

L'islam en politique : les expériences arabes d'aujourd'hui

Salame

Citer ce document / Cite this document :

Salame. L'islam en politique : les expériences arabes d'aujourd'hui. In: Politique étrangère, n°2 - 1982 - 47^eannée. pp. 365-379;

doi : 10.3406/polit.1982.3137

http://www.persee.fr/doc/polit_0032-342x_1982_num_47_2_3137

Document généré le 09/06/2016

Résumé

Islam en politique : les expériences arabes d'aujourd'hui, par Ghassane Salame

Du golfe arabo-persique jusqu'aux rives de l'Atlantique, le monde arabe opère en ce moment une profonde redéfinition de son nationalisme caractérisée par l'invasion religieuse du champ politique. Après l'échec du nationalisme panarabe de Nasser, la disparition des espoirs que le non-alignement avait suscités dans les années 50 et l'expérience d'une solidarité islamique - fondée sur un Islam institutionnel - entre Etats musulmans indépendants, conduite par l'Arabie Saoudite, une troisième voie devait être trouvée entre le capitalisme et le communisme. Ce sera un Islam plus politique que rituel, moins économique que militant dont la révolution iranienne est l'illustration la plus spectaculaire aujourd'hui. Cette nouvelle vague se distingue des précédentes à la fois par sa référence fondamentale à l'Islam et par son militantisme dirigé en priorité contre l'Occident autant comme bloc stratégique ennemi, que comme modèle culturel. Le succès du khoméinisme a un impact considérable dans tous les pays arabes et a redonné un nouveau souffle aux mouvements néo-fondamentalistes. Mais ce "réveil de l'Islam" doit être replacé dans un contexte mondial : s'il peut remporter encore des succès ponctuels, il lui sera difficile d'atteindre au statu quo bipolaire qui régit le système international.

Abstract

Islam in Politics: The Contemporary Arab Experience, by Ghassane Salamé

From the Arab-Persian Gulf to the Atlantic Ocean, the Arab world is undergoing a profound redefinition of its nationalism due to the invasion of politics by religion. After the failure of Nasser's Pan-Arab nationalism, and disillusion with both the non-alignment of the 1950s and institutional experiments in Islamic solidarity of the type propounded by Saudi Arabia, another way has to be found between capitalism and communism. This will be an Islam, more political than ecclesiastic, more militant than economic, of which Iran is the paradigm. The new wave differs from its forerunners both by its fundamental reverence for Islam and the fact that its militancy is directed primarily against the West for both strategic and cultural reasons. The success of Khomeiny has had considerable impact in all Arab countries and has given a new lease of life to neo-fundamentalist movements. But this "Islamic Awakening" must be placed in its world context. Though it may well attain certain limited successes, it is unlikely to shake the hegemonial role of the two big world powers.

Ghassane SALAMÉ*

L'ISLAM EN POLITIQUE : LES EXPÉRIENCES ARABES D'AUJOURD'HUI

*« Pas de politique dans la religion.
Pas de religion en politique. »*
Anouar el Sadate, 14 septembre 1981.

Du golfe arabo-persique jusqu'aux rives de l'Atlantique, le monde arabe semble opérer en ce moment une profonde redéfinition du nationalisme. Nous assistons, depuis quelques années, moins à un retour en force de l'Islam, en tant que foi visant à imprégner le comportement de ceux qui y adhèrent, qu'à une poursuite du même effort de libération nationale, où l'on intègre de plus en plus des thèmes et surtout des termes religieux. C'est sans doute pourquoi Ahmed Ben Bella, vétéran d'une lutte anticoloniale particulièrement imprégnée de la dimension religieuse en Algérie, s'est plus aisément reconnu dans la révolution khomeiniste que tel ou tel dirigeant ou parti arabe encore attaché aux concepts plus occidentaux de nationalisme laïc et modernisant : si le recours à la religion ne heurte pas l'ancien président algérien, il trouble et divise les nombreux héritiers du nassérisme, suscite l'hostilité militante des Baasistes d'Irak, et pousse les minorités religieuses à une affirmation intense et parfois agressive de leurs particularismes.

Dans une perspective historique, il se produit aujourd'hui un recentrage nouveau d'un mécontentement séculaire. A la base, en dépit des apparences de développement ou des flux de pétrodollars, le monde islamique (les pays arabes compris) continue de souffrir d'une désunion contraire à l'utopie unioniste qui le fonde, de l'inégalité croissante entre les pays qui le composent, d'une dépendance mal assumée de l'Occident — y compris dans sa variante marxiste — et de blessures infligées par une série d'échecs militaires : du Pakistan contre l'Inde, des Afghans face à l'URSS, de l'Erythrée face à l'Éthiopie et, bien entendu et avant tout, des Arabes face à Israël. Les Musulmans ont perçu chacun de ces revers comme une illustration supplémentaire de leur place, exceptionnellement et injustement inférieure dans le système international présent.

(*) Professeur d'anthropologie politique et de relations internationales à l'Université Saint-Joseph de Beyrouth.

La fin dramatique de l'Empire ottoman et, avec lui, du califat a emporté avec elle la dernière illusion sur l'existence d'un Etat islamique, injuste certes et impie, mais l'égal des autres grandes puissances. Depuis, l'illusion même n'avait plus de raison d'être et le monde islamique va simultanément forger plusieurs systèmes de défense, sinon de conquête. Le libéralisme occidental, imprégné d'un wilsonisme optimiste en vogue dans le premier tiers du siècle, sera trahi par la pratique quotidienne des mandats et protectorats occidentaux de moins en moins fidèles à leurs obligations de mandataires provisoires. Le libéralisme venu avec le charme des expériences parlementaires sera vite remplacé par un nationalisme aigu prenant à l'Occident sa modernité pour mieux s'opposer à son colonialisme : tel est le projet de Mustafa Kemal Atatürk en Turquie, de Habib Bourguiba en Tunisie et, bien avant eux, de Muhammad Ali en Egypte.

