Archives de sciences sociales des religions

116 | octobre - décembre 2001
Varia

Ahmad S. Moussalli, *Islamic Fundamentalism. Myths and Realities*

Reading, Ithaca Press, 1988, 348 p. (index, tableaux)

Malika Zeghal

Édition électronique
URL : http://journals.openedition.org/assr/500
DOI : 10.4000/assr.500
ISSN : 1777-5825

Éditeur
Éditions de l'EHESS

Édition imprimée
Date de publication : 2 octobre 2001
Pagination : 93-156
ISBN : 2-222-96712-0
ISSN : 0335-5985

Référence électronique
Malika Zeghal, « Ahmad S. Moussalli, *Islamic Fundamentalism. Myths and Realities* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 116 | octobre - décembre 2001, document 116.31, mis en ligne le 17 octobre 2005, consulté le 21 septembre 2020. URL : http://journals.openedition.org/assr/500 ; DOI : https://doi.org/10.4000/assr.500

© Archives de sciences sociales des religions

suprématie au sein des groupes politico-religieux, mais ont peu d'ascendance sur une population qui, en contact étroit avec Israël pour exporter sa force de travail, se trouve plus « sécularisée ». Ce n'est qu'après l'invasion du Liban Sud, les massacres de Chabra et Chatila et l'exil de l'OLP, que le nationalisme séculariste perd du terrain au profit des mouvements islamistes. C'est surtout, à l'origine, au sein des universités que l'islam politique s'organise, travaillant à « gagner le coeur » des étudiants palestiniens avant d'évoquer la libération de la Palestine, s'opposant violemment à certaines composantes de l'OLP, mais sachant aussi parfois composer avec d'autres pour progresser. Les Frères Musulmans gagnent alors du terrain, mais ne posent pas la question de l'occupation israélienne, alors que le Jihad islamique s'implante de manière minoritaire mais mène des actions spectaculaires contre l'État d'Israël quelques mois avant le début de l'Intifada. Le conflit politique devient un conflit religieux entre musulmans et juifs. Il ne s'agit plus – comme le voulait l'OLP – de créer un État multiconfessionnel, mais de faire triompher l'État islamique.

À la veille de l'Intifada, l'islamisme est représenté par deux grands courants : celui du réformisme et du mouvement caritatif et piétiste du Mujama` de Yassine, et celui, plus violent, du Jihad qui veut résister par les armes à l'occupation. Durant la deuxième décennie de l'occupation israélienne, c'est le jihad islamique qui va faire progressivement triompher sa doctrine : le Mujama` de Yassine est trop quiétiste politiquement pour offrir une solution réelle au problème de l'occupation.

Si l'Intifada qui commence en décembre 1987 prend tout le monde par surprise, les mouvements nationaliste et islamiste travaillent à la récupérer, à la contrôler et à l'amplifier. L'A. pose la question suivante : l'Intifada était-elle une révolution islamique ? Les canaux de transmission du message religieux étaient alors pris d'assaut pour faire passer un message politique : la volonté de faire cesser l'occupation. Elle souligne que toutes les forces politiques, nationalistes et islamistes tentèrent de prendre le relais, et qu'il fallut un certain temps pour que le message de l'intifada prenne un tour cohérent et un ton religieux. Les composantes islamiques ont travaillé leur message, leur donnant un contenu et une symbolique religieux, mais il n'y avait originellement point de grande stratégie pour établir un État islamique en Palestine. Par exemple, étant donnée la présence constante des rituels liés à la mort, les funérailles étant quotidiennement présentes, l'islam s'est introduit par le biais de ces rituels mortuaires, et plus généralement par le travail de symbolisation par des groupes politiques qui se réclamaient de l'islam. « Islamic influence in the first events of the Intifadah was unclear, representing a cultural rather than political or ideological response to events » (p. 146).

