L'« islamisme » d'hier et d'aujourd'hui

Quelques enseignements de l'Afrique de l'Ouest

"Islamism" of Yesterday and of Today. Lessons from West Africa

Ousmane Kane

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/17095>

DOI : 10.4000/etudesafriaines.17095

ISSN : 1777-5353

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2012

Pagination : 545-574

ISBN : 978-2-7132-2349-5

ISSN : 0008-0055

Référence électronique

Ousmane Kane, « L'« islamisme » d'hier et d'aujourd'hui », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 206-207 | 2012, mis en ligne le 01 juillet 2014, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/17095> ; DOI : 10.4000/etudesafriaines.17095

L'« islamisme » d'hier et d'aujourd'hui

Quelques enseignements de l'Afrique de l'Ouest*

Nombre de politologues ont décrit ce que l'on a dénommé « l'islamisme » comme un phénomène du ^{xx}e siècle, qui serait né avec l'émergence du mouvement des Frères musulmans en Égypte, pour atteindre son apogée dans les années 1970, suite au déclin du nationalisme arabe. Ce métarécit a largement contribué à poser les termes du débat sur « l'islamisme », en France en particulier. Olivier Roy (1992 : 8-9), par exemple, argue que : « À partir des années trente, Hassan al Banna, fondateur en Égypte de l'Association des Frères musulmans, et Abul Ala Maududi, créateur du parti indo-pakistanaï Jama'at i-Islami, inagurent un nouveau mouvement de pensée qui s'efforce de définir l'islam comme un système avant tout politique, à la lumière des grandes idéologies du ^{xx}e siècle. » Dans la même veine, Gilles Kepel (1991b : 31) défend l'idée que « dans les pays musulmans du bassin méditerranéen et de ses environs, les mouvements de réislamisation¹ prennent la suite chronologique de groupes marxisants dans la contestation des valeurs fondatrices de l'ordre social. Ce phénomène a lieu pendant les années 1990 [...] ». Un autre islamologue français, François Burgat (1988 : 46)² écrit que : « Les Frères Musulmans, organisés en parti, assumant explicitement leur vocation temporelle, sont les premiers à vouloir prendre le pouvoir, et à apporter aux projets du courant réformiste, la logique d'un appareil. C'est en ce sens qu'ils peuvent apparaître comme les premiers islamistes. » Cette analyse ne se limite pas à la politologie française. Dans

---

* Traduit de l'anglais par Fabienne Samson. La version originale anglaise de cet article a été publiée sous le titre « Islamism. What is New ? What Is Not. Lessons from West Africa », *African Journal of International Affairs*, 11 (2), 2008, pp. 157-187. Nous remercions le Codesria de nous avoir donné la permission de publier une version révisée en langue française.

1. Il s'agit là d'un synonyme de « mouvements islamistes ».
2. Certes, François BURGAT (1988 : 19, n. 18) soutient que « La mobilisation des mystiques religieux de type traditionnel n'est pas sans rapport avec l'islamisme ». Il écrit notamment que « La Senoussia fut l'un des vecteurs de la résistance à la pénétration française au Tchad [...]. Le seul rappel du rôle des confréries soufies dans la résistance au colonialisme, de l'Algérie au Soudan, jusqu'à la Senoussi libyenne, suffirait à justifier des nuances ». Toutefois, il ne tire pas les conclusions pertinentes de cette observation car il semble accepter l'idée que les Frères musulmans sont les premiers islamistes.

la *CIA et la Fabrique du terrorisme islamique* qui, parmi d'autres sujets, analyse différents mouvements historiques de l'islam militant, qualifiés de « mouvements jihadistes », Mahmood Mamdani (2008 : 18) affirme que : « L'islam politique est né durant la période coloniale. »

Ce métarécit inspira mes travaux antérieurs sur le sujet (Kane 1998, 2003). Plus tard, la lecture des travaux d'historiens du monde musulman notamment (Brenner, Voll, Esposito, Martin) m'apprit l'existence d'un contre-récit, identifiant des éléments de continuité entre les mouvements militants islamiques pré-modernes qualifiés de revivalisme et de réforme (*revival and reform*), et ceux de l'époque contemporaine. S'inspirant de ces travaux et prenant l'Afrique de l'Ouest comme champ d'analyse, cet article s'assigne d'abord comme objectif d'identifier les similitudes entre la rhétorique et les stratégies des mouvements islamistes du ^{xx}e siècle et ceux des deux siècles précédents. Son deuxième objectif est de s'interroger sur l'hypothèse, largement soutenue, selon laquelle l'islamisme s'inspire sur le plan doctrinal d'abord et avant tout du salafisme classique, et que l'idéologie wahhabite et la richesse pétrolière saoudienne en ont été les principaux vecteurs. Le troisième et dernier objectif de cet article est de problématiser l'idée véhiculée par les médias occidentaux que les mouvements islamistes sont violents par essence, et donc non pragmatiques. En conclusion, je défends l'idée que ce n'est pas tant les visées et stratégies des mouvements islamiques militants qui sont nouveaux, mais la perception occidentale de l'islam comme une menace.

L'islamisme n'est pas un nouveau phénomène

Au cours des quelques dernières décennies, une multitude de termes ont été utilisés pour décrire l'islam politique, *i.e.* l'idéologie des mouvements politico-religieux visant soit à prendre le pouvoir et établir un ordre politique islamique, soit à initier une transformation sociale consolidant la prééminence de l'islam dans toutes les sphères de la vie sociale. Parmi ces termes, les plus usités sont « le fondamentalisme islamique », « l'activisme islamique », « l'intégrisme islamique », « le radicalisme islamique », « le renouveau islamique », « la résurgence islamique », « le revivalisme islamique » et « le nouveau radicalisme islamique ». Pour éviter des concepts empruntés à la sociologie religieuse du christianisme, certains auteurs ont réinventé le mot « islamisme ». Je dis réinventé car le terme « islamisme » lui-même n'est pas nouveau, du moins pas en langue française. Dans certains écrits du ^{xix}e et du début du ^{xx}e siècle, le terme français « islamisme » était utilisé comme synonyme d'islam (Bonet-Maury 1906 ; Houdas 1908). Après sa réinvention, le terme « islamisme » s'est largement répandu pas seulement dans les langues occidentales, mais aussi ironiquement en langue arabe également, où « islamisme » a été rendu par « *islamiyya* » et « islamistes » par « *islamiyyum* » ou « *islamawiyyun* ». Dans ce métarécit de la fin

du ^{xx}e siècle, les « islamistes » sont identifiés comme des groupes militants musulmans qui remettent en cause la sécularisation des sociétés et des systèmes politiques des pays musulmans, en préconisant l'islamisation de la loi, de l'économie et de l'État, etc.