Cependant, tout comme le nationalisme local (tunisien, égyptien, irakien) l'avait remporté sur les libéraux wilsoniens, l'idée selon laquelle l'Occident ne serait jamais battu par de petites structures étatiques désarmées va vite s'imposer. Mais quelle unité ? Dès 1945, la rivalité entre le nationalisme arabe, laïc, moderne, fondé sur l'unité de la langue et la continuité géographique d'une part, le recours à la notion plus classique mais en réalité encore plus utopique d'*umma* islamique de l'autre va être intense. Sous la conduite charismatique de Gamal Abdel Nasser, c'est le premier qui l'emporte sur les appels saoudiens ou pakistanais à une alliance islamique. Les moments de gloire de ce nationalisme panarabe seront brefs : nationalisation du canal de Suez en 1956, unité syro-égyptienne en 1958, développement de la guérilla algérienne à partir de 1954. Les années 60 seront, inversement, très dures : séparatisme syrien en 1961, borbier du Yémen où les troupes égyptiennes sont piégées à partir de 1962, scission profonde entre l'Egypte nassérienne et les Baasistes de Syrie et d'Irak, éviction de Ben Bella en Algérie en 1965, etc. Le coup de grâce sera donné le 5 juin 1967, le premier jour de la troisième guerre israélo-arabe. La disparition progressive des espoirs que le non-alignement avait suscités dans les années 60 a laissé un vide que les religieux ont là aussi essayé de combler : si une troisième voie devait être trouvée entre le capitalisme et le communisme, entre l'URSS athée et l'Occident dominateur, c'est moins dans la nébuleuse fractionnée et menacée de noyautage qu'est le mouvement des non-alignés que dans un Islam unitaire et militant.

De l'expérience nassérienne (1952-1970), le nationalisme arabe sortira affaibli et contesté. Les premiers à vouloir le dépasser seront des nationalistes passés au marxisme : leur voix se fait entendre à travers les partis communistes arabes ou encore dans la marge des mouvements de Fedayines palestiniens après 1967.

Ils refusent ce que Le Caire se résigne à accepter : la résolution 242 de l'Assemblée générale de l'ONU en 1967, le retrait des troupes égyptiennes du Yémen, ou encore le plan Rogers en 1970. Le 28 septembre 1970, la mort d'Abdel Nasser sera le terme d'une époque.

Mais la contestation du nationalisme à sa gauche rencontre peu d'écho : la richesse pétrolière, conjuguée avec un attachement séculaire à l'identité religieuse, limite son impact. Si la semi-victoire d'octobre 1973 contre Israël et l'aspect prodigieux de la manne pétrolière résorbent provisoirement les effets d'une question nationale et sociale toujours non réglée, les accords de Camp David viennent rappeler à tous que les espoirs de 1973 se sont rapidement fanés et que la position arabe dans le monde d'aujourd'hui n'avait fait qu'empirer puisque de nouvelles concessions leur étaient encore imposées.

Sous les couleurs de l'Islam, deux expériences allaient tenter de prendre le relais d'un nationalisme flétri. La première, conduite par l'Arabie Saoudite, a tenté de faire revivre l'idéal vague et peu contraignant d'une solidarité islamique entre les Etats musulmans indépendants. L'occasion lui sera offerte en 1969, quand la Grande Mosquée Al Aqsa de Jérusalem est profanée. Riyad lance un appel au sommet des pays islamiques. Ce sera le premier. Il donnera l'occasion, après l'échec de tentatives antérieures (la Ligue islamique en 1962 et le Pacte islamique en 1966), de consacrer l'identité islamique comme rivale et comme alternative à l'identité panarabe.

Les moyens financiers du royaume wahhabite lui permettaient de donner à cette orientation l'écho le plus large, mais l'impact réel de cet appel demeure confiné aux gouvernements soucieux d'entretenir les relations les moins mauvaises avec ce bailleur de fonds potentiel. Au niveau des masses, cet appel reste sans effet tant l'image de l'Arabie Saoudite est imprégnée d'alignement sur l'Occident et de modération suspecte.

L'autre expérience, dont la révolution iranienne sera l'illustration la plus spectaculaire, est, au contraire, celle d'un Islam moins rituel que politique, moins œcuménique que militant. Après une longue et conflictuelle association de ces deux courants, tous deux islamiques — au moins dans leur terminologie — face aux nationalismes modernisants et laïcistes, l'Islam militant de type iranien va prendre ses distances par rapport à l'Islam institutionnel en vue de se poser, à lui seul, comme alternative globale, à ce dernier comme au nationalisme panarabe. Ainsi la grande bataille idéologique des années 60 entre l'Égypte nassérienne, non-alignée, nationaliste arabe et socialiste et l'Arabie Saoudite islamique modérée et pro-occidentale va se terminer aux dépens de ces deux pôles à la fois. La nouvelle vague se distingue à la fois par référence fon-

damentale à l'Islam et par son militantisme dirigé en priorité contre l'Occident, autant comme bloc stratégique ennemi que comme modèle culturel. Caractéristique à cet égard, la presse des groupements d'intégristes égyptiens qui, après avoir violemment critiqué l'expérience nassérienne, en sont progressivement venus à rejeter, avec la même force, le modèle et l'influence de l'Arabie Saoudite.