Au cours de l'Intifada, une nouvelle force islamique émerge, qui est représentée par d'anciens leaders du Mujama`. Le sheikh Yassine – qui opère en quelque sorte une conversion politique – en devient le chef spirituel, laissant à d'autres de ses disciples le soin de l'organiser. Le Hamas, créé à la fin de février 1988, Mouvement de la Résistance Islamique, s'oppose très explicitement à l'OLP. Cette fois, il n'est pas question de compromis avec les groupes nationalistes sécularistes. Le nouveau mouvement attire les anciens Frères Musulmans palestiniens, les jeunes réfugiés des camps qui y trouvent une identité, mais aussi des déçus de l'OLP. L'Intifada aura en quelque sorte poussé à bout la conversion de l'islamisme quiétiste et réformiste en un mouvement plus politisé et plus violent.

L'orientation chronologique du livre rend intéressante la description d'un processus de rencontre étroite entre religion et politique. Le Hamas arrive – paradoxalement – à mêler nationalisme et islam par le biais de la sacralisation de l'idée de nation, comme l'illustre une citation d'un leader du Hamas : « Le nationaliste le plus honnête au monde est le musulman ; il considère sa terre comme une terre sacrée » (p. 194). Pour l'A., l'idéologie du Hamas contredit les principes de l'islamisme politique qui dénie le principe du nationalisme. On peut remarquer cependant que dans le reste du monde arabe, les nationalistes anticoloniaux ne se sont pas privés d'instrumentaliser l'islam et que nombre d'islamistes, qui oeuvrent aujourd'hui dans leur cadre national, continuent de vivre cette « contradiction ». Il serait intéressant de ce point de vue de comparer entre l'utilisation qui fut faite de l'islam dans les discours nationalistes de nombre de pays arabes en guerre contre l'occupation coloniale et celle qui est faite depuis les années 1980 en Palestine.

Malika Zeghal.

*116.*31 MOUSSALLI (Ahmad S.).

Islamic Fundamentalism. Myths and Realities. Reading, Ithaca Press, 1988, 348 p. (index, tableaux).

Cette collection d'articles sur le fondamentalisme islamique est – dans son ensemble – décevante, car très inégale. Elle se divise en

deux parties. La première tente d'éclairer les mouvements islamistes d'un point de vue conceptuel à partir d'approches théoriques très différentes les unes des autres, et la seconde offre des études de cas, qui couvrent les exemples de l'Algérie, la Jordanie, Gaza, le Liban, l'Arabie Saoudite et l'Égypte. L'ouvrage manque d'unité, mais dans le même temps recèle des questions qui bien qu'éparpillées entre plusieurs chapitres, sont cruciales pour l'étude de l'islamisme. Nous reprenons ici certaines des contributions qui posent ces questions.

Le thème qui court dans la première partie de l'ouvrage est celui de l'orientalisme. Le lecteur est amené à se concentrer sur les « fausses images » de l'islamisme en Occident, sur les prénotions et les clichés véhiculés par les médias, les élites politiques, mais aussi par certains travaux universitaires. La version essentialiste de l'explication de la résurgence islamiste est rejetée, avec raison, mais les arguments ne sont pas nouveaux : il faut, dit-on, expliciter le « retour à l'islam » par des variables socio-économiques, et non par les éléments doctrinaux soi-disant essentiels à la religion musulmane.