Les mouvements dits « islamistes » ont été subdivisés en deux catégories : ceux qui visent à conquérir le pouvoir politique, appelés « mouvements de réislamisation par le haut » (Kepel 1991b ; Mamdani 2008), et ceux dont la priorité a été de promouvoir l'orthodoxie des pratiques religieuses et sociales, dénommés « mouvements de réislamisation par le bas » (*ibid.*). Comme nous allons le voir, certains mouvements brouillent cette distinction. Dans la suite de cet article, nous analyserons la montée en puissance des mouvements religieux militants dans le monde musulman postcolonial, puis nous les comparerons avec des mouvements islamiques militants antérieurs, en Afrique de l'Ouest en particulier, afin de montrer leurs similitudes.

L'expansion de l'hégémonie occidentale a eu un profond impact sur la législation des pays musulmans. Tout d'abord, la loi islamique fut pour la première fois codifiée³. Ensuite, elle fut l'objet de nombreuses réformes. Le colonisateur européen interdit notamment les châtiments corporels tels que l'amputation de la main des voleurs, ou la lapidation à mort des auteurs d'adultère. Mais la réforme légale ne s'étendit pas à toutes les sphères de la vie sociale. L'État colonial en Afrique et en Asie maintint l'essentiel de la législation musulmane précoloniale relative au mariage, au divorce, à l'héritage, à la garde des enfants, et aux transactions commerciales.

Après l'indépendance, les dirigeants politiques des pays musulmans entreprirent une réforme du code de la famille dans le but de réduire les inégalités de genre. Ces réformes s'efforcèrent de restreindre, voire d'interdire la polygamie, la répudiation unilatérale, et la répartition inégale de l'héritage entre les sexes. La Tunisie alla plus loin que les autres pays dans ses efforts de réforme légale. Une multitude de nouvelles lois furent adoptées pour promouvoir le droit des femmes en criminalisant la polygamie et la répudiation unilatérale. Le Sénégal limita la polygamie et imposa l'accord de la première épouse comme pré-condition à la polygamie. Cependant, la portée de la mise en œuvre de ces nouvelles lois fut limitée. Au Sénégal, selon une étude de Amsatou Sow Sidibé (citée dans Villallón 1995 : 229), plus

---

3. Dans ses travaux sur le droit musulman, Wael HALLAQ (2009) démontre que la *chari'a* est très différente de ce que l'on entend par loi dans les pays occidentaux. Avant la naissance de l'État, les communautés musulmanes s'autogéaient. De nombreux mécanismes informels de médiation présidaient au règlement des contentieux sociaux. Là où ils ont existé, les États pouvaient nommer des juges et définir leur domaine de juridiction. Mais ils n'intervenaient ni dans la production ni dans l'application de la loi qui relevaient de la compétence des juriconsultes et des juges. Ce n'est qu'avec l'influence européenne et la codification du droit, qu'une loi impersonnelle s'appliquant systématiquement à tous, sans exception, a vu le jour dans les pays musulmans.

de 90 % des musulmans se sont abstenus d'appliquer les réformes. Ils continuent à organiser leur vie familiale conformément aux dispositions de la loi islamique. Néanmoins, dans de nombreux domaines, la construction de l'État postcolonial exigea l'adoption de codes civils et commerciaux s'inspirant de l'Occident, ce qui ne suscita pas une grande opposition dans l'immédiate période postcoloniale car le modèle occidental offrait par excellence le paradigme en matière de modernisation et de développement.

Les premiers groupes ayant œuvré à promouvoir l'islam dans la seconde moitié du ^{xx}^e siècle ont adopté toute une panoplie de stratégies, du prosélytisme pacifique à l'opposition armée. Certains groupes visèrent d'abord et avant tout à réislamiser la société en postulant que l'islamisation de l'État suivrait automatiquement après. C'était le cas notamment de la plupart des groupes islamiques militants au Maroc, par exemple. D'autres groupes, tels que les Frères musulmans en Égypte, ont combiné un travail de réislamisation pacifique de la société avec des actions militaires dans les années 1960 (Mitchell 1969). Comme leur succès spectaculaire et inattendu aux élections parlementaires égyptiennes de décembre 2005, les Frères musulmans de ce pays semblent vouloir jouer le jeu démocratique. Le résultat est qu'ils apparaissent comme le groupe parlementaire le plus fort dans le Parlement égyptien. D'autres groupes, comme le Front islamique du salut en Algérie, dans les années 1990, ont commencé pacifiquement puis ont eu recours à la violence lorsque qu'ils ont été victimes de répression (Martinez 2000). Les groupes qui ont eu le plus grand impact dans le monde musulman, soit par la prise du pouvoir politique, soit par l'exercice d'une grande influence dans les sphères de prise de décision politique, sont notamment : les Ayatollahs sous le *leadership* de Khomeini en Iran ; le Jammāt Islāmī au Pakistan ; les Frères musulmans soudanais sous le *leadership* d'Hassan al Tourabi avant qu'il ne tombe en disgrâce ; les Frères musulmans égyptiens ; le mouvement Al-Nahda tunisien ; les talibans en Afghanistan jusqu'à leur chute ; le Hizbullah au Liban ; et finalement le Hamas en Palestine, qui est le premier parti islamiste à accéder au pouvoir par le biais d'élections démocratiques dans le monde arabe.

La montée de ces mouvements islamistes date des années 1970. On peut les relier au désenchantement né de l'échec de la première décennie du développement et des défaites militaires successives enregistrées par les armées contre Israël qui ont discrédité le nationalisme arabe. Ces revers de fortune ont poussé l'élite éduquée arabe notamment à un examen de conscience pour identifier les causes des échecs successifs et essayer d'y remédier. Trois écoles de pensées sont nées de ce réexamen. La première, celle des intellectuels de gauche, qui avaient encore foi dans le marxisme, attribuait ces échecs aux forces conservatrices qui entravaient la formation d'une classe militante de travailleurs de nature à promouvoir la révolution. La deuxième, celle des libéraux, attribuait le déclin à la faiblesse d'une

société civile en mesure de contrebalancer le pouvoir de l'État⁴. La troisième école, qui attira l'adhésion de pans entiers de la jeunesse musulmane et de la classe moyenne de certains pays arabes et musulmans, en vint à diagnostiquer le retard en matière de développement et le « déclin » des sociétés arabo-musulmanes dans l'adoption d'institutions et de codes civils et commerciaux occidentaux. Ce troisième courant de pensée, qui sera qualifié d'islamiste, était nourri par la conviction que le démantèlement de ces codes et institutions, et leur remplacement par des codes et institutions islamiques, seraient la panacée. Pour la plupart des tenants de ce courant de pensée, la révolution islamique d'Iran devint la confirmation tangible que l'islam, pour ceux qui y croient et s'en inspirent exclusivement, constituait une alternative (Esposito 1984 :169 ; Esposito & Piscatori 1990 : 319).

