

Tiré à part

Islam et changement social

Publié sous la direction de Mondher Kilani

avec le concours de
Ahmed Benani, Moncef Djaziri
et Hilary Kilpatrick

1998

Sciences humaines

Editions Payot Lausanne

Islam et changement social : une présentation

Le recueil de textes présentés dans cet ouvrage consacré à l'islam et au changement social est le fruit d'un colloque tenu à Lausanne au mois d'octobre 1996¹. Cette réunion s'était donnée pour ambition de prospecter, à travers des contributions provenant pour l'essentiel des sciences sociales, les formes du changement social en cours dans les différentes sociétés relevant de la tradition islamique. Sa préoccupation principale était d'évaluer la place occupée par l'islam, terme particulièrement chargé tant les définitions qu'on en donne et les inclinations à l'action qu'on en tire varient, dans l'explication des dynamiques sociales et des processus de modernisation dans les sociétés en question.

En partant des stéréotypes « antimodernes » que l'on attribue habituellement aux réalités attachées à l'islam, nous nous sommes posé essentiellement deux questions,

1. On s'est d'abord demandé s'il était encore possible de défendre l'idée, longtemps partagée par les études orientalistes, selon laquelle la religion serait le facteur prédominant de la dynamique sociale caractérisant

* Professeur à l'Institut d'anthropologie et de sociologie de l'Université de Lausanne, Mondher Kilani a publié entre autres en 1994 *L'invention de l'autre : essais sur le discours anthropologique*, aux Éditions Payot Lausanne.

¹ Le colloque intitulé « Islam et changement social » s'est déroulé les 10 et 11 octobre 1996 à l'Université de Lausanne et a réuni une quarantaine de chercheurs provenant de Suisse, de plusieurs pays d'Europe, du Maghreb et du Moyen-Orient. La manifestation scientifique, organisée par l'Université de Lausanne (Institut d'anthropologie et de sociologie et Département interfacultaire d'histoire et de sciences des religions) et la Société Suisse – Moyen-Orient et civilisation islamique (SSMOCI), s'est déroulée sous la forme de six sessions réparties de la manière suivante : les expressions de la religiosité et de la modernité ; communautés religieuses, groupes ethniques et États-nations ; acteurs sociaux et mutations ; structures socio-économiques et changement social ; culture, société et changement social ; sciences sociales et analyse du champ socioreligieux. Ont participé à l'organisation Ahmed Benani, Moncef Djaziri, Mondher Kilani (de l'Université de Lausanne), Farsin Banki et Hilary Kilpatrick (de la SSMOCI).

les sociétés musulmanes. Une telle idée repose en fait sur une confusion établie entre le niveau du système symbolique de référence (l'islam) et celui des significations et des usages conférés aux symboles. Autrement dit, l'accord sur les symboles (islamiques en l'occurrence) dans les différents contextes où l'on y adhère n'implique pas forcément un consensus sur leur contenu, et encore moins sur leur lien avec l'action. Ainsi, par exemple, en est-il de l'application de la *charî'a*². L'injonction, caractéristique des discours travaillés par le « fait islamiste », selon laquelle « il faut appliquer la *charî'a* » ne nous apprend presque rien sur l'engagement des acteurs sociaux, de ceux qui professent ce mot d'ordre, sur la voie de réalisation de cet objectif, et encore moins sur le contenu exact à lui conférer. Comment expliquer autrement les expériences, souvent radicalement différentes les unes des autres, que poursuivent des pays comme le Pakistan, l'Arabie Saoudite, l'Iran ou encore le Soudan dans leur application respective de la *charî'a* ? Que dire également de la référence primordiale à la *charî'a* lorsqu'il s'agit de courants politiques et d'acteurs sociaux se disputant le pouvoir à l'intérieur d'une même formation sociale, comme c'est par exemple le cas actuellement en Algérie, sinon que cette référence constitue, dans une large mesure, un « idiome politique » permettant à la contestation sociale et économique de s'exprimer ?

L'islam est ici utilisé pour formuler un certain type de jugement sur le fonctionnement des institutions et de la justice sociale, et ce qui détermine cette évaluation n'est pas l'islam, mais un système d'action politique et culturel. Bref, bien loin de suivre son propre mouvement et de guider la société, l'islam est lui-même investi par de multiples systèmes d'actions qui le déterminent. L'anthropologue américain Clifford Geertz notait déjà dans son livre *Observer l'islam* (1992, édition originale 1968) que cette religion s'est toujours soumise aux différents contextes dans lesquels elle s'inscrivait. L'histoire musulmane est, en effet, là pour témoigner que les manières d'être musulman varient très significativement en fonction des situations historiques et culturelles auxquelles le message coranique s'est adapté et qu'il a façonnées à son tour. Peut-il d'ailleurs en être autrement en regard de la profonde différenciation introduite par l'histoire, la géographie, la culture et l'économie dans la « communauté des croyants », sans parler de la différenciation propre au champ religieux lui-même, partagé en « grandes familles » (sunnites, chiites, kharijites, etc.), et en différentes formes de croyances et d'expériences religieuses (soufies, scolastiques, thaumaturgiques) ? Pour marquer cette diversité et cette complexité, Mohammed Arkoun cite ici même, dans sa contribution introductive à l'ouvrage, C. E. Bosworth, auteur de *Les dynasties musulmanes* (1996), qui recense pas moins de cent quatre-vingt-six dynasties historiques réparties

² Pour les termes propres à la terminologie de l'islam, voir le glossaire.

dans un « monde musulman » aussi vaste que celui qui va des Philippines au Maroc et de l'Asie centrale à l'Afrique du Sud.

2. La seconde question a consisté à se demander s'il était encore possible d'admettre l'idée, largement répandue, selon laquelle l'islam serait un frein au processus de laïcisation ou de sécularisation qui constitue l'un des paramètres de la modernisation en Occident. Cette question en soulève une autre, celle de savoir qu'entendre exactement par laïcisation ou sécularisation (question sur laquelle s'arrête opportunément, ici même, la contribution de Mohamed Kerrou, pour montrer qu'il est préférable de recourir au second terme moins connoté historiquement et culturellement) et comment l'appliquer à l'islam. La singularité de la sécularité en Occident, à savoir qu'elle est le produit d'une « sortie de la religion » pour reprendre la formulation de Marcel Gauchet (auteur du livre *Le désenchantement du monde*, 1985), ne doit pas nous amener à postuler l'universalité de ce mouvement et à projeter sur le devenir des autres sociétés des connotations chrétiennes profondément ancrées dans le processus même de la sécularisation occidentale. C'est ainsi qu'au sein de la tradition scientifique elle-même on a eu tendance, par contraste avec l'expérience occidentale de la sortie du religieux, à conclure au primat de la religion partout ailleurs.

Concernant l'islam, on n'a pas hésité à affirmer l'idée que la religion structure la société, que les symboles religieux sont constitutifs du lien social. Il ne s'agit pas ici de nier la différence entre les deux traditions, occidentale et islamique, mais d'affirmer que l'idée du changement n'est pas absente dans les sociétés musulmanes et que ce changement n'y est pas nécessairement conçu sous la forme d'une sortie obligatoire du religieux, d'une rupture radicale avec la sphère extérieure du transcendantal, autrement dit avec la Loi divine. La définition excessivement englobante de la religion – conception, je le rappelle, héritée de la tradition intellectuelle occidentale qui fait de la religion une catégorie tout aussi compacte qu'omniprésente, et passée sans autre dans la théorie des sciences sociales par le biais de l'ethnocentrisme monothéiste – transforme celle-ci en une catégorie autoritaire qui prête à l'autre une allure archaïque, le fige dans une identité essentielle et disqualifie *a priori* ses productions socio-culturelles et politiques spécifiques. Dès lors, le fait que les sociétés musulmanes partagent un certain style culturel est interprété comme découlant d'une « essentialité », de l'existence d'un réel monisme religieux dans cette tradition. D'où l'impression, persistante en Occident, de l'islam comme un bloc monolithique, tout entier tendu, à l'intérieur vers le contrôle des consciences, et à l'extérieur vers le *djihad*, la « guerre sainte ».

