

Archives de sciences sociales des religions

Numéro 122 (avril - juin 2003)

Varia

Constant Hamès

Olivier Roy, *L'Islam mondialisé*

Paris, Seuil, 2002, 209 p.

Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

revues.org

Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Référence électronique

Constant Hamès, « Olivier Roy, *L'Islam mondialisé* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 122 | avril - juin 2003, document 122.45, mis en ligne le 10 novembre 2005. URL : <http://assr.revues.org/1311>

DOI : en cours d'attribution

Éditeur : Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales

<http://assr.revues.org>

<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne sur : <http://assr.revues.org/1311>

Ce document est le fac-similé de l'édition papier.

© Archives de sciences sociales des religions

en résumé dans l'attitude de Chen Hongmou toute la profondeur et l'ambiguïté du divorce entre la culture confucianiste d'État et la religion chinoise telle qu'elle structure la société locale.

Chen, comme la plupart de ses collègues, considère que le confucianisme est la seule religion qui vaille pour le monde. Il s'intéresse peu lui-même à la liturgie confucianiste qui passionne certains de ses collègues moins investis sur le terrain. Il serait donc très difficile de voir en lui un homme de religion, même s'il est manifestement croyant : il reconnaît l'efficacité du rituel, la réalité de la protection des ancêtres, et croit en la rétribution des actes (p. 436) ; l'A. parle même de son approche mystique de la religion familiale (p. 423). Pour ce qui est des autres formes de religions, Chen n'en parle que pour les condamner. Ses attaques sont fondées sur une vision des normes sociales plus que sur des considérations théologiques : les seules communautés naturelles, donc admissibles, sont pour lui le clan et le village, tous deux dirigés par les aînés. Il rejette aussi bien les associations de culte que les groupes sectaires et l'islam comme créant des communautés de croyants solidaires, avec leurs propres hiérarchies, allant à l'encontre des liens naturels de la famille et du village (pp. 380-385). En supprimant brutalement (ou en essayant de supprimer, faudrait-il préciser !) des groupes bien intégrés socialement et appréciés pour leurs œuvres charitables, Chen incarne toute l'intolérance du fonctionnaire modèle envers la culture et la société locale.

La vision de Chen se fonde sur une notion de civilisation (chinois *jiaohua*, c'est le titre du chapitre 12) comme effort pour se comporter suivant la morale naturelle. Chen considère qu'en tant qu'homme civilisé son devoir est de gagner à la civilisation les hommes retardés, notamment les groupes ethniques vivant aux frontières de l'empire, d'où l'importance qu'il accorde à l'éducation de masse, mais aussi à la lutte contre les « mauvaises coutumes et mœurs » (souvent des pratiques religieuses). Son souci de l'intégration culturelle des ethnies frontalières, en effet, relève plus de l'idéologie du colon civilisateur que de la tolérance : en même temps qu'il cherche à fonder des écoles gratuites dans les villages et à recruter des jeunes talents parmi les familles pauvres, là où des administrateurs moins zélés laissaient les populations locales à leur propre sort, Chen cherche à imposer les normes sociales (habits, mœurs sexuelles, alimentaires...) Han à toutes les populations administrées. Sa promotion de l'éducation des femmes procède d'objectifs tout à fait similaires.

En bref, Chen est un confucianiste fondamentaliste (W.T.R. n'emploie pas le terme, c'est le mien) : son action dans le domaine religieux s'apparente à « une grande guerre culturelle » (p. 436) menée par l'élite confucianiste contre « la culture populaire dans son entier ». Cette croisade n'est pas seulement une guerre de classe mais une véritable confrontation d'idéologies religieuses différentes. Voilà qui est parfaitement exact et plus clairement dit que dans beaucoup d'autres travaux d'histoire culturelle de la Chine impériale. Mais l'A. introduit ici un élément problématique : cette guerre culturelle « fut continuée dans les diverses campagnes antisuperstition de la fin des Qing, et du XX^e siècle quand une modernité libérale occidentale ou marxiste remplaça le confucianisme comme idéologie des élites » (p. 436). Il est de mise aujourd'hui de considérer l'histoire chinoise sur le long terme et de trouver de nombreuses similarités entre la classe politique actuelle et celle de l'empire dans leurs attitudes, notamment vis-à-vis de la culture populaire. Ces continuités existent, mais elles ne doivent pas cacher les ruptures. Chen est fondamentaliste, intolérant, mais fait malgré tout partie de la religion chinoise qu'il veut réformer. Ses textes tentent de distinguer les formes acceptables des formes à proscrire dans les cultes locaux : la distinction était quasi-impossible, et de fait les proscriptions ordonnées par Chen et ses collègues n'ont jamais été très efficaces. Les politiciens du XX^e siècle, eux, se placent à l'extérieur de la religion chinoise qu'ils veulent détruire entièrement. Le projet est fort différent, même si Chen et les politiciens du XX^e siècle agissent tous deux au nom de la « rationalité ». Somme toute, croire ou ne pas croire fait une grosse différence.