Quand un nouveau terme est inventé, la question qui se pose est de savoir s'il rend compte d'une nouvelle réalité qu'aucun autre terme pré-existant n'exprime, et qui alors justifierait sa création. En ce qui concerne le mot « islamisme », je doute que ce soit le cas. Pour corroborer cette hypothèse, je vais à présent analyser le revivalisme islamique en Afrique de l'Ouest aux XVIII^e et XIX^e siècles, afin d'attirer l'attention sur les similarités entre les mouvements islamiques de cette période et ceux du XX^e siècle.

Revivalisme et réforme en Afrique de l'Ouest

C'est à partir de l'Afrique du Nord et à travers le Sahara que l'islam s'est propagé dans le Soudan occidental au IX^e siècle⁵. Du IX^e au XVI^e siècle, la diffusion de l'islam a été très lente, et la plus grande partie des conversions se limitaient aux cours royales et aux réseaux marchands, opérant dans le commerce transsaharien (Hiskett 1984 : 19 ; Triaud & Robinson 1997 : 10 ; Levtzion & Pouwels 2000 : 2). Les souverains convertis à l'islam ne cherchèrent pas à islamiser leurs sujets car leur légitimité reposait largement sur les valeurs et croyances animistes locales. Les lettrés musulmans employés dans la cour des souverains africains de l'époque ne cherchèrent point à changer les pratiques non islamiques de ces derniers, même lorsque ces souverains se disaient musulmans. D'une manière générale, l'attitude des musulmans envers les non-musulmans était pacifiste. Une telle attitude était dictée par le fait que les musulmans étaient minoritaires et pouvaient, en

-
4. Bien que la fin de la guerre froide et le triomphe du néo-libéralisme aient fait naître l'espoir, dans les années 1990, que la plupart des nations étaient en route vers la démocratie, un consensus grandissant a émergé au cours des quelques dernières années sur le fait que la consolidation de la démocratie est loin d'être garantie, et que la plupart des régimes dénommés en transition continuent à maintenir nombre d'attributs de l'autoritarisme (CAROTHERS 2002 ; LEVITSKY & WAY 2002).
  5. Les écrivains médiévaux arabes donnèrent le nom Bilad al-Sudan (Pays des Noirs) à l'Afrique subsaharienne.

conséquence, difficilement imposer leur religion (Triaud & Robinson 1997 : 10). Elle reposait aussi sur une justification idéologique élaborée par al-Hajj Salim Suwari, qui vécut à la fin du ^{xv}^e siècle, et qui était originaire du Massina (Mali actuel). Des biographies de Suwari circulaient largement en Sénégal, et en particulier parmi les lettrés connus sous le nom de *Jakhanke*. Les enseignements de Suwari étaient basés sur le principe que l'incroyance était la conséquence de l'ignorance, et que le grand dessein de Dieu pour le monde est que certains peuples seraient maintenus plus longtemps que d'autres dans l'état d'ignorance. La conversion surviendrait au moment voulu par Dieu (Wilks 2000 : 98). En conséquence, les *jihads* militaires étaient une ingérence inacceptable dans la volonté de Dieu. Suwari enseignait également que le fait de vivre sous l'autorité de princes non musulmans était non seulement acceptable pour les musulmans, mais aussi que ces princes devaient être soutenus par les musulmans aussi longtemps qu'ils ne les empêchaient pas de suivre la *sunna* du Prophète (*ibid.*). Par-dessus tout, Suwari estimait que les musulmans devaient poursuivre la recherche du savoir religieux, afin de fournir aux « non-croyants » un modèle que ces derniers pourraient suivre quand serait venue l'heure de la conversion selon les plans de Dieu (*ibid.*). Une telle vision du monde permit aux Juula de s'engager dans une relation pacifique avec les Gentils pendant plusieurs générations (Hiskett 1984 : 170).

Le ^{xvii}^e siècle préfigure une nouvelle approche en matière d'islamisation. Des clercs musulmans commencèrent à remettre en cause « le pouvoir non islamique ». Originaire du sud-ouest de la Mauritanie actuelle, le premier lettré connu à défendre l'idée de réformer la société par le recours à la force, fut l'érudit berbère Awbek b. Aschfaghu, connu comme l'imam Nasir al-Din (Robinson 2000 : 133). Il appartenait à la tribu maraboutique de Banu Dayman. Il se rebella contre la domination des tribus guerrières des Banu Hassan, qu'il accusa d'être de mauvais musulmans. Parmi les idées qui motivèrent la conduite de Nasir al-Din, celle de la foi en l'arrivée imminente du Mahdi, figure eschatologique de l'islam, et celle de l'idéal de perfection incarnée par le personnage du prophète Muhammad que les mouvements de réforme islamique cherchèrent à émuler (Hiskett 1984 : 140), étaient très importantes.

L'objectif de Nasir al-Din était de créer une communauté vivant conformément à la *chari'a* et sous la direction d'un imam, qui serait lui-même. Le mouvement réformiste qu'il conduit est connu sous le nom de « la guerre de Shurbubba », qui signifie : guerre des lettrés en vue d'établir un État gouverné par l'islam. Il recrute des fidèles wolofs et peuls en Sénégal. Ces derniers parvinrent en 1670 à renverser les dynasties dirigeantes dans les États voisins du Cajor, du Jolof, du Walo, et du Fuuta Toro, et à gouverner ces États pendant une courte période. Ces premiers efforts de réforme ne réussirent pas à instaurer des entités islamiques durables dans le Soudan occidental, car Nasir al-Din fut tué dans une bataille contre les Banu Hassan

qui reprirent le contrôle du sud-ouest de la Mauritanie. De plus, la domination de ses fidèles sur les royaumes de Sénégalbambie dura à peine une dizaine d'années, car les souverains antérieurs de ces royaumes reçurent l'appui des Français pour reconquérir leurs terres. Cependant, l'impulsion jihadiste dans l'esprit de la « Shurbubba » resta vivace parmi les disciples de Nasir al-Din, qui s'efforcèrent de transmettre leur vision d'une société islamique idéale aux générations suivantes.