Kristin E. Wolff propose, dans le chapitre 2, de revoir l'émergence et l'évolution de l'islam politique à travers la théorie des mouvements sociaux. Reprenant – très rapidement – les thèmes qu'Edward Saïd avait développés en 1979 dans son ouvrage *Orientalism*, elle critique les travaux « récents » sur l'islam politique en les qualifiant de « nouvel orientalisme ». Elle fustige les travaux d'Emmanuel Sivan, de Bernard Lewis et de Samuel Huntington (qui soit dit en passant, n'est pas un spécialiste de l'islam politique). Il faut noter cependant que ces travaux ne sont pas si « récents » et que de nombreuses autres analyses de qualité ont été publiées depuis sur le sujet, que l'auteur de l'article semble ignorer, comme elle semble oublier tous les travaux critiques portant sur la notion d'orientalisme telle que Saïd l'avait développée il y a vingt ans (voir par exemple, pour une synthèse des travaux sur l'orientalisme, Alexander Lyon Macfie, ed., *Orientalism. A Reader*, New York, New York University Press, 2000). Une des critiques les plus importantes du travail d'Edward Said sur l'orientalisme a été publiée en 1981 par Sadik Jalal al-`Azm, dans « Orientalism and Orientalism in Reverse », *Khamsin*, 8, 1981, pp. 5-26). Le travail de Yahia Sadowski (cf. Yahya Sadowski, « The New Orientalism and the Democracy Debate », in Joel Beinin and Joe Stork, ed., *Political Islam, Essays From Middle East Report*, Berkeley, University of California Press, 1997, pp. 33-50 [cf. *Arch*. 104.5]) sur le nouvel orientalisme est lui aussi ignoré, alors qu'il représente une synthèse très bien faite du lien entre orientalisme et étude de l'islam politique. Si l'A. a raison sur un point, cependant, c'est bien sur l'absence de théorie sur le phénomène de l'islam politique, en notant que les travaux sur la résurgence religieuse en général ne prennent pas (ou peu) en considération le cas de l'islam qui reste isolé dans une enclave de spécialistes d'une aire géographique. Elle propose alors de réunir sociologie de la religion, théorie des mouvements sociaux et étude de l'islam politique, pour montrer que l'islam politique peut être analysé comme d'autres mouvements politico-religieux dans le monde.

Elle rejette la théorie de la mobilisation des ressources : fondée sur une théorie du choix rationnel trop stricte, elle ne peut expliquer l'action collective. De plus, fondée sur ce que l'Occident voit comme « rationnel », il est alors difficile de l'appliquer au monde non-occidental. Si la première raison est fondée, la seconde n'est-elle pas le reflet d'une sorte d'orientalisme inversé ? Nous serions donc incapables d'analyser le monde musulman avec nos outils d'occidentaux, et dans ce cas, nous qualifierions d'irrationnel ce qui en fait ne l'est pas. L'A., qui avait critiqué les orientalistes dans les premières pages de son article, revient paradoxalement à l'idée d'une « spécificité culturelle » (p. 57) qui différencie l'Orient de l'Occident.

L'A. propose alors le recours à la théorie des nouveaux mouvements sociaux et à la question de la formation des identités. Malheureusement, son analyse tourne court, car si elle définit clairement ce qu'est un « nouveau mouvement social » (Groupes extra-institutionnels, issus de la société civile, qui expriment des intérêts qui vont du politique au social en passant par le culturel, et ont tendance à se polariser sur des positions extrêmes), elle tente de l'illustrer à travers l'exemple du FIS algérien, sans vraiment convaincre : par exemple, soulignant la diversité et l'hétérogénéité du FIS, elle écrit : « New Social Movement Theory is useful in sorting out such important dynamics ». On n'en saura pas plus. Elle offre pourtant une piste intéressante, proposant de décrire la dimension « spirituelle » ou la question de la foi en reformulant la question de la formation des identités d'une part, de la cohésion des groupes d'autre part. Une ébauche de conceptualisation qui reste très timide, mais qui mériterait d'être poursuivie.

Le chapitre 7, une des études de cas les plus intéressantes de l'ouvrage, offre un écho à cette proposition. Michael Irving Jensen a interviewé

les membres d'un club de football « islamique » à Gaza. Il montre, en citant de nombreux entretiens, que c'est la moralité qui est synonyme d'islam pour ses membres. Cette définition permet à ces jeunes Palestiniens de se différencier des autres Palestiniens en se donnant un monopole sur la définition d'une éthique islamique et en se construisant une identité commune. En même temps, l'A. montre que les raisons d'appartenir à un club de football islamique ne sont pas seulement religieuses : l'intérêt personnel (épanouissement individuel, accès à certaines ressources, etc…) interviennent aussi. Pourtant, la popularité des associations islamiques n'est pas nécessairement à lier aux ressources matérielles qu'elles offrent. Si la jeunesse palestinienne se tourne vers la religion, c'est en grande partie à cause d'un très fort sentiment d'impuissance. Ce sentiment n'est même pas pallié par le club, qui ne propose pas de discours idéologique ou de formation politique à ses adhérents, qui eux, puisent dans des registres individualisés. « (…) il semble être possible d'être un islamiste actif simplement en jouant au football une heure et demie, trois fois par semaine » (p. 214).