Aussi, pour bien connaître ces militants qui, à Téhéran, ont suivi Khomeiny, en Turquie, se sont attaqués au pouvoir comme aux minorités, en Egypte, ont assassiné le président Sadate, en Tunisie, ont boycotté les élections et se sont retrouvés en prison, etc., faudrait-il auparavant saisir la rupture profonde qui s'est produite dans l'ensemble du courant islamique. Pendant longtemps, on a considéré ces groupements militants de formation récente, comme une espèce d'avant-garde musclée, soutenue et actionnée par un conservatisme islamique familier, pour servir ses objectifs. La question était alors de savoir moins quels étaient les dirigeants de ces groupes que l'origine des fonds dont ils disposaient : Arabie Saoudite ou Libye suivant le cas. On leur déniait toute organisation autonome, tout objectif propre : ils n'étaient, pour la plupart des observateurs, que des agents plus ou moins conscients de Riyad ou de Tripoli.

Cette image familière d'un bailleur de fonds utilisant des groupuscules à sa solde a trop longtemps survécu à la réalité. En fait, vers le milieu des années 70, la rupture entre l'Islam conservateur et ritualiste de type saoudien ou pakistanais et l'Islam militant de type iranien était déjà consommée. La Libye de Kadhafi, tout en s'alignant sur le second, ne pouvait pas en prendre la tête tant l'idéologie du « Frère Colonel » était indécise. Mais partout on assistait à une formidable floraison des publications religieuses. Le « foulard islamique » faisait son apparition dans les universités. Très souvent, les parents ne pouvaient comprendre le retour à la religion de leurs enfants, pourtant élevés dans un appel inconscient à la modernité. Plus encore, les dirigeants des partis, clubs ou associations qui avaient pris parti pour l'Arabie Saoudite contre le communisme ou le nationalisme se voyaient dépassés par leurs propres troupes.

Un exemple illustre parfaitement cette rupture, celui précisément de l'Arabie Saoudite, modèle consacré de « pays islamique » jusqu'à une période très récente. Ici l'Etat est né, dès l'origine, de l'association de la famille Saoud avec un courant religieux appelant à l'Islam originel le plus pur, celui du Cheik Muhammad Ibn Abd al-Wahhab. Les préceptes wahhabistes conduisent à considérer la *Shari'a* comme la seule constitution du royaume, à interdire l'intérêt bancaire, à faire observer par la force les cinq prières du jour, à couper la main du voleur ou à lapider la femme adultère, bref à une appli-

cation littérale des préceptes coraniques. Qui plus est, depuis que les Saouds ont conquis le Hijaz (en 1925), ils se sont désignés Gardiens des Hauts-Lieux de l'Islam, La Mecque et Médine en particulier. Ils paieront en retour ce privilège insigne en y opérant des restaurations grandioses, en instituant une Banque islamique pour le développement, en se faisant l'hôte généreux de sommets et de conférences islamiques ou en appelant en permanence à la solidarité islamique face aux dangers extérieurs.

Bref, dans son origine historique, son idéologique publique autant que dans le déploiement de son activité diplomatique, l'Arabie Saoudite n'a pas cessé de se présenter comme le modèle de « l'Etat islamique ». Et pourtant c'est dans ce pays que plusieurs centaines d'insurgés se prévalant d'un Islam militant et oppositionnel vont s'attaquer au Saint des Saints en occupant, à la veille du premier jour d'un nouveau siècle de l'Hégire (le 20 novembre 1979), le *Haram Sharif* - la Grande Mosquée de La Mecque. Ils allaient y résister pendant près de deux semaines, infligeant aux troupes gouvernementales des pertes sérieuses (plusieurs centaines de morts et de blessés) et au pouvoir saoudien une atteinte brutale à son profil islamique, jusqu'ici savamment entretenu.

Que pouvaient vouloir ces rebelles ? Leur orientation globale ne saurait se différencier, dans son apparence, de celle des *ulémas* proches du pouvoir : application plus stricte de la *Shari'a*, refus des *bida'* (nouveautés non islamiques), etc. Leur discours se distingue en réalité par sa dimension prophétique d'une part et de l'autre par une condamnation globale du régime politique et de l'*establishment* religieux qui est à sa solde.

Prophétique jusqu'à la naïveté, leur discours est teinté d'une idée que l'orientaliste Hamilton Gibb considère centrale dans l'histoire de l'Islam : l'attente d'un Messie — dans la tradition islamique — d'un *Mahdi*. A la fin du XIX^e siècle, un *Mahdi* auto-désigné au Soudan avait organisé une résistance formidable au conquérant britannique. L'idée d'un Messie ramenant la justice sur terre est en fait aussi vieille que l'Islam et les observateurs ont noté que les *ulémas* wahhabites n'ont pas été jusqu'à nier la possibilité de son apparition, comme les y invitait le prince héritier Fahd, pour qui l'idée était entièrement étrangère à l'Islam, ou du moins à sa majorité sunnite. Par une interprétation littérale presque enfantine du texte coranique, les rebelles avaient choisi le jour et le lieu de leur insurrection, s'étaient donné un *Mahdi* dont le prénom répondait à celui du Messie attendu et avaient annoncé à l'avance leur entreprise. Les autorités ne les prirent au sérieux qu'après coup, sous-estimant sans doute l'impact encore puissant des mouvements utopiques dans cette région du monde.