Peut-être faudrait-il considérer l'islam non pas forcément comme une structure surplombant la société, comme un fait qui relève de l'injonction de la foi et de l'application stricte du canon religieux, mais aussi, et surtout, comme un fait esthétique, une forme de vie qui ne relève pas d'un contenu

primordial, mais d'un jeu de correspondances formelles³. Derrière l'unicité apparente d'un modèle de référence se trouveraient une pluralité d'univers sociaux et culturels, une discontinuité des comportements et des attitudes de la vie quotidienne.

En aval de ces interrogations, relevant de la dimension sociologique et anthropologique de l'islam, se profilent des questions épistémologiques et historiques plus larges. Celles-ci concernent les implications philosophiques des processus de changement à l'échelle universelle aussi bien pour la périphérie de l'Occident que pour le centre lui-même ; la nouvelle définition à accorder à la modernité qui apparaît de plus en plus dans ce contexte comme un projet inachevé ; les fonctions nouvelles que les forces de la mondialisation assignent aux religions de manière générale et aux trois monothéismes en particulier ; les oppositions entre les visions traditionnelles des religions et les catégorisations des idéologies « postmodernes » de l'ère de la globalisation ; enfin, la réévaluation des systèmes religieux et idéologiques face à leur tradition.

La conjoncture historique de la mondialisation exige aujourd'hui du penseur qu'il travaille à dépasser philosophiquement, éthiquement, juridiquement et institutionnellement tous les systèmes de croyances, religieux aussi bien que laïcs, hérités des divers passés, dans la perspective d'une meilleure maîtrise des formidables processus de changement apparus ces dernières décennies. C'est à ce nécessaire « dépassement intellectuel des cadres de pensée hérités de la métaphysique classique »⁴ que nous invite Mohammed Arkoun dans sa contribution à cet ouvrage – un texte que nous plaçons en préambule, car il permet de mettre en perspective l'arrière-fond historique, anthropologique et philosophique qui sous-tend les diverses situations de changement social, politique, économique, culturel et linguistique que traitent, dans des contextes divers, les autres contributions de l'ouvrage. L'éclairage qu'il apporte est indispensable pour saisir les tenants et les aboutissants de toutes ces dynamiques.

Pour aborder l'islam, Mohammed Arkoun rompt, comme il le fait dans toute son œuvre, avec l'attitude épistémologique courante qui érige l'islam en une province séparée de l'histoire des religions, des cultures et des civilisations et l'associe aux forces obscures du monde prémoderne⁵. En qualifiant

³ Cette opacification de l'islam relève d'un processus plus général de naturalisation des objets sociaux que met bien en évidence Pierre Bourdieu dans ses différents travaux portant aussi bien sur le corps, la consommation, les rapports sociaux de sexe ou les rites d'institution. Le sociologue français préfère ainsi parler de « stylisation de la vie », « du primat de la forme sur la fonction » que d'une « nature », d'une « essence » des objets sociaux (voir par exemple Bourdieu 1977 et 1979).

⁴ Toutes les citations dans ce texte de Mohammed Arkoun sont tirées de sa contribution au présent ouvrage.

⁵ L'œuvre de Mohammed Arkoun effectue une lecture radicale de la Raison islamique et de la Raison historico-culturelle des Arabes. Parmi ses nombreuses publications, citons quelques ouvrages majeurs : *Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IV^e/X^e siècle* (1970), *Essais pour la pensée islamique* (1973), *La pensée arabe* (1975), *L'islam, hier-demain* (1978), *Lectures du Coran* (1982), *Pour une critique de la raison islamique* (1984).

de la sorte cette religion, la science orientaliste et, à sa suite, la science politique classique se sont maintenues dans le cadre épistémologique de la raison des Lumières qui, en instrumentalisant à l'époque les Persans, les Turcs et autres « mahométans » en vue de sa propre démonstration, n'a pas contribué à un élargissement de sa conscience universaliste, mais au combat qu'elle menait contre son ennemi majeur : le cléricalisme en Europe. La prétention actuelle de l'Occident à représenter l'unique modèle de référence pour toutes les sociétés prolonge dramatiquement cet universalisme hiérarchique qui tire sa légitimité et son efficacité du fait qu'il édicte lui-même les règles de l'universel et décide du champ de leur application. Toutefois, l'irrésistible mouvement de la mondialisation, et ses conséquences sous forme de régressions culturelles, misères intellectuelles, oppressions politiques, tragédies sociales, asservissements individuels, nous astreignent à réviser les systèmes de pensée fondés sur une raison non ouverte à la critique historique et épistémologique, et à voir dans les soubresauts socio-politiques des sociétés travaillées par le « fait islamique » non seulement le symptôme de graves crises internes, mais également la protestation commune à toutes les sociétés, y compris celles occidentales, contre les forces aveugles de la mondialisation. En réalité, la grave crise que traverse actuellement l'islam touche toutes les autres religions traditionnelles et tous les systèmes de représentation, et au-delà les conditions mêmes de « production, de transmission, de consommation du sens dans les sociétés humaines ».

Selon Mohammed Arkoun, en contexte musulman, la *dette de sens* vis-à-vis du Coran comme texte inaugurateur, parole révélée, continue, certes, à jouer un rôle prépondérant, au point que les politiques de traditionalisation et de célébration de l'islam comme éléments essentiels des identités nationales ont fait échouer les tentatives de modernisation des outils de pensée et des institutions socio-politiques. Mais en même temps, l'islam actuel est aussi contemporain de la crise générale de sens liée à la fin des idéologies messianiques laïques, à la déstabilisation et à la délégitimation des Etats-nations, à la fragmentation ethnique, aux déséquilibres socio-économiques croissants, aux incertitudes de plus en plus lourdes d'une science jusqu'ici conquérante. Une crise où, en Occident et sous l'effet des mêmes événements, l'individu semble de moins en moins capable de reconnaître une dette de sens à une religion, à une philosophie, à une nation ou à une communauté. C'est dans ce contexte que nous assistons à la réactivation des traditionalismes dans les différentes parties du monde et que l'utopie islamiste elle-même prend place. Et Arkoun de nous proposer « de partir d'une sociologie des expressions contemporaines de cet islam pour montrer comment dans chaque contexte socio-culturel et politique, le passé de l'islam est sollicité, interprété, plié aux besoins des luttes en cours ». Cette opération permet, selon lui, « de distinguer clairement la production imaginaire des sociétés contemporaines avec des manipulations plus ou

moins accentuées d'un objet multiple que tous les acteurs appellent confusément l'islam et la connaissance scientifique critique des différents domaines (spirituel, rituel, théologique, juridique, artistique, politique, etc.) de réalisation historique du même objet ».

Cette posture épistémologique permet à Arkoun de mettre le doigt sur la double faiblesse qui caractérise la situation actuelle de l'islam : d'une part en tant que modèle d'action historique dont se réclament les partisans du fait islamique, d'autre part en tant que cadre de production et d'usage de la modernité. Dans le premier cas, nous sommes face à « un immense *impensé*, générant des *impensables* de plus en plus lourds à gérer aujourd'hui » (« On trouve rarement dans les écrits les plus critiques – au sens des sciences sociales – à propos de l'islam les concepts de *dé-voilement*, de *dé-construction*, d'*historicisation*, de mise à nu de la réalité ») ; dans le second cas, on a recouru à « des sauts périlleux par dessus des valeurs, des enjeux, des œuvres, des signes, des symboles qu'on n'a pas pris la peine et le temps de penser, d'évaluer, d'intégrer ».

Mohammed Arkoun montre comment la pensée islamique est aujourd'hui particulièrement démunie pour servir de vis-à-vis dialectique fécond dans le débat en cours aussi bien sur les fonctions du religieux que sur la crise de la raison issue des Lumières dans le contexte de la mondialisation. L'intérêt de son approche est en effet de dépasser l'idée d'un combat manichéen des Lumières, représentées par la Raison moderne, contre les Ténèbres, représentées par la Raison prémoderne, pour tenter de penser dialectiquement la crise de ces deux figures et réfléchir sur la révolution mentale majeure que nous vivons aujourd'hui et qui porte sur les conditions de production, de transmission, de consommation du sens dans les sociétés humaines comme sur l'émergence d'une nouvelle raison critique plus élargie.