Armando Salvatore, en chapitre 3, redéfinit ce qu'on appelle le fondamentalisme islamique en s'intéressant non pas directement aux acteurs en tant que tels, mais à leur discours. Il différencie – à partir du cas égyptien – entre deux grands schèmes interprétatifs du discours public arabo-islamique : les interprétations *conflationist* (fusionnant l'islam et le politique, l'islam étant vu comme *dîn* – religion – et *dawla* – État) et *deconflationist* (qui déconnectent l'islam et le politique en fondant l'islam comme *dîn* – religion – et *dunyâ* – monde-). Il se refuse, pour décrire le débat sur la place du religieux dans la société égyptienne, de reprendre la dichotomie islamisme/sécularisme qui, en reprenant les termes utilisés dans le contexte occidental, ne font qu'obscurcir la description. Il préfère reprendre des termes plus proches des concepts endogènes, ou « indigènes ». Pour illustrer cette dichotomie, il se fonde sur deux grandes figures intellectuelles égyptiennes : Sayyid Qutb et Ali Abd al-Raziq, et sur leur réapropriation par deux intellectuels égyptiens après les années 1970 : Yussef al-Qaradawi et Mohamed Ahmed Khalafallah.

En tentant de se rapprocher au plus près de ces deux systèmes interprétatifs sans les regarder à travers la lunette de l'histoire occidentale, Armando Salvatore revoit l'interprétation généralement faite par les chercheurs de ces deux grands paradigmes. Au lieu de les opposer comme étant contradictoires, il retient ce qui les rassemble. Tous deux reconnaissent que le *shar`*, la loi divine est la création de Dieu, et qu'elle doit être prise en charge et mise en acte par la personne humaine. Leurs interprétations, même si elles divergent, partent d'une position « religieuse ». Il montre en particulier, à travers l'analyse des écrits d'une des figures les plus lues dans le monde musulman, le cheikh Qaradawi, comment les notions de *sahwa* (« réveil ») islamique et de *sharî`a* ont créé une sorte d'idiome islamique commun et à vocation universelle, qui sert aux intellectuels islamistes à communiquer dans l'espace public. Ce langage informe un nouveau type de discours lié à un savoir sur l'islam dans lequel se reconnaissent les « classes moyennes ». Ce discours devient hégémonique dans l'espace public ne laissant place qu'à deux types de solutions : l'existence possible ou impossible d'un État islamique. La notion de *sharî`a*, notamment, est un concept ambigu, extrêmement chargé symboliquement, car son contenu reste très peu explicité et peut devenir le réceptacle de plusieurs types d'interprétations. A. Salvatore conclut que les deux grands paradigmes définis sur la scène intellectuelle égyptienne se sont réifiés et rigidifiés, laissant peu d'opportunités pour faire évoluer les discours en place.

Malika Zeghal.

116.32 PIVETEAU (Jean-Luc).

Temps du territoire. Continuités et ruptures dans la relation de l'homme à l'espace. Genève, Zoé, 1995, 265 p..

Le territoire, appris et analysé en tant qu'« espace habité socialement » est le résultat d'une lecture sociale à partir de laquelle des différenciations se rendent possibles : géographiques et morphologiques, mais tout d'abord socioculturelles. La multiplicité des fonctions qui lui sont attribuées par les sociétés qui l'habitent au cours des différentes périodes historiques différencie l'espace. En acquérant une épaisseur sociale par-delà de simples différenciations morphologiques, l'espace habité socialement ne relève pas des seules dimensions résidentielles, ni du marquage entre centre et périphéries. Lu et interprété de manière différente selon les époques, il est aussi multiplié en espaces spécifiques, traduisant des sentiments particuliers. Observé au plan historique, le territoire révèle le décalage frappant entre un passé où sujet et territoire s'observaient mutuellement et un présent où l'accélération de la mobilité, poussée jusqu'à la « fin du temps de voyage » (c'est le « temps réel » des communications télématiques) semble faire table rase d'un terrioire qui ne prenait sens qu'au