De la réalité saoudienne, le mouvement des rebelles de La Mecque propose l'image la moins favorable : corruption, dégénérescence morale, mépris pour la pratique religieuse, appât au gain, suivisme sur des modèles culturels étrangers. Plus particulièrement, la famille royale est prise à parti comme l'origine de tous les maux, comme le modèle inversé du dirigeant islamique, pieux, courageux, hostile aux non-croyants. On lui reproche entre autres « crimes » de remplacer l'enseignement religieux par des lycées et des universités conçus suivant des modèles occidentaux, de persécuter « les vrais Musulmans » tout en s'entourant de conseillers étrangers, de susciter les rivalités et d'acheter les consciences parmi les *ulémas*. La virulence de l'analyse rivalise avec son simplisme et se conjugue avec une condamnation sévère pour aboutir à une prophétie qui étonne par son impact mobilisateur sur des centaines de personnes vivant au XX^e siècle dans une société envahie par la modernité : il suffira, selon eux, d'occuper le *Haram* de La Mecque et Dieu fera qu'un tremblement de terre empêche les forces de l'ordre de les en déloger, avant d'assurer leur victoire qui est, bien entendu, la Sienna. Si l'intervention divine s'est fait attendre, celle des forces de l'ordre butera sur un courage et une détermination au combat qui n'ont pas cessé de susciter l'admiration — et l'inquiétude — d'un large secteur de la population [1].

En Egypte, l'irruption de groupes militants se réclamant de l'Islam était bien moins soudaine. Certes, la confrérie des Frères musulmans, près de cinquante ans après sa création, avait-elle perdu la vigueur qui caractérisait ses débuts sous la conduite de son fondateur charismatique, Hassan al Banna. Le régime nassérien (1952-1970), contre lequel les Frères avaient tenté deux attentats manqués, avait adopté à leur égard une politique de répression vigilante et déterminée. Fondée en 1928, la Confrérie avait été ainsi frappée par la condamnation à mort de son fondateur sous le régime khédivial et par deux nouvelles vagues de répression, en 1954 et 1966, sous la République.

La défaite de 1967 porte un coup sévère à la crédibilité du régime nassérien. Abdel Nasser dit alors souhaiter lui-même que « la religion joue dorénavant un rôle plus grand dans la vie publique ». Mais c'est seulement quand Sadate remplace Nasser qu'une révision globale de la politique à leur égard est opérée. Soucieux de contrebalancer l'influence omniprésente de l'intelligentsia nassérienne ou marxiste dans les universités et les media, Sadate desserre progressivement les règlements qui liaient l'activité des Frères musulmans en Egypte. Il ne leur accorde pas, par exemple, le droit de rééditer leur revue *Ad Da'wa*, mais il la tolère quand ils prennent l'initiative de la republier. Il rencontre souvent Cheik Omar Telmesani, chef de la Confrérie, et paraît soucieux de faire bénéficier ce courant — autant que le *Tagammo'* de gauche ou les libéraux

d'Ibrahim Shukri — de la politique d'ouverture semi-démocratique qu'il lance dès 1974.

Ce seront néanmoins les balles d'un commando se réclamant de l'Islam qui abattront un homme qui n'avait cessé de se présenter comme « *al ra'is mu'min* » (le Président croyant), appelant les caméras de télévision à chacune de ses prières publiques, et fustigeant sans arrêt l'athéisme soviétique autant que la répression des groupes religieux par son prédécesseur. Si les rebelles de La Mecque ont choisi l'Etat islamique modèle pour le dénoncer, ceux du Caire en sont venus à abattre le dirigeant égyptien le plus compréhensif à leur égard.

Cette contradiction n'est qu'apparente : une rupture lente mais profonde avait déjà eu lieu au sein du courant islamique égyptien. D'un côté, les amis de Telmessani et les Frères musulmans de souche prônent une pression constante mais « constructive » sur un régime qui mérite, au moins partiellement, leur reconnaissance. Ils arrivent à lui « arracher » des concessions en matière législative et lui « pardonnent » sa visite à Jérusalem. Leur objectif était d'établir entre le régime et la Confrérie une coexistence pacifique et de favoriser, ensuite, progressivement, l'adoption de leurs points de vue et, si possible, leur participation au pouvoir. Sadate semblait accepter ce *modus vivendi* jusqu'au jour où, début septembre 1981, il le rompt lui-même en envoyant en prison Telmessani et ses amis, divers cheiks qui lui sont hostiles, des religieux coptes et des militants de tous les partis d'opposition.

S'il a été conduit à cette forme extrême, c'est que Sadate, après les troubles confessionnels de juillet 1981 et au vu des liens qui se tissaient ostensiblement entre tous les groupes d'opposition, commençait à douter de l'attitude à son égard des Frères musulmans qu'il avait connus dans sa jeunesse et retrouvés en 1970. N'étaient-ils pas tentés de constituer un front commun avec ses pires ennemis, voire de prendre la tête d'un tel rassemblement ? N'avaient-ils pas permis, dans leur marge, à des groupes autrement violents, de se constituer en vue de frapper directement le régime ? Les Frères musulmans s'étaient, certes, désolidarisés publiquement de ces groupes mais n'étaient-ils pas en secret en train de les encourager et de les soutenir ? Dans un de ses derniers discours, Sadate dira qu'il a été floué en croyant que les amis de Telmessani n'avaient aucun lien avec ces nouveaux soldats de Muhammad : ils étaient, selon lui, un même et unique mouvement avec simple distribution des rôles.