Vincent Goossaert.

122.45

ROY (Olivier).

L'Islam mondialisé. Paris, Seuil, 2002, 209 p.

Alors que dans l'étude des mouvements islamistes-intégristes contemporains, G. Kepel émette son propos en autant de récits empiriques (cf. *Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme*, Arch. 114.84), O.R., à l'inverse, conceptualise l'ensemble dans une pensée explicative théorique.

Les notions qui charpentent son ouvrage et qui condensent les réflexions ont, de prime abord, des caractéristiques linguistiques révélatrices. D'un côté, il y a toutes les désinences en *-isation* ou en *-ation*, qui définissent un mouvement ou, mieux, un processus, en général d'ordre sociologique, en train de se faire. Deux

de ces concepts balisent fortement l'explication : celui d'*individualisation* et celui d'*occidentalisation* (de l'islam). Lorsqu'on ouvre ces concepts, on en découvre d'autres, soit analogues, soit plus précis, soit autrement qualifiés, suivant le niveau de l'analyse. Ainsi occidentalisation forme réseau avec globalisation, totalisation, internationalisation, mondialisation, déterritorialisation, mais aussi avec déculturation (ou acculturation), sécularisation ou libéralisation. Du côté de l'individualisation, on peut ranger reformulation, réappropriation, refondation, reconstruction, islamisation, réislamisation, réhabilitation, réinvention et autres. Les préfixes ont ici une valeur capitale dans l'indication de l'orientation du processus : le *re-* est une réponse, dans la pensée et dans l'action au *dé-*. Globalement, les processus en *-isation* s'appliquent à toute une gamme d'autres concepts en *-isme* qui sont les objets sur lesquels l'action se porte ou la cause des actions. Ceux-ci apparaissent comme des systèmes de doctrines ou d'idées, ou supposés tels : christianisme, judaïsme, islamisme, mysticisme, wahhabisme, salafisme, radicalisme, communisme, hanbalisme, nationalisme, fondamentalisme, néo-fondamentalisme, capitalisme, libéralisme, multiculturalisme, anti-intellectualisme, nouveau confrérisme (de néo-confréries) etc. Dans cet univers d'idées ou de systèmes, les préfixes ne sont plus en *re-* et *dé-* mais en *néo-* et en *anti-*, voire en *post* (-islamisme). Un examen plus fouillé de ces familles de concepts serait sans doute intéressant.

Quelque chose donc de la vie du groupe ou de l'individu musulman se défait, qu'il s'agit de refaire, dans un environnement conflictuel de systèmes d'idées à valeur socioreligieuse ou socio-économique.

Malgré une division en huit chapitres, introduction et conclusion, l'ouvrage fonctionne dans l'ensemble comme une broderie, avec des retours sur les mêmes thèmes et le parcours n'est jamais linéaire.

Le motif central, on l'a vu, tourne autour de l'entrée de l'islam en Occident (ou « à l'Ouest ») et de l'occidentalisation de l'islam : pour l'auteur, les deux processus sont visiblement liés même s'il ne s'en explique pas précisément. Ainsi l'introduction porte en sous-titre « Naissance d'une religion en Occident » là où G. Kepel sous-titrait jadis (1987) « Naissance d'une religion en France ». Mais la démonstration n'est pas la même. O.R. analyse tantôt la situation des musulmans en Occident (Europe, plus rarement États-Unis), pour souligner les caractéristiques de leur évolution, tantôt il met en évidence ce que l'Occident entraîne comme transformations dans l'idéologie et la pratique

islamiques, y compris hors de l'Occident. Ainsi il constate que l'évolution contemporaine de l'islam possède des caractéristiques qui « ne lui sont pas propres » et que « tout cela se retrouve également dans le christianisme » (pp. 9-10). Autrement dit, le religieux, partout sur la planète, est travaillé par les mêmes tendances, regroupées, après inventaire, dans la notionnalise de « mondialisation ».