En nous proposant une lecture critique et contextualisée de l'islam face à sa tradition et à l'histoire universelle, Arkoun nous livre les instruments conceptuels aptes à nous faire comprendre le hiatus que l'on peut constater entre les diverses expressions de l'islam politique et idéologique d'une part et les forces sociales, politiques, économiques et techniques en acte dans la mondialisation de l'autre, et à éclairer d'un jour nouveau les dynamiques sociales en cours dans les sociétés dites musulmanes.

C'est très précisément pour cette raison que sa contribution figure comme introduction aux autres textes qui constituent l'ouvrage et qu'il est temps maintenant de présenter rapidement. Ces textes sont riches et divers, aussi bien du point de vue des problématiques et des acteurs sociaux analysés (construction étatique, communautarisme et tribalisme ; lien social et lien religieux ; laïcité et sécularisation ; nation, démocratie et société civile ; nation, idéologie et langue ; actrices/acteurs sociaux : jeunes, femmes, familles, élites politiques, élites économiques ; mondialisation et changement économique ; exil et diaspora ; immigration, islam et intégration en

Europe) que des études de cas réunissant un nombre appréciable de pays du Proche- et du Moyen-Orient (Yémen, Iran, Afghanistan), du Maghreb (Tunisie, Maroc, Algérie) et d'Europe (France, Bosnie, Turquie).

La première partie de l'ouvrage réunit trois contributions consacrées à la question de l'expression et de la pratique de la sécularisation dans trois pays musulmans aux traditions historiques et aux expériences politiques fort différentes : la Tunisie, l'Iran et la Turquie. S'attelant au cas de l'Iran, Fariba Adelhah montre comment la rencontre d'une « société de masse » dans le domaine de la consommation et de la communication et la volonté d'islamisation propre à la Révolution islamique a abouti à transformer profondément les formes de religiosité populaire en Iran dans le sens d'une bureaucratisation et d'une individualisation croissante des comportements. La religion chiite officielle elle-même voit sa modernisation et son institutionnalisation bureaucratique se renforcer. La différenciation structurelle du champ religieux, rendue possible par la mise en place d'un certain nombre d'institutions financières, éducatives et culturelles, contribue à faire émerger une société civile qui reste, certes, soumise à l'emprise de l'idéologie d'un régime autoritaire, mais qui porte déjà en elle ses potentielles formes d'autonomie. Et l'auteure de repérer ces nouvelles formes d'expression sur le plan d'une religiosité de plus en plus individualisée et réflexive, de l'accession des femmes à l'espace public urbain, d'un changement profond par rapport à la mort qui se traduit par une nette individuation du mort et une marchandisation spectaculaire de ce secteur. Ce faisant, elle vérifie ici l'hypothèse weberienne selon laquelle la bureaucratisation du champ religieux, en ce qu'elle est une dimension de la rationalisation, s'accompagne d'un processus d'individuation.

Le texte de Mohamed Kerrou souligne la nécessité de clarifier les concepts sur lesquels on travaille, notamment les notions de sécularisation et de laïcisation, et d'accorder, pour le cas des pays musulmans, la préférence au premier terme, plus clair et moins controversé que le second. Dans le cas particulier de la Tunisie, l'auteur montre comment nous avons assisté, et assistons toujours, à un processus de sécularisation qui a vu une autonomisation croissante des individus et une différenciation fonctionnelle des institutions sans assister pour autant à un recul de la religion et de la religiosité. Son analyse a aussi le mérite de montrer le rôle central joué par l'Etat dans ce processus, le contrôle qu'il n'a cessé d'exercer sur la religion et la réislamisation par le haut qu'il exerça à un certain moment pour récupérer les résistances. Ce processus est si bien engagé, note M. Kerrou, qu'il semble que, pour s'imposer, la sécularisation en Tunisie est condamnée à se laisser reformuler à partir des seuls présupposés islamiques.

Semih Vaner consacre son texte aux rapports entre islam, laïcité et démocratie en Turquie, seul pays musulman à avoir inscrit la laïcité dans sa constitution. Tout d'abord, il présente les contributions scientifiques, aussi bien en Turquie qu'en Occident, sur le lien entre l'islam et la probléma-

tique démocratique. Ensuite, après un bref rappel de quelques jalons historiques remontant à l'époque ottomane, l'auteur discute de la démocratie et de la laïcité en Turquie pour en souligner les limites et les ambiguïtés, mais aussi les atouts. Parmi ces derniers, il convient de relever l'intégration de l'islam dans le jeu politique national. Le champ ouvert à la compétition politique auquel participent tous les partis, y compris ceux d'inspiration religieuse, réduit, en Turquie, l'influence et la légitimité des mouvements musulmans radicaux. Ces derniers sont amenés à choisir entre l'intégration, la stratégie de récupération ou de « grignotage » ou l'auto-exclusion de l'espace politique. L'auteur s'intéresse ensuite à l'avancée, depuis une décennie, de l'islam politique en Turquie. Une avancée qui se traduit essentiellement par la montée électorale du Parti *Refah*, et qui renvoie, selon lui, à de profondes mutations sociales et culturelles. Semih Vaner s'attache à évaluer l'ampleur de ces mutations, l'impact politique de ces dernières et le comportement du système politique envers l'islam. Pour finir, il s'interroge sur les capacités d'intégration de la religion politique dans le « modèle démocratique turc », interrogation qui s'impose à la lumière des récents événements politiques qui ont vu l'expulsion par les militaires, gardiens de la laïcité, du Parti *Refah* du pouvoir sous prétexte du danger de réislamisation qu'il fait encourir au pays.

La deuxième partie concerne la problématique de l'islam transplanté en Europe, de l'islam pris entre l'ethnicité et l'intégration, l'adaptation et l'innovation. Les deux premières contributions concernent l'islam en France et particulièrement le rôle des jeunes. Jocelyne Cesari constate tout d'abord comment, avec l'enracinement des musulmans dans les sociétés européennes, augmentent la visibilité croissante de l'identité islamique et les formes d'engagement collectif qui l'accompagnent. Ensuite, à l'encontre de la représentation « totalisante » d'un islam réactif, théocratique et menaçant pour l'univers pluraliste, elle montre comment les nouvelles générations de l'émigration entretiennent avec l'islam une relation éminemment moderne. Dans leur grande majorité, en considérant le plus souvent l'islam comme référence culturelle ou éthique relativement détachée des contraintes de la pratique, les jeunes musulmans révèlent aujourd'hui un usage sécularisé de la religion et présentent un comportement de croyant/consommateur tout à fait comparable à celui des jeunes catholiques du même âge. L'intérêt du texte de Jocelyne Cesari est également de montrer que l'apprentissage de la condition minoritaire dans le contexte de pluralisme religieux et culturel des sociétés démocratiques du nord aboutit à une forme d'acculturation des nouvelles générations scolarisées en Europe. Une acculturation qui transforme significativement les modes d'identification au référent islamique, creusant la distance avec les modes d'appropriation en vigueur dans les pays musulmans du sud.