Il est probable que, sur ce point, le président égyptien se trompait. Les Frères musulmans avaient pour tactique de bénéficier, à la fois de la compréhension officielle et du prestige grandissant du militantisme islamique violent. Mais de là à croire que ces groupus-

cules étaient des instruments à leur disposition il y a un pas qu'il serait probablement faux de faire.

En fait, vers 1970-1971, des jeunes dirigeants charismatiques qui avaient fait leurs premières armes dans la Confrérie, l'avaient quittée pour fonder des groupes para-militaires secrets, ayant pour objectif de renverser le régime. Il en est ainsi par exemple de l'Organisation de libération islamique (OLI), fondée en 1971 par un Frère musulman d'origine palestinienne et qui va tenter un coup d'Etat militaire en 1974 à partir de l'Académie militaire technique. Le groupe *Takfir Wa Higma* est également né en 1971. Il s'illustre en 1977 par l'assassinat d'un religieux ancien ministre des Biens religieux. Dans les deux cas, l'organisation est décapitée par la condamnation à mort de ses dirigeants et paralysée par l'arrestation de leurs partisans. Mais d'autres groupes prenaient alors la relève, en recrutant quelquefois les militants de ces deux organisations. Il en est ainsi du groupe *al Gehad* auquel appartiendrait le commando qui a attenté à la vie de Sadate.

Frères musulmans et groupes néo-fondamentalistes avaient réussi ensemble une mainmise totale sur les syndicats étudiants à partir de 1974. Le journal *Ad Da'wa* publiait parfois des articles allant bien au-delà de la ligne officielle de la Confrérie. Mais celle-ci ne semble pas directement impliquée dans les actions violentes menées par ces groupes.

Une enquête qui a pu être réalisée en prison en 1977 auprès de ces groupes démontre que le profil moyen du militant néo-fondamentaliste est très éloigné de celui des partisans de Telmessani. Les militants proviennent en général des classes moyennes avec une forte proportion d'ingénieurs et d'étudiants dans les facultés scientifiques. D'origine rurale, ils ont en général entre 20 et 25 ans, sont déterminés, sûrs de leur foi, et d'infatigables lecteurs. Leur discours est musclé : « Pour eux, le régime politique est corrompu et impotent. Sur le plan extérieur, il a été défait par les ennemis de l'Islam, l'Occident chrétien, le sionisme ou le communisme athée ; il a été ainsi acculé à leur faire des concessions humiliantes. Sur le plan interne, le régime ignore la *Shari'a* divine et s'en tient à une législation créée par l'homme et à des codes copiés sur ceux de l'Occident » [2].

Les néo-fondamentalistes égyptiens, comme leurs parallèles saoudiens ou iraniens, sont particulièrement critiques vis-à-vis du mode de vie particulier des dirigeants, un thème qui semble avoir un impact populaire formidable : si les partisans de Khomeiny ont astucieusement opposé la misère des banlieues de Téhéran au sacre de Persépolis, si les rebelles de La Mecque rappellent avec indignation les sommes laissées par les princes saoudiens sur les tables de Monte-Carlo, les néo-fondamentalistes égyptiens se sont

attachés à rendre publiques toutes les dépenses que le président Sadate et sa famille consacraient à leur prestige ou à leurs loisirs aux frais de l'Etat. Qui, mieux que des groupes imprégnés de religion, pouvait utiliser à des fins politiques une croisade éthique politiquement fructueuse ?

Le 6 octobre 1981, l'ancien compagnon de Nasser, l'ami de Kissinger, l'homme de Camp David et des voyages fréquents en Occident, était abattu par cinq hommes déterminés. La passation des pouvoirs se fera avec précipitation. Mais, en même temps, la ville d'Assiout et certains quartiers du Caire étaient le théâtre d'affrontements sanglants entre militants is'amiques et forces de l'ordre. Il y avait là le signe net que la mort de Sadate, en dépit de son importance, ne pouvait être la phase ultime dans le programme de ces groupes.

A leur égard, Moubarak semble revenir à la politique sadatienne d'il y a quelques années : alors qu'Omar Telmessani et ses amis — musulmans modérés — étaient libérés et qu'ils condamnaient toute violence politique sur la porte de la prison, les cinq membres du commando du 6 octobre étaient condamnés à mort et passés par les armes, en dépit de conseils et d'avertissements en sens contraire, publiquement donnés (notamment par M.H. Heikal ou K. Mohieddine) au nouveau président. Au Caire, on affirme que ce jour-là le gardien du Boeing présidentiel a symboliquement tiré une rafale contre l'avion, avant de se donner la mort.

C'est qu'en Egypte, rien de ce que Sadate a laissé n'a été sérieusement altéré : en dépit des réticences égyptiennes, les accords de Camp David sont là pour empêcher Moubarak de remporter quelque succès que ce soit sur la scène arabe. Le mécontentement dans l'armée contre le niveau des salaires et la vétusté des armes est tel que des mouvements de grève s'y sont déclenchés. Rien de prometteur n'est sorti du congrès spécialement réuni par le Président pour sauver l'économie d'une catastrophe aux conséquences imprévisibles.

Le régime a simplement réussi à déstructurer le front national d'opposition qui était en formation depuis la signature des accords de Camp David et dont la genèse avait été accélérée par les mesures répressives de septembre 1981. Aujourd'hui, la majorité des dirigeants de l'opposition veulent donner à Moubarak la chance de faire ses preuves, même s'ils n'y croient pas beaucoup. Le pouvoir et l'opposition attendent ensemble, presque avec autant de frayeur, de nouvelles et sanglantes secousses où les courants islamiques devraient à nouveau donner la preuve et de leur influence et de leur détermination.