On saura gré à l'A. d'entrer dans cette perspective transversale qui *désenclave* l'approche des phénomènes islamiques et leur enlève ce caractère essentialiste ou irréductible que certains aimeraient leur appliquer. Mais, *ipso facto*, cette vision des mêmes causes produisant les mêmes effets estompe les spécificités bien réelles des logiques évolutives islamiques. Les prises en charge sociales, politiques, linguistiques, culturelles, mystiques etc. du religieux pourraient-elles être équivalentes dans tous les systèmes religieux de par la planète ? En particulier, on peut poser que les réactions ne sont pas les mêmes dans un système religieux qui se trouve au centre de l'évolution ou au contraire à l'écart, dominant ou dominé. Et, par ailleurs, les réactions ne sont jamais inédites, elles obéissent à un principe de répétition, qui réélabore chaque fois des matériaux spécifiques jugés premiers. C'est en tout cas ce qu'on peut découvrir dans l'histoire de l'islam.

Mais comment évoluent « les musulmans en Occident » (chap. 2) ? Les particularités de leur évolution, concernant une population bien plus large que l'ancienne immigration, sont marquées par des processus « d'affaiblissement des identités nationales », de « transnationalité » qui sont également à l'œuvre chez les musulmans hors d'Occident (Frères musulmans, réseaux Ben Lâden). La perte d'attaches sociales locales provoque chez les musulmans occidentaux un mouvement de déculturation et crée un islam sans racines culturelles particulières, visant à l'universalité et à une expression « simplement » religieuse. Les conséquences de ces transformations sont analysées avec beaucoup de finesse et sous de multiples facettes. D'un côté, la reconstruction identitaire des musulmans en Occident est en pleine évolution et ouvre la voie à des démarches individualisantes ; d'un autre côté, elle est à l'origine de la constitution d'une « néo-ethnicité », fabriquée autant par les intérêts que par les sociétés environnantes. Ce qui revient à constater que « les catégories (identitaires) utilisées sont précisément celles des pays d'accueil et de la culture occidentale. » (p. 68) Et le paradoxe de cette nouvelle ethnicité à base théoriquement religieuse est que « le musulman en question n'est qu'occasionnellement croyant et pratiquant. »

La preuve de l'impact des deux processus principaux d'internationalisation et d'individualisation se lit directement, par exemple, dans « L'oumma virtuelle d'internet » (chap. 7) où les sites islamiques d'initiative personnelle se sont multipliés en même temps que leur contenu s'est uniformisé et décontextualisé. L'autre domaine où ces mêmes processus apparaissent clairement est celui du militantisme islamique armé (« jihadistes »). Suivant de près les itinéraires et trajectoires de ces militants, l'A. accumule les cas où l'individualisation et l'occidentalisation lui paraissent patentes (chap. 8). Contre-figure instructive de ces mouvements islamistes : « Il est intéressant de noter qu'on ne trouve parmi eux pratiquement aucun Palestinien venu des Territoires occupés ou de Gaza » Et inversement, pas de musulmans non nationaux dans les groupes islamiques palestiniens. Au surplus, l'individualisation apparente des attaques-suicide menées par ces derniers ne représente en réalité que l'expression ultime de la fusion entre soi et la communauté nationale tout entière. « Il suffit, écrit l'A., de comparer la fierté des parents des kamikazes palestiniens avec l'incompréhension des familles des auteurs de l'attentat contre le World Trade Center. » (p. 22)

Une remarque s'impose ici. On peut se demander si l'internationalisation dont il est question n'est pas, en partie, le résultat d'une vision du coup trop occidentalisée et trop contemporaine de l'islam ? Le monde musulman, en étendue et en unité, est une réalité et une pratique séculaires. Faut-il ranger parmi les transnationaux Ibn Jubayr ou Ibn Battûta ? Ne sont-ils pas, au contraire, citoyens d'un monde musulman unique et divers ? Avant d'être virtuelle, l'*umma*, ou du moins l'ensemble des sociétés musulmanes, est vivante et parcourue par des commerçants, étudiants, travailleurs, politiques, religieux, voyageurs de toutes sortes. Le pèlerinage à la Mekke n'« internationalise-t-il » pas plus de musulmans que les groupuscules islamistes et depuis bien plus longtemps ?