La conclusion de Cesari selon laquelle l'utilisation du répertoire islamique s'inscrit, pour l'instant, dans un registre d'affirmation de soi et de

reconstruction de groupes de référence dans un contexte de défaillance des modes d'identification traditionnels constitue l'hypothèse de travail de Farhad Khosrokhavar, dans son texte sur l'islam des jeunes en France. L'auteur remarque que si l'islam des jeunes se développe sous une forme identitaire, il ne saurait en aucun cas être identifié, dans son écrasante majorité, à l'islamisme. L'islam en France revêt, selon lui, des formes qui sont à considérer en relation avec la situation concrète d'une jeunesse d'origine immigrée qui vit sa situation économique, sociale et culturelle de manière ambivalente comme un mode de mise à l'écart, d'exclusion ou simplement de non-reconnaissance de la part des autres. L'étude du terrain montre que la religiosité juvénile qui se développe dans les banlieues françaises est à analyser beaucoup plus en fonction de la position concrète des jeunes en France qu'en fonction d'un contexte international qui surdéterminerait leur action. L'auteur en distingue ainsi trois formes. La première, qu'il appelle l'« islam de l'intégration », est un islam qui ne se veut pas en rupture avec la société globale mais une manière de s'affirmer dans son cadre. Cet islam n'est pas vécu comme un signe d'appartenance à un groupe primordial, mais comme la construction d'une identité singulière au sein de l'ensemble national. L'« islam de l'exclusion » est la deuxième forme de religiosité dans laquelle le sujet, répondant à une situation ambiguë d'inclusion-exclusion, tente de reconstruire son identité à l'écart, marquant ainsi l'absence de confiance en une société qui rejette son intégration en le marginalisant. Même s'il débouche sur plusieurs attitudes, qui vont de la religiosité la plus discrète jusqu'au prosélytisme le plus voyant, l'« islam de l'exclusion » représente d'abord une reconstitution de l'identité subjective et intersubjective, il correspond à une forme néo-communautaire où la foi soude les membres entre eux. La dernière forme, la « religiosité islamiste », est en quelque sorte une « rigidification » de l'islam néo-communautaire qui, loin d'obéir aux événements extérieurs (la guerre du Golfe, la crise en Algérie), correspond à une rupture, cette fois idéologisée et radicalisée, avec la société globale. Le passage à l'activisme traduit souvent la position d'un sujet qui est exclu par une société qui l'infériorise économiquement et socialement et qu'il rejette et diabolise à son tour. Bref, dans tous les cas, on le voit, les tenants et les aboutissants de ces « islams » des jeunes sont constitués par les problèmes et les enjeux de la société globale française.

Dans le cas particulier de la Bosnie et de la purification ethnique que cette région a connue, Tarik Haveric revient utilement sur la question de l'identité des musulmans dans l'ex-Yougoslavie pour montrer, paradoxalement, comment dans notre siècle une ethnie des Musulmans a émergé dans le cadre de la Yougoslavie et de la Bosnie-Herzégovine socialistes. La crise de légitimité du système fédératif et socialiste et, plus récemment, la guerre et l'éclatement du pays ont placé des peuples jusqu'ici égaux en droit face à une concurrence ethnique en vue du contrôle du territoire et des ressources.

Tarik Haveric montre ici comment les musulmans de Bosnie, victimes principales de la surenchère ethnique et nationaliste, ont été en quelque sorte complices de cette ethnicisation du fait que les dirigeants politiques des Musulmans ont refusé dès le début de désigner la démocratie comme objectif et ont accepté, comme les autres parties, l'organisation du pouvoir sur des bases ethniques.

La troisième partie est consacrée aux formes d'organisation sociales, politiques et économiques, ainsi qu'à l'émergence au sein de l'espace musulman d'une société civile en rapport avec la mondialisation. Après avoir fait le point sur les théories de la transition politique qui traitent la question du changement social dans ses liens avec le politique, Moncef Djaziri rappelle les termes du débat sur les systèmes politiques arabes qui se trouve aujourd'hui focalisé autour de deux axes : la modernisation économique et le problème de la montée de l'islamisme. Aspects sans doute importants mais insuffisants, selon l'auteur, qui préfère porter sa réflexion sur la nature des Etats dans le monde arabe, sur leur degré de « différenciation » et surtout sur les processus historiques de leur genèse et de leur institutionnalisation. S'inscrivant dans une perspective comparative, l'auteur insiste sur les différences entre les Etats du monde arabe, et notamment sur leur manière d'organiser et de gérer les tensions conflictuelles entre la tradition et le changement social, comme de répondre à la variable environnement international. Il distingue à ce propos entre Etats rentiers, où les changements sociaux sont exogènes, résultant de l'introduction de rapports économiques induits par les revenus pétroliers (exemples de l'Arabie Saoudite, du Koweït et des Emirats Arabes Unis aux régimes claniques et de la Libye, de l'Iran, de l'Irak ou de l'Algérie aux régimes modernisateurs autoritaires) et ceux dont les ressources proviennent de la fiscalité et de leur insertion marginale dans l'économie internationale et où les changements sont progressifs et endogènes (exemples de la Tunisie, de l'Egypte et du Maroc). Une distinction qui permet de constater non seulement une histoire différentielle du point de vue de l'ancienneté de la construction de l'Etat, mais également du point de vue de la nature et du rythme du processus de démocratisation. Cela permet à l'auteur d'analyser les soubresauts que connaissent actuellement les pays arabes partagés entre l'émergence d'une société civile et la crise des institutions, le combat pour la démocratisation et la contestation islamiste.

Dans son texte, Hakim Ben Hammouda aborde les profondes mutations politiques, économiques et sociales que le monde arabe connaît depuis la fin des années quatre-vingt dans le cadre de ce qu'il est convenu d'appeler aujourd'hui la mondialisation. Sur le plan politique, il relève la crise de l'Etat-nation issu des luttes de libération nationale et note que la contestation virulente de ce modèle est fondée, notamment, sur le refus, d'inspiration religieuse, d'une séparation du temporel et du divin. Cette contestation s'accompagne de l'émergence de nouveaux acteurs sociaux n'ayant pas

connu la période coloniale et remettant fortement en question la légitimité de la classe politique formée à cette époque. C'est ainsi, selon l'auteur, que l'on enregistre dans ces pays une relative démocratisation de l'espace public et l'apparition d'une société civile qui conteste la monopolisation du politique par l'Etat. Sur le plan économique, nous assistons à l'essoufflement des modèles d'accumulation mis en place depuis les indépendances et à la mise en pratique de réformes dans le cadre des Programmes d'ajustement structurel (PAS) dont l'objectif est d'accélérer le mouvement d'insertion des économies arabes dans le mouvement de mondialisation. Dans sa contribution, Hakim Ben Hammouda s'arrête plus particulièrement sur ces aspects économiques de la transition en cours pour en saisir les enjeux et en mesurer les difficultés.

Elham Manea, quant à elle, se consacre plus spécifiquement à l'analyse de la nouvelle République du Yémen, fondée en mai 1990, pour constater que ce pays fait face à de sérieux problèmes politiques, sociaux et économiques. Du fait que l'unité de base de la structure sociale yéménite est constituée par la tribu, les chercheurs ont souvent soutenu que le tribalisme joue un rôle négatif qui exacerbe les contradictions auxquelles fait face le pays. Pour sa part, l'auteure tente de réévaluer de façon critique cette position. Pour ce faire, elle tente d'explorer plus précisément les relations entre l'Etat et la structure tribale dans le but d'estimer les contraintes, si elles existent, qu'exerce la structure tribale sur le processus politique du pays. Elle présente, dans ce but, un aperçu de la structure tribale au Yémen avant et après l'unification et du rôle du tribalisme dans la société yéménite. Finalement, elle discute les effets du tribalisme sur le processus de construction de l'Etat et de la nation dans un pays de plus en plus intégré dans le processus de mondialisation.

Micheline et Pierre Centlivres ont choisi la situation actuelle d'éclatement de l'Afghanistan, qui se caractérise notamment par la déliquescence de l'Etat et de la société et l'exil de millions d'Afghans, pour constater le caractère durable de la migration afghane et l'existence d'une « spatialité de l'exil » possédant ses pratiques et ses représentations propres. Leur texte montre l'émergence de nouvelles représentations identitaires qui transgressent les cadres traditionnels. Les nouveaux espaces de la migration afghane consistent non pas en territoire homogène, mais en une spatialité éclatée, en une plurilocalisation des communautés : familles, lignages, villages, groupes religieux ou ethniques sont à la fois dispersés, mobiles et « communicants », ce qui implique des réseaux transrégionaux et transnationaux. Les deux auteurs estiment que cette nouvelle mobilité et cette « plurilocalisation » ne sont pas temporaires, liées à une période de crise, mais sont des phénomènes durables, voire annonciateurs de nouvelles formes d'organisation et de nouvelles identités au Moyen-Orient.