À la différence de certaines communautés juula, dont l'activité économique principale était le commerce, et qui se tenaient loin des mouvements subversifs de nature à menacer leurs activités économiques (Hiskett 1984 : 170), les mouvements de réforme révolutionnaires des XVIII^e et XIX^e siècles en Afrique de l'Ouest avaient été en grande partie menés par les Peuls agriculteurs et pasteurs (Last : 1987 ; Triaud & Robinson 1997 : 11 ; Robinson 2000 : 131). Il est évident qu'ils aspiraient à créer la société islamique idéale décrite dans les textes islamiques qu'ils avaient lus. Toutefois l'idéalisme de ces lettrés ne constitue pas la seule explication de leur révolte contre le *statu quo*. La violence environnante, la forte imposition des populations par les souverains de l'époque et les raids esclavagistes ont joué un rôle important dans l'émergence d'une orientation jihadiste chez les lettrés musulmans (Robinson 2000). À la différence des *ulamâ* de cour, les lettrés jihadistes opéraient loin des lieux de pouvoir. Ils étaient capables de s'organiser et d'entraîner suffisamment de disciples pour poursuivre le *jihad*. Entre le XVIII^e siècle et la colonisation de l'Afrique à la fin du XIX^e siècle, ces musulmans militants créèrent un grand nombre de mouvements de réforme, prirent le pouvoir politique suprême et créèrent des États islamiques en Afrique de l'Ouest. Les Peuls se révélèrent beaucoup plus militants que les lettrés *Jakhanke* dans la tradition de Salim Suware qui, comme déjà indiqué, privilégiaient la coexistence pacifique avec les Gentils. Les plus importants *jihad* menés par les Peuls sont celui de Karamokho Alpha au Fuuta Jallon, la révolution Torodbe au Fuuta Toro, le *jihad* de Al Hajj Umar Tall centré sur Ségou, et celui de Usman dan Fodio dans le nord Nigeria actuel⁶. Parmi les dénominateurs communs de ces *leaders* et ceux des mouvements du XX^e siècle, on note notamment le sentiment d'aliénation vis-à-vis de leur environnement, l'idée que les problèmes socio-économiques sont dus à l'absence de l'application de la loi de Dieu, et leur attitude critique envers les *ulamâ* de cour.

À propos de leur sentiment d'aliénation vis-à-vis de leur environnement, notons que Nasir al-Din, Sulayman Bal, Karamokho Alpha, Usman Dan Fodio et Ahmadu Lobbo accusèrent les souverains respectifs du Fuuta Toro, du Fuuta Jallon, du Massina et de Gobir, de ne pas gouverner selon la loi d'Allah. On retrouve ce même argument chez un grand nombre de militants de l'islam politique contemporain. Notable parmi eux est Sayyid Quthb

6. Sur ces révolutions, je renvoie à CURTIN (1977), LAST (1987) et ROBINSON (2000).

(1906-1966), un des plus célèbres théoriciens et activistes « islamistes » du xx^e siècle. À la différence de penseurs contemporains plus modérés tels Al-Afghani, Muhammad' Abduh, ou Rashid Rida, Sayyid Qutb ne voyait rien de bon dans l'imitation de l'Occident. Dans son livre *Ma'alim fi at-tariq* (*Signes de piste*) (1964)⁷ Qutb, qui a étudié dans la prestigieuse université américaine de Stanford ainsi que dans celle du Colorado, soutient que la souveraineté n'appartient qu'à Dieu. Il fonde cette affirmation sur la réinterprétation de trois versets du Coran. Le premier est « Celui qui ne juge pas selon ce qu'Allah a révélé compte au nombre des mécréants » (Coran 5-44). Le deuxième verset est : « Celui qui ne juge pas selon ce qu'Allah a révélé, compte au nombre des injustes » (Coran 5-45), et le troisième « Celui qui ne juge pas selon ce qu'Allah a révélé compte parmi les pervers » (Coran 5-47). Au mot arabe « *hkm* » qui apparaît dans ces trois versets, l'interprétation initiale attribuait le sens de « juger ». Qutb interpréta « *hkm* » comme « gouverner » et conclua que seuls ceux qui gouvernent selon ce qu'Allah a révélé doivent être obéis. Donc, les sociétés qui ne sont pas gouvernées selon la loi islamique relèvent du monde qu'il qualifie de « *jahiliyya* » (« ignorance »), terme qui, dans la théologie islamique, désigne la société arabe préislamique. Les vrais musulmans doivent quitter une telle société comme le prophète Muhammad a quitté La Mecque en 622 pour chercher refuge à Médine. En outre, les vrais musulmans devraient avoir pour priorité la destitution des souverains illégitimes et leur remplacement par de vrais musulmans qui établissent la loi de Dieu.

Le régime autoritaire nationaliste et socialiste du président Gamal Abdel Nasser en Égypte, sous le règne duquel Qutb vivait, était la première cible de sa critique, mais Qutb incluait aussi tous les autres régimes qui n'étaient pas gouvernés par la loi islamique. Sayyid Qutb fut finalement emprisonné, puis pendu par le régime de Nasser, mais ses écrits furent traduits dans plusieurs langues et exercèrent une profonde influence sur l'islam militant de la fin du xx^e siècle, non seulement dans le monde arabe, mais aussi ailleurs en Asie et en Afrique subsaharienne. En Égypte, le mouvement dénommé Takfir wal hijra dirigé par Shukri Mustapha est l'un de ces groupes qui choisit de vivre en autarcie. Qutb fut aussi une source d'influence pour les Frères du Nigeria, dirigés par Ibrahim al-Zakzaky, dont les membres s'abstenaient de travailler dans les institutions étatiques nigérianes sous prétexte que l'État nigérian était basé sur l'incroyance.