Sur ce néo-fondamentalisme, l'impact de l'expérience khomeiniste est énorme, et ce, en dépit de la nature minoritaire du chiisme

iranien et des bains de sang qui ont terni l'image de la révolution iranienne, dès les premiers jours. C'est d'abord une révolution qui s'est faite au nom de l'Islam et sous la conduite de ses représentants. Il y avait là une réconciliation spectaculaire du politique et du religieux, deux instances systématiquement disjointes par les élites militaires modernisantes autant que par les partis nationalistes ou libéraux qui s'étaient succédés au pouvoir dans l'ensemble de la région. Cette réconciliation permettait à nouveau l'introduction du religieux dans l'affirmation de l'identité et des religieux dans la mobilisation des masses. Finie l'image du *'alim* (savant) à la solde du gouvernement, du *Cheik* plongé dans les volumes du *Figh*, du *Soufi* attendant la mort-rencontre avec Dieu. La photographie de l'ayatollah Khamenei, actuel président de l'Iran, prêchant le sermon du Vendredi, un fusil mitrailleur à la main, est l'exemple typique de cette nouvelle image de l'homme de religion.

L'impact provient aussi de la victoire obtenue, du moins aux yeux des masses, par une politique systématique de refus du compromis. Il y a dans la série de « non » opposés par Khomeiny, de son exil de Neauphle-le-Château, une manière jusqu'ici inconnue d'approcher l'adversaire, celle qui consiste à chercher systématiquement à l'abattre sans aucun souci — du moins en apparence — de ce qu'est le rapport de forces réel sur le terrain. La victoire de Khomeiny a ainsi réveillé les souvenirs de l'Islam primitif — de nouveau embellis par l'utopie — quand le Prophète et ses amis se sont attaqués à des royaumes établis en faisant volontairement abstraction de leur puissance supérieure. Il y a là une négation du calcul politique, une ignorance d'Aron et de Morgenthau, qui ne pouvait, surtout quand elle est couronnée par la victoire, qu'enflammer les esprits. Car l'enthousiasme populaire semble aller de pair avec « l'irréalisme » de l'objectif : plus celui-ci est dur à atteindre, plus la foi en l'aide divine est intense. Dans le Moyen-Orient d'aujourd'hui, le jusqu'au boutisme de Khomeiny et même celui de Begin forcent l'admiration, suscitent des tentatives d'émulation. Dans la revendication, comme dans la répression, toute acceptation de compromis devient, dans ce climat, suspecte. S'il est une image honnie entre toutes, c'est de plus en plus, celle du Levantin prêt à toutes les compromissions, à l'identité floue et plurale. Du coup, la modération est une des premières victimes de cette réaffirmation de « l'authenticité ».

L'impact iranien est sensible jusqu'en Tunisie et au Maroc, sans oublier l'Égypte ou le Soudan. En Syrie, où le pouvoir en place est pourtant un allié politique de l'Iran khomeiniste, l'effet iranien agit indirectement sur l'opposition, comme l'exemple d'un succès décisif de forces religieuses cherchant à s'emparer du pouvoir [3]. Il en est de même de pays comme l'Arabie Saoudite où l'exemple iranien pourrait encourager des groupes sunnites, par ailleurs insen-

sibles au chiisme iranien, à passer à l'action. Ainsi le cas iranien se pose à la fois comme l'exemple d'une réussite politique pour tout groupe religieux militant — quelle que soit l'école de laquelle il s'inspire ou l'appréciation qu'il porte sur le cas iranien — et comme le lieu d'ancrage direct des différents mouvements chiites de la région.

Sous ce deuxième aspect, l'impact iranien est sensible parmi les chiites d'Arabie Saoudite (près de 300 000 regroupés dans la province orientale (pétrolière) du royaume). Au même moment où les insurgés de La Mecque étaient assiégés dans le *Haram*, les chiites saoudiens manifestaient à Qatif leur soutien à l'Iran. Il est très improbable que les deux mouvements soient reliés. Leur manifestation simultanée demeure un exemple, de Koweït, de Barhrein (où 63 personnes liées au Front islamique de libération (chiite, pro-iranien) ont été arrêtées le 13 décembre 1981 pour activités subversives, possession d'armes et intelligence avec une puissance étrangère), du Liban et surtout de l'Irak. Pays à majorité chiite, l'Irak est conduit, depuis 1968, par un parti moderniste, nationaliste arabe, à tendance laïcissante : le parti *Baas*. Mais c'est aussi en Irak, que réside le chef spirituel des chiites du monde entier, dans la ville de Najaf où les *ulémas* chiites viennent parfaire leurs études ou, comme l'ayatollah Khomeiny, se retirer après un revers politique. En 1980, sur les huit *marji'* (théologien dont l'enseignement et l'arbitrage ne sauraient être contredits que par le chef spirituel suprême) que comptait la communauté chiite mondiale, six étaient iraniens (dont l'ayatollah Khomeiny lui-même), un turkmène et un irakien, l'ayatollah Baqer es Sadr, qui sera assassiné le 19 avril 1980.

Vers 1969, le parti chiite *Ad Da'wa* était né sous le signe du confessionnalisme (opposition aux sunnites), du fondamentalisme religieux et d'une orientation politique pro-iranienne. Le pouvoir avait réagi avec fermeté : arrestation des dirigeants du mouvement et répression violente des manifestations ont lieu notamment en 1969, 1974 et 1977. Plusieurs religieux sont exécutés à chacune de ces crises.