La quatrième partie concerne les contributions consacrées aux actrices/acteurs des mouvements sociaux. Dans son étude, Mounia Bennani-Chraïbi

s'intéresse aux jeunes marocains scolarisés des villes, qu'elle considère comme révélateurs des mutations en cours dans la société. Elle montre comment ces acteurs sociaux s'individualisent, reconstruisent les représentations qu'ils se font d'eux-mêmes, de leur société et de l'ailleurs ; comment ils reformulent des valeurs nouvelles en puisant dans les stocks culturels islamiques et occidentaux, tout en se distanciant par rapport aux différents groupes de référence (partis politiques, syndicats, mouvements islamistes, élites religieuses traditionnelles...). Leurs paradoxes, souligne l'auteure, reflètent leur tiraillement entre l'affirmation individuelle et la sécurité du groupe, l'affranchissement des valeurs pesantes et l'insertion dans les pratiques traditionnelles. Leurs frustrations découlent du décalage entre les promesses de l'indépendance et ses réalisations, le rêve de devenir citoyen et l'absence de libertés. Atomisés, les jeunes usent de toutes sortes de tactiques individuelles et souterraines pour s'approprier un système national et international qui ne les intègre pas. Quand ils déferlent sur l'espace public sans médiation instituée, leur violence est d'abord un mode de participation à un univers qui les repousse. Entre la forclusion du politique et la révolte ouverte, de nouvelles formes d'action sont en gestation. Elles se caractérisent par le pragmatisme, l'effort d'autonomisation et le déplacement de l'enjeu d'un projet globalisant à la défense d'un droit spécifique : l'emploi.

Zakya Daoud se penche sur la lutte des femmes au Maghreb, lesquelles, malgré un statut d'inégalité profonde devant la loi civile (code de statut personnel), du moins au Maroc et en Algérie, sont là et bien là : par leur poids démographique, par les espaces économiques et sociaux conquis et surtout par le questionnement que pose leur accès aux droits de la personne humaine. Cette question féminine, en dépit des apparences, agite depuis plus d'un siècle les sociétés maghrébines, tout comme elle s'est traduite, depuis les indépendances, par une série de transformations et d'acquis tels que l'investissement par les femmes du monde du travail, leur accès relativement massif à l'enseignement général et particulièrement à l'enseignement supérieur ou leur recours à la contraception et au planning familial. La nouveauté de la situation actuelle, selon l'auteure, réside dans la crise de l'Etat, de l'école, des lieux traditionnels d'innovation et de production des normes et plus généralement des sociétés civiles. Elle réside aussi dans l'émergence du phénomène islamiste et de sa contestation violente du politique. A partir de ces nouvelles données, Zakya Daoud note que les femmes maghrébines ont déjà fait œuvre d'innovation. Tout d'abord, en donnant naissance à un mouvement féministe en passe de devenir l'un des vecteurs les plus crédibles de la nouvelle étape de transformation démocratique des pays du Maghreb et de la nécessaire mutation du sujet en citoyen. Même le discours des « femmes islamistes », précise-t-elle, apparaît comme un détournement pour une affirmation de la modernité, dans la mesure où on y décèle le même rejet que chez les « féministes démocrates » de la condition chaotique

actuelle des femmes. Ensuite, en s'emparant de l'écriture comme moyen d'émancipation pour briser le silence ancestral, elles tentent de couvrir le discours masculin et d'investir le champ du pouvoir. Cette écriture ne se contente pas de fixer la parole des femmes, elle soutient leur droit à la participation politique, constitue une rupture de l'ordre établi et s'insère dans un courant de modernisation. Prendre la parole apparaît en quelque sorte comme la plus importante des stratégies de contre-pouvoirs que les femmes maghrébines aient inventées.

Dans sa contribution, Ahmed Henni tente de cerner le profil de l'élite économique de l'Algérie depuis l'indépendance du pays en 1962. Il montre tout d'abord comment cette élite se définit en premier lieu comme un contingent de missionnaires au service non d'intérêts individuels, mais du « peuple ». Elle se légitime plus par la mission qu'elle s'attribue (développement, mise en place du marché, poursuite du bien collectif) et moins par l'efficacité de gestion d'un surplus de production. Dans un deuxième temps, l'auteur montre que l'élite n'est pas liée à une promotion et à un mérite rattachés à des règles universelles de validation (production de profit, accumulation de capital), mais à une règle purement locale (allégeance et clientélisme). En analysant la dynamique de la production de l'élite économique, il observe que l'origine d'un tel écart est dans le système de formation lui-même. La formation de l'élite économique va être graduellement détachée de l'exigence de la maîtrise d'un savoir universel (habituellement dispensé au sein de l'université) pour être rattachée de plus en plus à une fidélité missionnaire agissant au plan du local (au sein des administrations et des grandes sociétés nationales). Dans son analyse, Ahmed Henni ne manque pas de remarquer que ce type de conflit entre élite gestionnaire et élite missionnaire relève d'un mouvement historique plus ample, qui trouve en partie son fondement dans la culture musulmane elle-même, et qui se traduit par une ambivalence marquée dans cette tradition entre d'une part l'élite gestionnaire se définissant comme lettrée (oulémas) et d'autre part l'élite missionnaire (*souhaba*) qui se définit comme refondatrice, porteuse d'un changement social à connotation missionnaire, et à ce titre étrangère à la « sagesse » conservatrice.

El-Houari Setta s'attaque, pour sa part, à l'idée de changement chez l'élite politique marocaine en choisissant la longue durée puisqu'il remonte jusqu'au XVIII^e siècle pour aboutir à la période contemporaine et à l'avènement de l'indépendance. Dans un premier temps, il tente de faire le point sur les producteurs de la norme sociale et politique de cette époque éloignée, d'aborder le débat qui les animait et d'examiner leur conception du changement en vue de réagir à la pression coloniale et de chercher les solutions aux problèmes dans lesquels se débattait le Maroc et qui menaçaient son indépendance. Dans un deuxième temps, l'auteur met l'accent sur la génération d'après l'installation du Protectorat, en particulier sur celle qui a fréquenté l'école de l'Etat protecteur, pour dégager la singularité et les

spécificités de l'élite moderniste marocaine. Pour ce faire, l'auteur choisit d'effectuer une lecture minutieuse du projet de société esquissé au moment de la lutte nationale par Mohammed Hassan Ouazzani. Ce dernier était d'une part le leader de l'un des courants qui animait le mouvement national et d'autre part le représentant de l'aile moderniste de l'élite politique d'avant l'indépendance.

Enfin, toujours dans cette quatrième partie, Lahouari Addi s'arrête sur la question de la violence et son usage comme stratégie de conquête idéologique et politique. En partant des violences politiques qui secouent actuellement l'Algérie, l'auteur tente de mettre en perspective la question du lien entre islam et violence aussi bien du point de vue doctrinal et historique que de celui des représentations que l'on s'en fait aujourd'hui en Occident. A cet effet, l'auteur s'attarde tout d'abord sur le « lieu commun » occidental assimilant islam et violence pour le mettre en perspective dans le cadre d'une histoire conflictuelle qui a vu s'affronter chrétienté et islam depuis les temps les plus reculés du Moyen Age. Il note ainsi le fait, jamais questionné, que l'Europe a eu tout au long de son histoire des relations conflictuelles avec les populations de religion musulmane, pour des raisons autres que religieuses. Cette « négligence » a contribué, selon lui, par une sorte de renversement idéologique, à fonder la croyance selon laquelle l'islam est par définition une religion violente. Ensuite, l'auteur effectue une analyse sociologique de la catégorie générale de violence pour montrer comment celle-ci, sous une forme symbolique et économique, structure le lien social en hiérarchisant la société. D'où la nécessité de l'historicisation de cette catégorie dans le cadre des différentes sociétés et des différentes époques, si l'on ne veut pas tomber dans une grille de lecture ethnocentrique qui associerait aveuglément la violence à un seul type de société. C'est à partir de ce déblayage épistémologique et sociologique que l'auteur s'attelle à l'analyse de la violence dans les formations sociales de tradition musulmane pour montrer comment cette catégorie a été légitimée dans le cadre des mouvements de libération nationale, notamment en Algérie, qui se sont nourris de la religion pour forger une unité contre l'ennemi. De ce point de vue là, Lahouari Addi pense que le FIS (Front islamique de salut) s'inscrit dans le prolongement du FLN (Front de la libération nationale qui a mené la lutte contre la France) : le premier accuse le second d'avoir trahi les idéaux de la lutte nationale depuis qu'il est au pouvoir issu de l'indépendance et veut prendre sa place. La finalité des mouvements islamistes n'est pas l'islam en soi, mais son instrumentalisation en vue de défier l'Occident, encore perçu comme judéo-chrétien et dominateur. Bref, selon Addi, cette violence ne provient pas de ce que ces mouvements se réclament de l'islam, elle provient de ce qu'ils véhiculent une utopie. Et de réintroduire ici une perspective universaliste qui consiste à souligner que l'histoire des Occidentaux ou des non-Occidentaux est scandée par le rythme des sacrifices morbides pour plaire aux dieux vindicatifs. Si, en Occident, une