Un autre dénominateur commun entre les réformistes musulmans ouest-africains des xviii^e et xix^e siècles, et les « islamistes » du xx^e siècle, est qu'ils rendaient leurs gouvernants responsables de la misère économique et sociale de leurs peuples. Les réformateurs musulmans des xviii^e et xix^e siècles ont condamné avec la dernière énergie la lourde imposition des populations et mobilisé les groupes marginaux contre les régimes en place, dans l'objectif

7. Pour une traduction en français de cet ouvrage, voir S. KOTB (1968).

d'une transformation sociale et politique qui transférerait le pouvoir des gouvernants oppresseurs aux réformistes et à leurs fidèles. De même, les « islamistes » contemporains ont condamné avec véhémence l'incapacité des gouvernants à pourvoir aux besoins des populations. Ils ont critiqué l'échec du projet postcolonial de développement, l'aggravation de la pauvreté et du chômage, et l'enrichissement des élites politiques. Ils ont également organisé des réseaux d'entraide pour les populations appauvries.

Un troisième dénominateur commun est leur attitude critique envers les *ulamâ* de cour coupables de compromission avec les dirigeants « impies ». Comme souligné précédemment, nombre de lettrés musulmans travaillaient dans la cour des rois. Ils fournissaient à ces derniers des talismans protecteurs, écrivaient des chroniques de leur royaume, consignaient des accords commerciaux, etc. Mais la plupart d'entre eux ne prônaient pas une application à la lettre des préceptes de la religion auprès de ces nombreux rois qu'ils servaient. Ces souverains, biens que musulmans, continuaient à pratiquer des cultes païens, buvaient de l'alcool et avaient plus que les quatre épouses maximum autorisées par l'islam.

À la différence des lettrés de cour ou des lettrés marchands urbains, qui avaient grand intérêt à la préservation du *statu quo*, l'essentiel des *leaders* et de la clientèle des mouvements de réforme, des XVIII^e et XIX^e siècles étaient basés dans le monde rural où ils avaient créé des communautés agricoles autosuffisantes. Ils accordaient une grande importance à l'acquisition du savoir et à la stricte observation de la foi islamique selon le rite malikite. Ils critiquaient sévèrement l'incapacité des *ulamâ* de cour à remplir leur devoir de commanderie du bien, et de pourchas du mal (*amr bi-il ma'ruf wa al-nahy an al-munkar* en arabe). De même, certains « islamistes » contemporains ont critiqué les *ulamâ* de l'*establishment*, d'avoir cautionné implicitement le maintien d'un *statu quo* non islamique, en ne prêchant pas contre lui. Dans le sillage de Sayyid Qutb, l'idéologue « islamiste » égyptien Abdou Salam Faraj publia en 1981 un pamphlet intitulé *Al-farida al-gha'iba* (l'impératif occulté). Le cœur de son argumentation était que l'islam ne repose pas seulement sur cinq piliers fondamentaux (la foi, la prière, l'aumône, le jeûne et le pèlerinage), mais aussi sur une sixième obligation que les *ulamâ* du *statu quo* ont occultée : celle de combattre un gouvernement impie. Khalid Islambuli, qui a assassiné en 1981 l'ancien président égyptien Anwar al-Sadat, proclama avoir tué Pharaon en accomplissant ainsi ce sixième pilier de l'islam.

Comme l'a démontré Mervyn Hiskett (1984 : 170), le dénominateur commun des *leaders* des *jihad* islamiques précoloniaux d'Afrique de l'Ouest est qu'ils partageaient une même vision d'un islam unique, universel où le mode de vie et de gouvernement, mais aussi la moralité et le comportement social des individus seraient strictement régis par la *charî'a* et la *sunna* (la Loi et la Tradition du Prophète). Cette conviction est partagée à la fois par les mouvements islamiques militants de la période précoloniale, qui se sont dressés contre les souverains accusés d'être injustes et impies, les militants

musulmans qui ont résisté contre la conquête coloniale européenne, et les mouvements islamiques militants postcoloniaux qui ont remis en cause les régimes laïques du monde musulman contemporain. Nous allons à présent analyser une autre hypothèse selon laquelle l'islam politique serait à prédominance salafi.

Les mouvements islamistes ne sont pas à prédominance salafi

Dérivé de la racine *salaf*, qui signifie précédent, le terme *Salafiyya* désigne les ancêtres pieux, *al-salaf al-salih*. La *Salafiyya* est basée sur la croyance que les toutes premières générations de musulmans avaient suivi de très près les enseignements du Coran et de la *sunna* (tradition du prophète Muhammad). Par la suite, les musulmans se sont éloignés de la tradition prophétique en commettant des innovations (*bid'a*). En d'autres termes, ils commencèrent à adopter des croyances et pratiques non conformes à la tradition du prophète Muhammad et des *Salaf*. De telles innovations résultaient soit des influences étrangères introduites par les convertis à l'islam, soit des croyances populaires, superstitions et pratiques rémanentes de l'époque préislamique⁸. C'est de là que proviendrait, selon eux, la faiblesse des musulmans. Pour y remédier, les sociétés musulmanes devaient se défaire des innovations blâmables et se conformer à la tradition du Prophète et des ancêtres pieux.

On distingue deux types de *Salafiyya* : la *Salafiyya* moderne et modérée, qui est un courant intellectuel et politique représenté par les enseignements de Jamaladdin al-Afghani (1838-1897), Muhammad Abduh (1848-1905), et Rashid Rida (1867-1935) qui essayèrent de construire un pont entre islam et Occident. Ensuite, la *Salafiyya* classique et radicale s'inspirant des enseignements des penseurs tels que Ibn Hambal (780-855), Ibn Taymiyya (1263-1328) et Muhammad Ibn Abd al-Wahhab (1703-1792). Cette *Salafiyya* qui influence beaucoup de groupes contemporains, tels que les wahhabites et les Talibans, privilégie une interprétation rigide et littérale du Coran. Bien qu'existent certaines correspondances entre les salafis radicaux et l'islam politique, en aucun cas les islamistes contemporains ne sont tous des « salafis ». Je soutiens que c'est la perception du wahhabisme comme menace qui a amené à associer le salafisme et « l'islamisme ».

L'opulence croissante des nations conservatrices du Golfe persique et leur engagement à propager le wahhabisme ont encouragé nombre d'œuvres de bienfaisance et d'ONG, soutenues par l'État saoudien, à fonder des groupes de prosélytisme. Pendant la guerre froide, la CIA américaine et les services secrets pakistanais ont infiltré ces organisations islamiques afin de recruter

8. Les théologiens islamiques ont beaucoup méprisé l'époque préislamique qu'ils ont appelée *Jahiliyya*, littéralement ignorance, en référence au fait que les gens n'adoraient pas un seul dieu.

des jihadistes pour combattre l'Union soviétique en Afghanistan. Bien que la plupart de ces jihadistes soient des musulmans pieux anti-impérialistes, convaincus de se battre pour une juste cause, ils étaient cependant aux côtés des États-Unis et de leurs alliés pendant la guerre froide. Plus tard, certains se battirent en Tchétchénie et en Algérie. Après la fin de la guerre froide, ces anciens jihadistes se sont attaqués aux intérêts occidentaux aussi bien qu'à leurs propres gouvernements. Leurs activités ont attiré l'attention des médias occidentaux, du public en général, et de nombreux chercheurs.