Le triomphe de la révolution iranienne donne un grand souffle au mouvement. Comme en Iran, une figure charismatique s'impose à sa tête, celle de l'ayatollah Baqer es Sadr. Comme en Iran, les banlieues à majorité chiite de Bagdad (notamment al Thawrah), habitées par des ruraux récemment urbanisés, connaissent une effervescence qu'*Ad Dāwa* autant qu'un nouveau groupe (*Mondjahidin*) tente de canaliser [4]. Ils y sont aidés, là aussi, par le sort peu enviable que le parti *Baas* concède aux autres groupements politiques. Ainsi en est-il par exemple du Parti communiste irakien dont les militants provenaient de ces mêmes milieux sociaux : réprimé avant 1973 et depuis 1978, son association limitée au pouvoir

entre ces deux dates l'a conduit à des compromis qui n'ont guère consolidé son influence.

Au cours de l'année 1980, l'idée de mettre un terme à l'opposition interne et à la pression iranienne en ouvrant carrément les hostilités contre l'Iran semble s'être progressivement imposée. La survie du régime face à la montée de la subversion interne — les groupes chiites s'étant alliés avec le mouvement autonomiste kurde conduit par deux fils de Mustapha Barzani — semble la cause principale de l'offensive militaire irakienne du 22 septembre 1980 et de la guerre qui s'en est suivie entre les deux pays.

Le pouvoir aura ainsi fait un pari hardi — hasardeux peut-être — : détruire la contestation interne en essayant de briser, par une victoire militaire, son modèle et son soutien externes — et si proches. En substituant la distinction arabe/persan à l'opposition religieux/peu ou non religieux que la vague idéologique actuellement dominante impose. Bagdad semble avoir réussi à reconstituer, jusqu'à une grande mesure, le front intérieur, servi en cela par les bains de sang répétés de Téhéran autant que par la fragmentation de l'opposition interne. Mais cet atout est plus que jamais menacé par une défaite sur le front externe, ou même par une non-victoire. Le coût de cette stratégie politique et les risques qu'elle comporte poussent à croire que le régime qui a bénéficié de l'ouverture des hostilités est dangereusement desservi par leur poursuite.

Le sort des fondamentalistes chiites d'Irak est, à court terme, lié à l'issue de la guerre de Chatt-el-Arabs. Les dirigeants iraniens ont très souvent répété qu'ils ne se contenteraient pas, s'ils le pouvaient, de repousser les troupes irakiennes mais qu'ils chercheraient alors aussi à établir à Bagdad un gouvernement islamique semblable au leur. Cette perspective s'est transformée en une source d'inquiétude aiguë depuis que les Iraniens ont recommencé à marquer des points sur le front. L'idée d'un Irak lié à l'Iran par une même foi chiite militante est particulièrement ressentie dans les pays pétroliers du Golfe qui y voient, à raison sans doute, une menace formidable à leur propre sécurité. Mais la composition ethnique et religieusement hétérogène de la société irakienne est de nature à favoriser une guerre civile particulièrement sanglante si les Iraniens en venaient à essayer de réaliser leur projet.

A plus long terme, le fait que les mouvements religieux d'Irak soient confinés à une seule confession limite, par nature, l'audience des groupements néo-fondamentalistes. Il ne serait donc pas déraisonnable de penser que ces derniers, si l'épreuve de la guerre est dépassée, ont peu de chances de s'imposer.

En Irak comme dans l'ensemble des autres pays de la région, le pouvoir politique s'est organisé autour d'une personnalité et, partant,

d'un groupe fermé dont la fidélité tient souvent à des liens de parenté, de clan, de confession. La concentration du pouvoir dans les mains des frères et des cousins, qui est la règle dans les monarchies de la péninsule arabe, semble s'être répandue dans l'ensemble de l'Orient arabe. Le jeu politique institutionnel a donc d'abord été rompu par les dirigeants (qui privilégiaient les liens du sang dans la cooptation de leurs partisans) avant de l'être par les masses (en ayant recours à la religion).

L'invasion religieuse du champ politique autant que le refus du compromis comme ligne de conduite constituent dès lors une réfutation globale des modes d'opposition politique jusqu'ici pratiqués. L'échec des idéologies de libération à inspirer la phase postérieure à l'indépendance y est pour beaucoup, ainsi que la suspicion populaire à l'égard des idéologies nationalistes ruinées à l'usage. La concentration du pouvoir au sein d'une oligarchie militaire ici, d'un parti unique là, d'un seul homme quelquefois, a également eu pour conséquence de priver les groupes d'opposition habituels (bourgeoisie libérale, partis socialistes ou communistes, notables ruraux) de leurs moyens d'existence, quand elle n'a pas conduit à leur suppression physique. L'opposition politique, quand elle était tolérée, se voyait confinée à un rôle modeste, celui que connaît toute « démocratie limitée ». Mais, le plus souvent, toute forme d'opposition politique organisée était purement et simplement interdite. Les appels à l'unité étaient en réalité une manière de légitimer des pouvoirs de plus en plus répressifs.