rupture historique s'est opérée par rapport à cette forme de violence utopique et messianique, la dynamique de la sécularisation est universelle et pourrait être véhiculée par n'importe quelle culture, y compris la culture islamique. La conclusion de Addi est qu'il n'y a pas en islam un primat du religieux par rapport à la violence politique ; nous assistons plutôt à l'inverse puisque l'aspiration à l'indépendance comme la contestation des dirigeants actuels a mobilisé l'islam à des fins politiques.

Dans la dernière partie, la contribution de Ahmed Benani revient sur la question centrale de la modernité et du changement social à partir d'une interrogation transversale sur la langue et ses rapports avec la nation et l'idéologie. Comme chacun sait, la langue constitue un enjeu de taille dans la définition des identités. Elle dessine les frontières d'une communauté, nourrit le sentiment d'appartenance et contribue à l'édification d'un en-soi. Bref, le rapport d'un peuple, d'une culture, à sa langue est déterminant dans la manière dont celui-ci, celle-ci, construit son présent et définit son attitude devant le changement, interprète son passé et interroge sa tradition. Dans le cadre d'une comparaison judicieuse entre l'hébreu et l'arabe, l'auteur met en perspective deux expériences historiques récentes, et en quelque sorte contradictoires, autour du recours à une langue unifiée dans la stratégie de construction d'une identité nationale. Cette comparaison acquiert toute sa pertinence lorsqu'on sait que l'aventure sioniste s'est concrétisée en Israël non seulement par le rassemblement de la diaspora, mais par sa constitution en nation moderne où le facteur linguistique apparaît comme un des éléments fédérateurs de base ; alors que chez les Arabes, la question de l'unification politique tout comme celle de la modernisation de la langue comme facteur de progrès et de modernité a largement échoué. L'exemple israélien aurait même, selon l'auteur, renforcé la tendance traditionalisante chez les Arabes et aujourd'hui chez les islamistes. Le « réveil » arabe ou musulman reste sur bien des plans un toilettage des paradigmes traditionnels et au mieux une velléité de « rattraper la caravane du progrès et de la civilisation ». Le questionnement de l'auteur montre comment les langues arabes sont aujourd'hui confrontées à des dichotomies (Nous vs Eux, tradition vs modernité, authenticité vs aliénation), à des dysfonctionnements (diglossies, marginalisation et délégitimation des langues maternelles, réforme de l'arabe standard non aboutie) et, en définitive, à des archaïes qui résultent de la série d'impensés qui se sont accumulés au cours de l'histoire des peuples arabo-musulmans. Ahmed Benani inscrit ces éléments au cœur de la problématique du renouveau culturel dont les enjeux très complexes ne furent ni définis clairement, ni abordés fondamentalement. Ce constat lui permet de noter l'immense travail qui reste à faire sur le plan linguistique, mais aussi sur d'autres plans de la connaissance, de la pensée politique et de l'imaginaire symbolique. Il rejoint ainsi les propos de Mohammed Arkoun, dans l'introduction, lequel souligne les tentatives avortées de modernisation des outils de pensée et des institutions socio-

politiques dans le monde arabo-musulman et appelle à une posture épistémologique apte à relever la faiblesse actuelle de l'islam, à savoir en tant que source d'inspiration pour l'action historique et la production de la modernité.

Il serait prétentieux de vouloir conclure sur cette problématique qu'est l'islam et le changement social à partir des seules contributions réunies dans cet ouvrage. Toutefois, il n'est pas inutile de dégager quelques axes forts de sa lecture, de sorte à fournir des éléments généraux de comparaison et de réflexion. J'en ai repéré sept que je commenterai brièvement.

1. Tout d'abord l'idée de la mondialisation. D'une façon ou d'une autre, toutes les contributions, mais particulièrement celle de Ben Hammouda, ont mis l'accent sur cette dimension. A savoir qu'aujourd'hui l'islam sous toutes ses formes et manifestations est pris dans l'ère de la globalisation. Que ce soit au Yémen ou au Soudan, pays longtemps rétifs aux ajustements structurels dictés par le FMI, en Arabie Saoudite, en Egypte ou en Algérie, insérés depuis longtemps dans l'économie mondiale, tous les pays arabes et musulmans sont dans une situation de forte dépendance économique par rapport à l'extérieur et voient leurs marges de manœuvre dans le domaine de la politique de la redistribution de la richesse et de la mobilité sociale particulièrement réduites. Cette situation, malgré les déclarations démagogiques à base nationaliste ou religieuse des régimes en place, rend caduque toute velléité d'indépendance politique et impossible tout engagement sur une autre voie de développement endogène ; elle explique l'émergence de sociétés civiles qui contestent la monopolisation du politique par l'Etat et la gestion du symbolique par les autorités traditionnelles, et la multiplication des mouvements sociaux de contestation à base syndicale ou politique. Parmi ces derniers, la contestation islamiste occupe le premier plan de l'actualité parce qu'elle en est la forme la plus radicale et la plus spectaculaire, qu'elle instrumentalise la religion au service du politique, agite le plus fortement les symboles de l'identité et dénonce de la manière la plus virulente les formes modernes d'aliénation économique, politique et culturelle.

2. La deuxième caractéristique importante qui se dégage de la lecture de l'ouvrage, c'est l'hétérogénéité marquée de l'ensemble formé par les pays qui se rattachent à la tradition islamique. Toutes les études de cas le montrent bien, les pays du Maghreb, du Proche et du Moyen-Orient diffèrent beaucoup les uns des autres du point de vue de leurs institutions, de leurs pratiques et dogmes religieux, de leur organisation sociale, de la nature de leur Etat, sans parler des diversités culturelles, ethniques ou linguistiques. Mais le fait le plus marquant, de ce point de vue, c'est la diversité de leurs régimes historiques respectifs, comme le montre notamment l'analyse comparative de Moncef Djaziri. Pour n'en rester qu'à la nature de l'Etat et de ses divers modes de construction, l'on constate que certains pays comme la Tunisie, l'Egypte ou le Maroc disposent d'une longue tradition

étatique qui les met aujourd'hui à l'abri de certaines formes de délinquance ou de crise observées dans d'autres pays de la région comme l'Afghanistan, le Yémen ou l'Algérie. Le Maroc, par exemple, a toujours su composer entre la périphérie, le mouvement centrifuge des tribus (la *siba*), et le centre (le *makhzen*), ce qui ne semble pas être le cas, par exemple, du Yémen, où l'Etat est toujours apparu comme une entité seconde au service d'une confédération tribale ou d'une autre. En outre, la profondeur historique peut rendre compte du présent. L'avènement d'une société civile et la relative démocratisation d'un pays comme la Turquie⁶ peut, entre autres raisons, s'expliquer par la précocité des réformes (*tanzimat*) entamées dès la deuxième moitié du XIX^e siècle. Une situation qui a également caractérisé la Tunisie et l'Égypte qui ont effectué, à la même période, de profondes réformes, notamment l'introduction d'une constitution et d'une série de modernisations des structures de l'Etat, qui pèsent aujourd'hui dans le débat politique et idéologique.