Gilles Kepel (2000), par exemple, analyse de manière approfondie le contexte de l'émergence de l'islam politique dans le monde musulman à partir des années 1970. De l'Afrique du Nord à l'Égypte, à la Turquie, à l'Asie du Sud et du Sud-Est, il situe la montée de l'islamisme dans le contexte du déclin du nationalisme arabe et de la montée en puissance de l'Arabie Saoudite. Il analyse le rôle du pèlerinage et de l'immigration depuis différentes parties du monde musulman vers le Golfe, le développement du système bancaire islamique, et la prolifération des organismes saoudiens de bienfaisance. Il met l'accent sur le rôle considérable de l'Arabie Saoudite dans la montée du nouveau radicalisme islamique en montrant comment, suite au *boom* pétrolier, des fonds énormes furent, selon lui, investis dans la promotion de la « prédication » dont les fers de lance étaient des prêcheurs wahhabites (*ibid.* : 72). Si l'opulence pétrolière saoudienne a contribué à l'expansion de l'islam politique, son importance a été largement exagérée. L'argument selon lequel le salafisme et l'islamisme se recoupent, et que la diffusion de la générosité saoudienne en est le moteur, est à relativiser pour au moins trois raisons.

Premièrement, selon cette ligne d'argumentation, les fonds saoudiens ont servi à financer d'abord et avant tout des groupes wahhabites. La réalité toutefois est que les wahhabites n'ont pas été les bénéficiaires exclusifs des fonds saoudiens. Des personnalités et groupes islamiques de différentes sensibilités doctrinales à travers le monde musulman ont bénéficié des largesses saoudiennes. Il faut rappeler que la politique panislamiste saoudienne remonte aux années 1960, sous le règne du roi Faysal. Elle visait autant à diffuser le wahhabisme qu'à contrer l'influence panarabe nationaliste de Nasser, que les monarchies conservatrices percevaient comme une menace. Dans ce contexte, le panislamisme saoudien chercha une légitimité plus large que celle que pouvaient lui apporter les mouvements wahhabites. Il chercha à s'allier à des personnalités musulmanes dans le monde entier, et pas seulement des wahhabites. Certains des membres fondateurs de la Ligue musulmane islamique, instrument par excellence du panislamisme saoudien, n'étaient pas wahhabites du tout. Par exemple, le cheikh soufi Ibrahima Niasse du Sénégal (1900-1975), figure de proue de l'islam en Afrique de l'Ouest au *xx*^e siècle (Seeseman 2011), fut, au début des années 1960, membre fondateur et vice-président de la Ligue mondiale islamique (Schultze 1990 : 192).

Deuxièmement, quelle que fut la générosité des ONG saoudiennes, elles n'ont pas pu financer tous les groupes wahhabites dans le monde musulman. La plupart de ces groupes n'ont pas, en fait, reçu de financement de l'Arabie Saoudite pour faire du prosélytisme. Ils se sont autofinancés. Ceci est certainement le cas du Mouvement *Izala*, qui est la plus grande organisation réformatrice musulmane de l'Afrique subsaharienne postcoloniale (Loimeier 1997 ; Kane 2003).

Troisièmement, beaucoup de groupes wahhabites au Nigeria, au Mali, au Sénégal et ailleurs œuvraient à réformer les pratiques religieuses et sociales, mais s'abstenaient de remettre en cause les élites politiques dans leur pays. À la différence des islamistes radicaux, ils ne s'assignaient point pour objectif la prise du pouvoir politique. La littérature, soutenant que le salafisme est un trait fondamental de l'islam politique, tend à distinguer les ordres soufis des « islamistes » sur quatre bases. D'abord, elle considère que les ordres soufis sont syncrétiques alors que les mouvements « islamistes » veulent revenir aux sources fondatrices de l'islam, le Coran et la *sunna*. Ensuite, cette littérature présente les ordres soufis comme conservateurs, tandis que les mouvements « islamistes » seraient subversifs (Kepel 2000 : 48-50). Puis, elle présente la clientèle des ordres soufis comme étant essentiellement constituée de populations illettrées, tandis que les islamistes seraient le produit d'une éducation moderne et occidentale. Enfin, elle postule que les ordres soufis recrutent largement au sein des couches sociales traditionnelles et rurales, tandis que la clientèle des mouvements « islamistes » est largement issue des couches urbaines et modernes de la société (*ibid.* 2000).

Cette vision binaire de l'islam a acquis une grande notoriété au sein des chercheurs car les premiers à les formuler sont des anthropologues influents des sociétés musulmanes, notamment Clifford Geertz (1968) et Ernest Gellner (1969, 1981). Tous deux tendent à présenter ces deux formes d'islam comme des pôles opposés. En réalité, une grande diversité existe au sein des ordres soufis, comme des islamistes. Le soufisme populaire dénommé également maraboutisme, qui a été érigé au rang d'archétype dans les écrits de Geertz et de Gellner, est seulement une variante du soufisme. Dans l'Afrique des XVIII^e et XIX^e siècles, on pouvait au moins trouver trois expressions de l'islam soufi (Brenner 1987 : 81).