Or, tandis que les locaux des partis étaient fermés ou étroitement contrôlés, les mosquées, elles, jouissaient d'une certaine immunité. Lieux de culte mais aussi centres d'éducation et de communication dans la tradition islamique, elles ont eu tendance à jouer un rôle de pôles d'attraction pour un nombre grandissant de jeunes, de chômeurs, d'intellectuels. Des *ulémas* n'ont pas hésité, à l'instar de l'ayatollah Khomeiny, à assumer un rôle de direction morale — et bientôt politique — que les oppositions classiques n'étaient plus à même de détenir, ou même de revendiquer. Au Caire les prêches du Vendredi étaient devenues, avant l'assassinat de Sadate, d'énormes manifestations politiques, où les militants des partis conventionnels venaient se joindre à des fidèles qu'ils n'ont pas su mobiliser, ou applaudir des critiques qu'on leur interdisait de faire. Leurs tentatives médiocres de noyautage et d'entrisme ne portaient guère de fruits. Dans certains cas, les groupes néo-fondamentalistes ou des *ulémas* d'opposition refusaient toute coopération avec ces partis, ou même leur soutien.

C'est que le néo-fondamentalisme condamne, dans un même mouvement, le pouvoir en place et l'opposition qu'il a secrétée. Il tente d'imposer une identité unique, il est totalitaire. Il est aussi

« réactionnaire », en ce sens qu'il cherche à éliminer, dans un projet qu'il sait historique, l'épisode de la modernité importée et de l'aliénation culturelle. D'où sa condamnation sans retour du kémalisme turc, du bourguibisme tunisien et du baasisme syro-irakien. Ces expériences sont de création récente et se sont développées en dehors de l'Islam quand ce n'était pas en conflit avec ses représentants. Leur péché principal a été de croire que l'Occident doit être pris en exemple pour être vaincu. Pour les néo-fondamentalistes, la défaite de 1967 aurait dû, à elle seule, démontrer la fausseté de cette approche.

Mais il serait urgent de replacer ce « réveil de l'Islam » dans son contexte mondial. Bien avant le triomphe des khomeinistes en Iran, la guerre du Liban (depuis 1975) a démontré un sursaut musclé d'une partie des chrétiens d'Orient. En Égypte, les sentiments confessionnels ne sont pas moins exacerbés au sein de la communauté copte qu'ils ne le sont dans la majorité musulmane. En Israël, les élections de 1977 avaient amené au pouvoir le premier gouvernement Likoud de l'histoire d'Israël, c'est-à-dire une entrée en force de l'instance idéologique dure du sionisme aux dépens de l'*establishment* militaro-syndical de Ben Gourion, Meïr ou Rabin, et les élections de 1981 ont confirmé ce choix. Dans une perspective plus large, il serait utile de relier le retour de Khomeiny à l'élection de Karol Wojtyła à la tête du catholicisme et, bien entendu, au développement de la situation polonaise. Non ! L'immersion du monde politique actuel dans un climat plus qu'à tout autre moment mêlé au religieux n'est pas le seul fait de l'Islam.

En Pologne comme en Iran, sentiment religieux et nationalisme ne sauraient être dissociés. Dans les deux cas, une hiérarchie religieuse relativement épargnée par le régime précédent a joué un rôle capital dans la mobilisation et l'organisation du mouvement. Dans les deux cas, l'ennemi, accusé de subjuguer une nation indépendante, y avait placé par la force des « alliés » servant ses intérêts. Lech Walesa n'était pas moins populaire que Khomeiny : la véritable chance de l'Iran est d'être séparé de son « Satan » par plusieurs milliers de kilomètres.

Mais cette « authenticité » retrouvée ne saurait se déployer qu'au sein d'un système international fragmenté et où la guerre culturelle demeure en-deçà de la remise en question des traits dominants de ce système. L'assassinat de Sadate ou le triomphe de Khomeiny, en dépit de leur importance, n'ont pas directement transformé le statu quo bipolaire, ou le rapport des forces global. Ils l'ont néanmoins sérieusement ébranlé. C'est pourquoi, à partir d'une certaine limite, « le réveil de l'Islam » pourrait devenir — ce qu'il n'est pas encore — un facteur déterminant des relations entre grandes puissances. Mais les pays islamiques, même gouvernés par ces groupes,

paraissent, au vu de leur sous-développement général — notamment technologique —, incapables de porter très loin cette promesse. Le néo-fondamentalisme musulman peut encore remporter des succès ponctuels, mais il lui sera difficile de sortir des zones grises de la planète, celles où l'influence des grandes puissances et leur compétition demeurent la règle de base.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

[1] On trouvera de plus amples détails dans notre article « Les monarchies arabes du Golfe : quel avenir ? », *Politique étrangère*, n° 4/1980 et notre note sur l'Arabie Saoudite dans *Pouvoirs*, n° 12, 1980.

[2] Un résumé des résultats de cette enquête est présenté dans l'article pénétrant de S.E. Ibrahim : « Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups », *International Journal of Middle East Studies*, janvier 1980. Voir aussi la contribution de A.E. Hillal Dessouki, « The Resurgence of Islamic Organizations in Egypt : An Interpretation » dans A.S. Cudsi and A.E. Hillal Dessouki (editors), *Islam and Power*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1981.

[3] Sur la Syrie, où la confrontation de Hama en février 1982 a atteint un degré très intense, voir surtout la contribution de Michel Seurat à deux ouvrages collectifs *La Syrie aujourd'hui*, Editions du CNRS, Paris, 1980 et *L'Islam et l'État*, PUF, Paris, 1982.

[4] Sur l'Irak, voir l'irremplaçable article de H. Batatu, « Iraq's Underground Shi'a Movements : Characteristics, Causes and Prospects », *Middle East Journal*, automne 1981.