, *The society of the Muslim Brothers*, Oxford, Oxford University Press
- MOHAMEDOU, M. O., 2004, *Contre-croisade, Origines et conséquences du 11 septembre*, Paris, L'Harmattan
- MUNAJJED M. AL-, 1997, *Women in Saudi Arabia Today*, Londres, McMillan
- PAPE R. A., 2005, *Dying to Win. The Strategic Logic of Suicide Terrorism*, New York, Random House
- PHILIPPON A., 2006, *Bridging Sufism and Islamism*, ISIM Review, (17), p 16
- PIPES D., 1989, *The Long Shadow : Culture and Politics in the Middle East*, New Brunswick, NJ, Transaction
- Picard, E, **2001, *Liban, État de discorde, des fondations aux guerres*, Paris, Flammarion, 2001).**
- QUTB S., 2004, *A child from the village*, traduit et édité par Calvert J. et Shepard W., New York, Syracuse University Press
- RODINSON M., 1972, *Marxisme et monde musulman*, Paris, Seuil
- ROUGIER B., 2004, *Le jihad au quotidien*, Paris, PUF
- ROY O., 1985, *L'Afghanistan, Islam et modernité politique*, Paris, Le Seuil
- ROY O., 1992, *L'échec de l'islam politique*, Paris, Seuil
- ROY O., 2002, *L'islam mondialisé*, Paris, Seuil
- SAÏD E., 1980, *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Seuil

- SAÏD E., 2000, *Culture et impérialisme*, Paris, Fayard
- SCHWEDLER J., 2003, "The Yemeni Islah Party: Political Opportunities and Coalition Building in a Transitional Polity" Quintan Wiktorowicz 2003,
- SHAHIN E. E., 1997, *Political Ascent : Contemporary Islamic Movements in North Africa*, Boulder, Westview Press,
- SABRA A., 2003, « What is wrong with what went wrong », *Merip Report* on line, (août)
- SHEPARD W., 1996, *Sayyid Qutb and Islamic activism : a translation and critical analysis of "Social justice in Islam"*, Leiden, Brill
- SIVAN, E., 1990, *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics*. Enl. ed. New Haven, Yale University Press
- STORA B., 1994, *Histoire de l'Algérie depuis l'indépendance*, Paris, La Découverte
- TEMIMI A., 2001, *Rachid Ghannouchi: A Democrat Within Islamism*, Université de Westminster
- UTVIK B., 2006, *The Pious Road to Development: Islamist Economics in Egypt*, Hurst, Londres/Lynne Rienner,
- TESSLER M., 1997, "The Origins of Popular Support for Islamist Movements: A Political Economy Analysis" in Entelis (1997) p. 93
- TOZY M., 1991, « Les enjeux de pouvoir dans les champs politiques désamorçés », in CAMAU M. (dir.), *Changements politiques au Maghreb*, Paris, Editions du CNRS
- TOZY M., 1999, *Monarchie et Islam politique au Maroc*, Paris, Presses de Sciences Po,
- VOLL, J. , 1997, *Sultans, Saints, and Presidents. The Islamic Community and the State in North Africa* in ENTELIS J, 1997
- WIKTOROWICZ Q. (ed.), 2003, *Islamist Activism: A Social Movement Theory Approach*, Bloomington, Indiana University Press
- ZAYYAT A.M., 2004, *The road to al-Qaeda, The story of Bin Laden's Right Hand Man*, introduction par ABU-RABI' Ibrahim, Londres, Pluto Press,
- ZEGHAL M., 2005, *Les islamistes marocains : le défi à la monarchie*, Paris, La Découverte