La version très individualiste est la première et la plus ancienne expression du soufisme. Ses adeptes se focalisaient sur les pratiques spirituelles de dévotion et n'utilisèrent pas les ordres soufis comme base d'action sociale ou politique (*ibid.* : 82). Les confréries mauritaniennes d'avant le XIX^e siècle, et d'autres ordres soufis d'Afrique de l'Ouest, en constituent de parfaites illustrations (*ibid.* ; Salih 1992 : 103-124). Le deuxième type est composé de confréries soufies qui se concevaient elles-mêmes comme une corporation, mais non seulement elles étaient peu structurées, mais elles se fondaient dans d'autres structures communautaires comme la famille, la tribu, le groupe ethnique, etc. (Brenner 1987). Une troisième catégorie est

constituée par des groupes très structurés et politiquement militants (*ibid.*). Ces nouveaux ordres se sont développés aux XVIII^e et XIX^e siècles, et ont inspiré des mouvements de réforme qui ont construit des États dans tout le Bilad al-Sudan. Ils étaient centralisés. Leurs responsables et nombre de leurs fidèles étaient très instruits. Ils recrutaient massivement et s'étaient organisés comme des communautés agricoles autonomes, indépendantes des cours royales. Enfin, ils étaient actifs dans la contestation politique. Ainsi, ce dernier type de confrérie brouille les frontières entre islam mystique, légal et politique. Leur émergence fait partie d'un effort de revivalisme et de réforme qui atteint son apogée pendant la seconde moitié du XVIII^e et le début du XIX^e siècle (Esposito 1984 : 30-57 ; Voll 1994 : 24-83 ; Rahman 2000). Comme le dit très justement Bradford Martin (2003 : ix) :

« [...] dedication to mysticism in no way hindered many of them from being practical leaders of causes quite as much as being mystics or intellectuals, and that most of them had expressed ideas in writing. Also, most of them were very much in the contemporary intellectual mainstream, they rejected blind imitation of what earlier thinkers had done. They very often showed their great intellectual independence over such matters as hijra ("removal", "withdrawal"), particularly in the face of a colonial takeover by some alien power, and expressly opted for a form of juridical freedom (idjtihad) when it was appropriate. »

Les mouvements de réforme des XVIII^e et XIX^e siècles naquirent alors que l'Empire ottoman finissant, dernier rempart de la gloire passée des musulmans, entreprenait des réformes radicales pour arrêter son propre déclin. L'Empire ottoman adopta trois grandes réformes connues sous le nom de Tanzimat au cours du XIX^e siècle. Ces réformes ne purent sauver « l'homme malade d'Europe », autre appellation que lui avaient donnée les chancelleries occidentales qui débattaient sur son sort. L'idée de réforme n'était certainement pas l'apanage des cercles officiels de l'Empire ottoman. Beaucoup d'intellectuels et activistes musulmans dans diverses provinces de l'Empire réfléchissaient sur les moyens de remédier au déclin. Comme Albert Hourani (1983) l'a si bien montré dans son étude sur la pensée arabe à l'âge libéral, certains musulmans essayaient de combler le fossé entre l'islam et l'Occident (les salafis modernistes), tandis que d'autres considéraient que le retour au modèle du Prophète était la seule solution (les salafis classiques).

Les ordres soufis prirent également part à l'effort général de revivalisme et de réforme. Ils envisagèrent toute une panoplie de stratégies de réforme, y compris dans l'accomplissement d'exercices spirituels de dévotion par la récitation individuelle et collective de litanies purificatrices, l'étude de la *sunna*, tradition qui devait servir de modèle à tous les croyants, le *jihad* par « la bouche » pour répandre la bonne parole et, quand celle-ci ne produisait pas les résultats escomptés, le recours au sabre pour renverser les pouvoirs impies et instaurer la loi de Dieu.

Les structures organisationnelles différaient selon les ordres soufis. Pour prendre l'exemple de la *Tijāniyya*, un ordre soufi largement répandu dans

l'Afrique contemporaine, elle était organisée comme suit : au sommet de la hiérarchie, se trouvait le cheikh. Cette position fut occupée par Ahmad al-Tijani, durant sa vie, et par son héritier après sa mort. En principe, avant sa mort, le cheikh suprême désigne habituellement un successeur, souvent son fils aîné, mais quelquefois un lieutenant de confiance. Il désigne aussi les lieutenants de première classe, connus comme *khalifa* (pl. *khulafa*) pour représenter l'ordre dans d'autres régions ou pays. Les *khulafa* sont habilités à conférer l'*itlaq* (autorisation d'initier des disciples, de transmettre des connaissances ésotériques et même de décerner l'*itlaq*). Le représentant nommé de la *Tijâniyya* en Afrique noire, Al-Hajj Umar Tall (1797-1864) en est un cas illustratif. Il avait été nommé *khalifa* de la *Tijâniyya* en Afrique de l'Ouest. Un rang plus bas, se trouvent les députés de seconde classe (*muqaddam*) qui sont seulement autorisés à initier un nombre limité d'aspirants. Au plus bas de l'échelle hiérarchique, se trouvent les aspirants qui reçoivent l'initiation et sont autorisés à réciter les rituels de base, mais ne jouissent pas du privilège d'initier ou de transmettre la connaissance initiatique. Les aspirants méritants pouvaient, bien sûr, grimper l'échelle hiérarchique jusqu'au rang de *muqaddam* ou *khalifa*.

La structure hiérarchique des ordres soufis permettait une décentralisation géographique de l'autorité. Les lieutenants faisaient allégeance au cheikh suprême, mais jouissaient d'une considérable autonomie dans leur rapport avec leurs propres disciples. La plupart de ces ordres insistaient sur l'étude des *hadîth* (tradition du prophète Muhammad) et sur la nécessité de transcender le cadre étroit de la jurisprudence des quatre écoles juridiques sunnites, par le recours à l'*ijtihâd* pour trouver une solution aux problèmes sociaux et politiques du moment (Brenner 1987 : 82).

Usman Dan Fodio écrivit sur le mysticisme islamique (*tasawwuf*), sur l'activisme politique (publications relatives au *jihad*), sur la théologie et la jurisprudence (Martin 2003 : 23-24). Ces écrits étaient influencés par l'enseignement de son maître, Jibril b. Umar, un lettré touareg radical d'Agades (*ibid.* 2003). Mais son indignation devant l'exploitation des masses par les souverains haïe transforma le cours de sa vie : il devint réformateur et fondateur d'un État islamique. Ceux qui répandirent le *jihad* en pays haoussa, au début du XIX^e siècle, bien que non wahhabites, avaient un programme de réforme. Ils maîtrisaient la jurisprudence islamique et prêchaient sa rigoureuse application. Ils critiquèrent les lettrés « des cours » qui fabriquaient des talismans pour les souverains qui les employaient (*ibid.* : 28). D'une manière générale, ces lettrés courtisans ne trouvaient point contradictoire le recours simultané aux pratiques magiques d'inspiration locale et les sciences islamiques. Parce que leur clientèle croyait en l'efficacité d'une synthèse des pratiques animistes et des pratiques islamiques, musulmans et non-musulmans coopéraient (Brenner 2000) pour apporter des solutions magiques aux problèmes quotidiens des populations : la maladie, les avatars du climat comme la sécheresse, la famine, l'insécurité, les *raids* esclavagistes. À la

différence des wahhabites qui rejettent totalement le soufisme, les réformateurs soufis ouest-africains, du ^{xix}^e siècle, considéraient le soufisme comme l'expression la plus achevée de l'orthodoxie islamique, et donc dirigeaient l'essentiel de leur critiques contre les pratiques magico-religieuses.