Parmi les nombreuses et heureuses analyses, deux, entre autres, méritent d'être soulignées. D'abord, les distinctions qui sont établies entre « islamisme », « jihadisme » et ce que l'A. appelle « néo-fondamentalisme ». Le chapitre 1 développe en effet la thèse que « les mouvements islamistes se banalisent », en rejoignant un cadre national de lutte politique et particulièrement parlementariste. Ces « islamistes » qui ont fait de l'islam « une idéologie politique devant mener à l'instauration d'un État islamique » se sont fondus dans les systèmes politiques nationaux, témoins l'Iran, le Hezbollah

libanais, le FIS algérien, l'Islah yéménite ou les partis islamistes palestiniens. Les jihadistes par contre se sont radicalisés et ont entrepris des actions violentes, sans perspective politique ni géo-stratégiques : « Ben Lâden a lancé le *jihad* et il a échoué (...) al-Qaïda n'est qu'une secte millénariste et suicidaire. » (p. 203) On notera l'emploi des notions très chrétiennes de secte et de millénarisme. Reste, parmi les tendances actives de l'islam, le « néo-fondamentalisme ». Comment le qualifier ? Le chapitre 6 qui lui est consacré commence par un sous-titre : « Le néo-fondamentalisme ou salafisme ». Et dès la première phrase une troisième étiquette jugée équivalente apparaît : « Des madrasa talibans dans le sud de l'Afghanistan aux sites islamiques sur internet, en passant par la télévision saoudienne et par de nombreuses mosquées de la banlieue parisienne ou londonienne, une autre vision de l'islam circule, qualifiée de *wahhabi* (en référence à la doctrine officielle de l'Arabie Saoudite) par des musulmans plus modérés (ou simplement plus traditionnels). Les intéressés récusent en général le terme, lui préférant celui de *salafi*. » L'historique qui suit et qui résume rapidement le recours à la notion de *salaf* (les personnalités des premiers temps de l'islam), hier et aujourd'hui, conclut : « Mais on serait bien en peine, au-delà de cette intention (retourner aux *salaf*) de définir un salafisme intangible. » On aura cependant compris qu'il s'agit d'une pensée réformiste par « retour aux sources », réflexe intellectuel et religieux répétitif, selon nous, dans toute l'histoire musulmane chaque fois qu'une crise est vécue comme menaçant l'islam dans son intégrité, comme ce fut le cas lors des croisades, de l'invasion mongole, des colonisations et aujourd'hui de la mondialisation euro-américaine. L'ouvrage définit le néo-fondamentalisme par deux traits : scripturalisme théologique et anti-occidentalisme. Les groupes ou mouvements qui en relèvent seraient : « toute la mouvance wahhabie, des mouvements de prédication comme la *Jama'at at-tabligh*, les talibans afghans, les mouvements « qotbistes » égyptiens qui « préfiguraient al-Qaïda, le GIA et les mouvements radicaux pakistanais, exemples du néo-fondamentalisme radical et jihadiste » (p. 138). En définitive, le jihadisme ne serait donc qu'une branche du néo-fondamentalisme. Et ce dernier se nourrirait régulièrement du « glissement de l'islamisme au néo-fondamentalisme » et ne serait, tout compte fait, qu'une « mouvance, parfois seulement un état d'esprit » (*idem*).

La deuxième approche que l'on voudrait retenir n'est justement pas une approche mais un type de notation et d'observation que l'on retrouve, selon la technique de la broderie, à