3. Cette dynamique historique peut également expliquer la diversité des modèles de sécularisation dans le monde musulman, et c'est là le troisième élément de synthèse. Les exemples divergents de la Turquie, de la Tunisie et de l'Iran témoignent de l'« inventivité » dans ce domaine de l'islam. En effet, si la Turquie est le pays qui ressemble le plus à l'Occident du point de vue formel du processus de la sécularisation (séparation de l'Etat et de la religion, ou plus précisément soumission de celle-ci au contrôle de l'Etat, inscription de la laïcité comme principe de l'Etat et de la société), la Tunisie occupe une place intermédiaire conciliant des réformes de type laïque (statut personnel de la femme, sécularisation des mécanismes de pouvoir, ouverture à la pluralité culturelle et historique) avec les formes traditionnelles de la religion (l'islam y est religion officielle, encouragement et visibilité accrue de certaines formes de religiosité), alors que l'Iran, de façon peut-être plus originale, est en train d'inventer une forme de sécularisation à partir de l'expression même de la religiosité islamique en accentuant l'émergence d'une société civile, la visibilité de la femme (même voilée) dans l'espace public ou l'individuation des pratiques religieuses.

4. Cela nous renvoie à l'idée que l'islam est contextuel. Il l'a été dans le passé et il ne l'est pas moins aujourd'hui. Le meilleur exemple que nous pouvons en donner, c'est l'islam diasporique d'Europe sur lequel deux études de cet ouvrage s'arrêtent pour montrer que c'est un islam sécularisé agissant essentiellement comme une forme de sociabilité, une forme de socialisation. L'islam en France et en Europe n'émerge pas, comme certains

⁶ Il ne faut pas oublier ici que la Turquie fut de loin le premier pays d'Europe à avoir introduit le droit de vote des femmes, en 1934. A titre de comparaison, la France ne l'introduisit qu'en 1945, et la Suisse en 1959, pour le premier canton qui accorda le droit de vote aux femmes, et en 1971 sur le plan fédéral. Un autre pays musulman comme la Tunisie était de ce point de vue aussi, sinon plus avancé, puisqu'il l'accorda en 1956.

voudraient le faire admettre, en termes de heurt entre traditions ou de revanche entre civilisations, mais en termes d'équilibre entre l'identité d'origine et la réalité du pays d'accueil. De ce point de vue, l'islam, particulièrement dans les jeunes générations, apparaît comme un facteur dynamique d'intégration dans une communauté nationale française, certes républicaine et laïque, mais dont les composantes continuent à s'identifier positivement, dans la sphère du privé, à une tradition ou à une religion. Un tel islam « transplanté » en Occident converge avec d'autres formes « quiétistes » dans les pays de tradition musulmane pour dessiner de nouveaux rapports entre l'Occident et l'islam, et constituer une des composantes de la nouvelle ère de globalisation.

5. Un cinquième élément sur lequel il faut attirer l'attention est l'émergence aujourd'hui dans plusieurs pays musulmans de nouveaux acteurs sociaux comme les jeunes et les femmes, porteurs de nouveaux modèles de comportements et de nouvelles aspirations qui bouleversent les références symboliques traditionnelles et se distancient aussi bien par rapport à leur groupe d'appartenance (village, région, tribu, classe sociale, famille) que par rapport aux différents autres groupes de référence traditionnels (les notabilités religieuses, les partis politiques...). Comme le note Mounia Bennani-Chraïbi, les jeunes aujourd'hui, dans le cadre d'une recomposition qui est loin d'être achevée, valorisent la nouveauté, cherchent à s'épanouir « individuellement », à vivre leur vie jusqu'à transgresser les interdits religieux et sexuels. Un nombre de plus en plus important de créations artistiques, et particulièrement des productions cinématographiques, témoignent de cette mutation sociale et culturelle des jeunes au Maghreb et ailleurs. Quant au mouvement féministe, qui connaît actuellement un certain essor, il s'affirme avec vigueur comme un facteur de contestation du fondement patriarcal et patrimonial des sociétés musulmanes. L'islamisme lui-même ne tient pas toujours un discours d'inégalié entre les femmes et les hommes, mais de séparation, qui attribue un rôle dynamique à la femme dans le fondement de la société utopique à venir. Comme le relève Zakya Daoud dans sa contribution, le projet de la société islamique concernant les femmes n'est pas un projet de régression, mais avant tout d'affirmation de soi, comme dans le féminisme d'inspiration laïque. Dans les deux cas, il y a le même rejet de la condition actuelle de la femme, à plusieurs égards archaïque, le premier au nom d'une religion idéalisée et débarrassée de ses connotations patriarcales et réactionnaires, et le second au nom des droits universels de l'homme et de la femme. L'islamisme des femmes militantes apparaît en quelque sorte comme un détour pour réintroduire la modernité, pour réinventer à sa façon l'avenir. C'est ainsi qu'il faut comprendre la plupart du temps l'usage du voile que certaines d'entre elles brandissent comme l'étendard de leur cause et qui leur sert, protégées qu'elles s'estiment être ainsi, à occuper toutes les places de la société. Son port ostentatoire représente un défi et suscite un malaise dans des sociétés « laïcisées »

comme la Tunisie ou la Turquie car il leur sert à la fois à se démarquer du modernisme occidental échevelé et du traditionalisme musulman qu'elles jugent affadi et ignorant. Certaines vont même jusqu'à une critique anticapitaliste de la double exploitation du travail de la femme et d'autres assument clairement la subversion des rapports sociaux de sexe en remettant en cause le rôle traditionnel des femmes et des hommes et l'attitude machiste de ces derniers⁷. L'affaire du voile islamique en France apparaît dans ce sens comme un faux procès fait à l'islam. Loin d'être toujours un signe de prosélytisme islamique, le port du voile a constitué pour les quelques centaines de jeunes filles – un chiffre dérisoire, il faut le noter, en regard de la population féminine d'origine musulmane en France –, un moyen, parmi d'autres, d'affirmer à la fois une identité religieuse et culturelle stable, élément nécessaire à une bonne intégration dans la société française, et de rejeter, ou d'atténuer, certaines formes de la modernité trop aliénantes pour la femme⁸. En fait, le débat sur le voile en France exprime encore une fois le malentendu qui caractérise la relation de l'Occident à l'islam, et dans lequel la femme apparaît aujourd'hui comme un véritable enjeu de contrôle entre les deux parties. L'Occident dominateur et sûr de lui veut, en effet, se convaincre et convaincre les autres de sa suprématie en mettant en avant l'émancipation de « ses » femmes, donnant pour l'occasion la preuve de la condition non émancipée des femmes « des autres ». Une attitude qui ne peut que nourrir la partie adverse, celle d'un islam politique réactionnaire et obscurantiste qui lui aussi use de « ses » femmes, et de leur enfermement, pour prouver par là sa « dignité » préservée face à un Occident « décadent » qui aurait « dévoyé » « ses » femmes⁹.

6. Ce point nous permet d'avancer un sixième élément de synthèse qui consiste à revenir sur les rapports conflictuels entre l'Occident et l'islam pour insister sur les miroirs déformants que l'un et l'autre se tendent et qui rendent difficile toute analyse circonstanciée. Ainsi, par exemple, en est-il des événements récents de la Bosnie et de leurs différentes interprétations où l'on trouve à un bout de la gamme une diabolisation nette de l'islam en tant que corps étranger et facteur déstabilisant dans la trame chrétienne

⁷ Pour des études circonstanciées sur le port du voile en pays musulman, voir Adelhah (1991) et Göle (1993). Dans son étude, consacrée à l'Iran, la première rapporte cette prise de position significative : « Cette forme de *hijab* qui peut vous paraître aliénante représente un grand pas dans l'accès à la vie publique. En voulant porter le voile pour accéder à la vie sociale, les femmes islamiques s'opposent à la conception de la femme sous l'ancien régime (celui du shah), celle d'objet, de poupée, d'ornement. » Quant à la seconde chercheuse, parlant des femmes islamistes militantes en Turquie, elle note : « Derrière le voile apparaît un nouveau profil de la femme musulmane : éduquée, urbanisée, revendicative et qui, pour être voilée, n'est ni passive, ni soumise, ni cantonnée à l'espace intérieur. »

⁸ Sur le port du voile en France, voir l'enquête et l'analyse de Gaspard et Khosrokhavar (1995).