des endroits divers de l'ouvrage. Elle ne fait donc pas l'objet d'un chapitre ou d'une rubrique spéciale. C'est la question des « mœurs ». D'emblée, l'introduction insiste sur la nouvelle prise en compte par les musulmans de « valeurs » plutôt que de normes juridiques religieuses. Or les exemples cités relèvent du discours éthique : questions de l'avortement et de l'homosexualité. « Ce qui était interdit mais vécu dans le non-dit devient soudainement un enjeu de société ». Les sociétés occidentales, vues par les islamistes radicaux, sont « corrompues » (p. 25). « La réislamisation des sociétés se fait sous des formes conservatrices (portant sur le droit et les mœurs) : elle a permis l'émergence de nouveaux acteurs qui ne s'inscrivent pas dans la perspective d'une gestion du pouvoir étatique » (p. 30) « En fait l'islamisme au pouvoir devient conservateur et rejoint le néofondamentalisme sur un point : la question des mœurs devient centrale. » (p. 40) « Le néofondamentalisme est parfaitement compatible avec la globalisation, dans sa forme libérale cette fois-ci, ne posant comme limite que la question des mœurs et de la morale, thème que l'on retrouve aussi dans la droite religieuse américaine ». Même si l'A. dénie au phénomène une spécificité absolue, il note, parmi les musulmans européens « une valorisation de l'honneur et de la pudeur des femmes, une réticence à la mixité » (p. 60). On pourrait continuer en citant les passages consacrés à « l'islam humaniste » où transparaît l'insistance sur des valeurs de « morale pratique », de « réalisation de soi » (question de la drogue, du tabac, du respect du corps, des qualités personnelles etc.). Cette question de l'ordre éthique dans la société, au niveau social et individuel, aurait mérité, nous semble-t-il, une analyse plus attentive et articulée avec les manifestations de l'islam politique. Parce que c'est sans doute à ce niveau que se trouvent l'enracinement le plus large et la base sociale la plus étendue pour tous les mouvements de réislamisation de ces dernières décennies. Le phénomène d'appel à la restauration des mœurs (*al-akhlâq*) apparaît comme un des plus récurrents de l'histoire des mouvements islamiques, se déclinant soit aux moments de l'islamisation ou des colonisations (les païens ou les Européens ont des mœurs corrompues) soit au moment des révolutions internes (le pouvoir n'est plus musulman). Et dans la plupart des cas de figure où la documentation est explicite, les prêches et les actions islamiques contre les mauvaises mœurs ont été le marchepied d'une mobilisation générale et d'une prise du pouvoir violente (le paradigme est Ibn Tumart).

Sans qu'on puisse en faire le tour, cet ouvrage soulève des questions majeures à

propos de l'évolution du système religieux islamique, particulièrement au niveau des mouvements de pensée et d'action les plus entreprenants. Sur le fond, peut-on dire que l'occidentalisation, la déculturation et l'individualisation sont partout aussi présentes que le suggère l'ouvrage ? Les passages consacrés aux « néo-confréries » auraient permis s'ils avaient abordé plus largement le phénomène confrérique, de montrer qu'il existe de formidables poussées qui vont en sens inverse. Depuis les années 1970, on ne peut que constater un profond mouvement de patrimonialisation locale et régionale des manifestations rituelles ou festives de l'islam, qui s'est produit, entre autres, par réaction identitaire face à une modernisation occidentalisante. Mais on ne peut que savoir gré à l'A. d'avoir, de façon aussi stimulante et novatrice, mis en lumière ces tendances de fond de l'islam politique contemporain.

Signe des temps, si la bibliographie (de bas de page) n'est pas très fournie, celle des sites web l'est beaucoup plus.

Constant Hamès.

122.46 SARGEANT (Kimon Howland). **Seeker Churches. Promoting Traditional Religion in a Nontraditional Way.** New Brunswick (NJ), Rutgers University Press, 2000, 189 p. (bibliogr., annexes, index).

Comment gérer le besoin de participation communautaire des "seekers", ces "chercheurs de sens" de plus en plus nombreux qui rejettent toute appartenance dénominationnelle, mais souhaitent pouvoir inscrire leur quête personnelle dans des formes d'expression collective renouvelées ? Un certain nombre de nouvelles Églises évangéliques américaines se sont constituées, depuis une dizaine d'années, avec le projet précis d'attirer ces nouveaux consommateurs spirituels en leur offrant des produits culturels correspondant à une demande qui ne trouve plus sa satisfaction du côté de l'offre religieuse traditionnelle. L'étude de K.H.S. s'attache au cas de la Willow Creek Association, créée à cette fin par la Willow Creek Community Church près de Chicago et qui a connu en huit ans un spectaculaire développement en devenant – avec plus de 5000 implantations – la référence du "seeker church movement". Si l'image du "super marché spirituel" est couramment utilisée pour décrire le paysage religieux contemporain, elle perd ici son caractère métaphorique. Elle correspond en effet à une réalité revendiquée comme telle par les promoteurs du projet : celui de constituer un "shopping mall center" dans lequel des individus, dont l'aspiration et la capacité consommati-