⁹ Sur cette mise en perspective des affaires du voile, et plus généralement des rapports entre l'Europe et l'islam, voir Kilani 1994.

des Balkans, et à l'autre l'idée d'un complot occidental anti-islamique. Au moment où il était devenu urgent pour l'Europe et les Etats-Unis d'imposer une solution au conflit de l'ex-Yougoslavie, et que celle-ci fut malencontreusement fondée sur le partage ethnique, conséquence du projet méticuleusement élaboré d'une Grande Serbie et d'une Grande Croatie, la question de l'origine « ethnique », de l'« affiliation religieuse » des Musulmans bosniaques est soudain apparue comme décisive pour comprendre les « événements des Balkans ». Dans ce retournement, nous avons affaire, comme le note dans cet ouvrage Tarik Haveric, à une sorte de « prévision autoréalisatrice » concernant les Musulmans bosniaques. Le problème initial de l'hégémonisme nationaliste serbe et croate et de l'ethnisation du conflit qui en a résulté est devenu, en douceur, le problème de l'affrontement des civilisations-religions, thème cher à Samuel Huntington¹⁰ qui n'a pas manqué de souligner que les événements de l'ex-Yougoslavie sont l'expression d'« un conflit de longue haleine entre l'islam et la chrétienté ». Cette approche a contribué à « normaliser » l'image de la Bosnie, en la faisant correspondre à celle déjà existante de l'islam dans la conscience occidentale, une image de violence, de fanatisme et de retard historique. Dans la même veine, l'aide apportée par certains pays islamiques aux Musulmans de Bosnie a été interprétée *post eventum* par les opinions publiques des démocraties occidentales comme une justification de la réticence initiale de leurs dirigeants à aider plus franchement et plus massivement la Bosnie multiculturelle. Nul ne sera étonné dans ces circonstances de la crispation des Musulmans bosniaques et de leur repli sur la religion, un facteur d'identification qui, rappelons-le, leur a été imposé par le jeu ethnique des Serbes et des Croates, entériné et officialisé sur le terrain par les puissances sécularisées des Etats-Unis et de l'Union européenne. Nul étonnement non plus devant la diabolisation de l'Occident par le monde musulman qui a vu dans le « lâchage » des Bosniaques la preuve, une fois encore, de sa politique des deux poids, deux mesures.

7. Enfin dernier élément, et non le moins important, qui ressort de la lecture de cet ouvrage, c'est l'absence de toute complaisance idéologique ou épistémologique pour l'« objet » d'étude, à savoir l'islam et les faits sociaux qui relèvent de son fait. Tous les textes, certains plus que d'autres en fonction de leur sujet, ont mis en évidence la nécessité d'un travail critique sur les fondements de la pensée et de l'action dans les pays travaillés par le fait islamique. Un travail de déconstruction de la tradition qui va au-delà du discours réactif à l'Occident et à sa volonté d'hégémonie et pose la nécessité de produire par soi-même et de façon dynamique sa propre image. Seul un retour sur les impensés accumulés depuis plus de cinq siècles peut

¹⁰ Auteur d'un ouvrage intitulé *Le choc des civilisations* (1997) dans lequel il annonce gravement que le XXI^e siècle sera dominé par le choc et la guerre entre les grands ensembles de cultures identifiés aux grands ensembles religieux.

fournir les moyens de redéfinir l'identité culturelle et symbolique de l'islam et le réinscrire dans la trame universelle. L'islam, en l'état actuel, ne saurait, en effet, remplir, comme il le revendique, le rôle de modèle alternatif à celui de l'Occident, même si la prétention de celui-ci à demeurer l'unique référence universaliste n'est pas davantage acceptable. Une fois affirmée avec force la nécessité d'un tel travail sur soi, il faudrait souligner que cet effort ne pourra toutefois aboutir tant que la réflexion sur la pensée universelle, pratiquée jusqu'ici essentiellement dans la partie occidentale du monde, ne s'ouvre pas à toutes les autres traditions de pensée qui cherchent à prendre place dans la quête généralisée d'un sens au destin de l'humanité ; tant que cette réflexion ne s'oriente pas résolument vers la construction d'un universalisme élargi, qui ne soit pas soumis à l'hégémonie d'une partie de l'humanité sur les autres. Bref, il faudrait que l'universalisme occidental hérité du siècle des Lumières et dévoyé en un universalisme hiérarchique ne délite plus *a priori* tous les discours venus d'ailleurs, et parfois de l'intérieur même de l'Occident, qui n'empruntent pas exactement son propre cheminement et ses propres termes et qui ne représentent pas une simple reduplication du même.

Cet ouvrage n'aurait pu voir le jour sans la contribution des institutions suivantes : le Fonds national suisse de la recherche scientifique, l'Académie suisse des sciences humaines et sociales, le Département fédéral des affaires étrangères (Division politique IV), la Fondation du 450^e de l'Université de Lausanne, le Rectorat de l'Université de Lausanne, la Faculté des sciences sociales et politiques de l'Université de Lausanne, le Département interfacultaire d'histoire et de sciences des religions de l'Université de Lausanne, la Société Suisse – Moyen-Orient et civilisation islamique.

Cet ouvrage doit également beaucoup à Christine Pirinoli-Ahmed et à Séverine Rey, de l'Institut d'anthropologie et de sociologie de l'Université de Lausanne, qui ont contribué à son édition en corrigeant et en uniformisant la présentation des textes et en établissant l'appareil critique (bibliographie et index). Qu'elles en soient ici remerciées.

Références bibliographiques

- ADELKHAH Fariba. 1991. *La révolution sous le voile : femmes islamiques d'Iran*. Paris : Karthala.
- ARKOUN Mohammed. 1970. *Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IV^e/V^e siècle : Miskawayh philosophe et historien*. Paris : J. Vrin.

- 1973. *Essais pour la pensée islamique*. Paris : Maisonneuve et Larose.
- 1975. *La pensée arabe*. Paris : Presses Universitaires de France (Que sais-je ?).
- 1978. *L'islam, hier-demain* (en collaboration avec L. Gardet). Paris : Buchet/Chastel.
- 1982. *Lectures du Coran*. Paris : Maisonneuve et Larose.
- 1984. *Pour une critique de la raison islamique*. Paris : Maisonneuve et Larose.
- BOSWORTH Clifford E. (1996). *Les dynasties musulmanes*. Paris : Sindbad/Actes Sud.
- BOURDIEU Pierre. 1977. «Remarques provisoires sur la perception sociale du corps». *Actes de la recherche en sciences sociales* 14 : 51-54.
- 1979. *La distinction : critique sociale du jugement*. Paris : Ed. de Minuit.
- GASPARD Françoise et Farhad KHOSROKHAVAR. 1995. *Le foulard et la République*. Paris : La Découverte.
- GAUCHET Marcel. 1985. *Le désenchantement du monde*. Paris : Gallimard.
- GEERTZ Clifford. 1992 (1968). *Observer l'islam*. Paris : La Découverte.
- GÖLE Nilüfer. 1993. *Musulmanes et modernes : voile et civilisation en Turquie*. Paris : La Découverte.
- HUNTINGTON Samuel P. 1997 (1996). *Le choc des civilisations*. Paris : Odile Jacob.
- KILANI Mondher. 1994. «La France et le voile islamique», in : *L'invention de l'autre*, pp. 263-299. Lausanne : Payot.
- ZEGHIDOUR Slimane. 1990. *Cinquante mots : l'islam*. Paris : Desclée de Brouwer.