Les catégories binaires (rural/urbain, lettré/illettré, conservateur/subversif, syncrétisme/salafi) qui servent à établir le contraste entre les soufis et les « islamistes », ne résistent pas à une analyse historique rigoureuse. Le milieu soufi est bien connu pour sa diversité et sa complexité. Si les mouvements salafis sont essentiellement urbains, et s'adressent aux couches lettrées, les ordres soufis recrutèrent dans toutes les sphères sociales et univers géographiques. Si les « islamistes » tendent à être subversifs, ils n'ont pas le monopole de cette orientation politique puisque des organisations soufies ont essayé de prendre le pouvoir politique par la force. La propension à la subversion ou au conservatisme n'est inhérente ni aux ordres soufis, ni aux « islamistes », mais est plutôt contingente aux circonstances politiques dans lesquelles ils se trouvent.

Ce point peut être illustré par la *Tijâniyya*. En Algérie, la *Tijâniyya* s'allia à la France, non pas par inclination pour la collaboration, mais pour contrer deux ennemis : d'une part, les Turcs ottomans qui avaient battu les forces tijanies et avaient publiquement décapité le *leader* de la *Tijâniyya*, Muhammad al-Kabir al-Tijani ; et d'autre part, l'émir Abdelkader, un membre de la *Qadiriyya* soutenu par des groupes qadiri rivaux de la *Tijâniyya*. L'alliance nouée entre la *Tijâniyya* et les Français pendant la colonisation servit des objectifs stratégiques. Il n'est donc pas surprenant que le discours des nationalistes algériens qui eux étaient alliés aux salafis, diabolisa les cheikh de la *Tijâniyya*, en les traitant de collaborateurs et en les accusant de pratiquer un islam syncrétique.

En Afrique subsaharienne, Al-Hajj Umar Tall, un fer de lance de la *Tijâniyya*, se battit contre l'expansion française en Afrique de l'Ouest. Son fils et successeur, Ahmad al-Kabir, fit de même. Cependant, après la chute de son empire, son petit-fils, Sa'id Nur Tall, devint l'allié le plus proche du pouvoir colonial français. Non seulement, il fut décoré des plus hautes et plus prestigieuses médailles et distinctions de l'État colonial, mais il fut aussi nommé khalife général de l'Afrique de l'Ouest, soit la plus haute autorité islamique de la région (Garcia 1997). En Mauritanie, les familles soufies étaient divisées quant à l'attitude à adopter envers les colonisateurs français. La *Qadiriyya Fadiliyya* en est un bon exemple. Cheikh Saad Buh était un ardent défenseur du pouvoir colonial tandis que son frère Ma al-Aynayn s'opposa vigoureusement à l'expansion française et se battit contre elle avec ses troupes (Ould Abdallah 1997). Pendant la colonisation, certains ordres soufis collaborèrent volontiers avec l'État colonial en Afrique de l'Ouest, tandis que d'autres avaient choisi de maintenir un minimum de contact avec ce dernier.

Si les groupes soufis ont recruté au sein des populations illettrées qui vénéraient excessivement les saints, ils ont également créé des écoles où

les connaissances ésotériques et exotériques étaient enseignées. La plupart des organisations soufies ouvrirent des écoles et dispensèrent le savoir islamique aux fidèles à la recherche de connaissances. Elles mirent l'accent sur l'étude de la jurisprudence, et comme les « islamistes » modernes, elles se réservèrent le droit de pratiquer l'*ijtihad* pour apporter des solutions aux problèmes nouveaux. L'augmentation du nombre de lettrés fut largement due aux efforts déployés par les ordres soufis, particulièrement au lendemain des *jihads* des XVIII^e et XIX^e siècles. Comme le montre l'héritage des manuscrits de l'Afrique de l'Ouest, les cheikh soufis produisirent une littérature en arabe, fulfudé, haoussa, kanembu, wolof, et dans d'autres langues africaines transcrites avec le caractère arabe. Cette littérature comprend des poèmes de dévotion louant le Prophète dans la tradition du soufisme, des avis juridiques (*fatwa*), et des écrits politiques (Bobboyi 2008). On trouve dans cette littérature une poésie abondante condamnant le règne arbitraire des souverains précoloniaux haoussa, et visant à mobiliser une communauté de fidèles qui aspirait au renversement de ces souverains et à l'établissement d'une société islamique juste (*ibid.*).

Comme Mervyn Hiskett (1984 : 242) l'a bien démontré, les *jihads* de l'Afrique de l'Ouest des XVIII^e et XIX^e siècles n'étaient pas seulement des révolutions politiques, mais aussi des révolutions intellectuelles. L'émergence d'une classe importante de lettrés musulmans a créé les conditions de possibilité de ces révolutions. Pour la première fois dans l'histoire de l'Afrique de l'Ouest, les lettrés musulmans, jusqu'alors minorité tolérée, renversèrent nombre de souverains illettrés et prirent leur place. Donc, les ordres soufis étaient indubitablement actifs politiquement et, au XIX^e et au début du XX^e siècle, certains se sont dressés contre l'impérialisme occidental. Toutefois, une bonne question est de savoir si les ordres soufis ont contribué au renouveau islamique récent. Pour répondre à cette question, je vais examiner la renaissance islamique au Sénégal et au Nigeria.

La *Da'irat al-Mustarshidin wa'l Mustarshidat* sénégalaise (Cercle des hommes et des femmes à la recherche de la bonne voie) est l'un des plus grands mouvements « islamistes » d'Afrique de l'Ouest (Samson 2005). Ce groupe se targue d'un demi-million de membres basés essentiellement au Sénégal, avec des ramifications dans les pays voisins ouest-africains, en Europe et aux États-Unis. Même si le nombre ainsi revendiqué de membres ne peut être prouvé, le mouvement *Mustarshidin* est sans aucun doute le plus important mouvement néo-soufi du Sénégal. Il a été fondé par cheikh Tidiane Sy et son fils Moustapha Sy, tous deux membres d'un important lignage de la *Tijâniyya* sénégalaise. Ils ont tour à tour noué et défait les alliances avec le parti socialiste, qui a gouverné le Sénégal pendant plus de quarante ans. Pendant la campagne électorale de la présidentielle de 1993, les *mustarshidin* ont mobilisé la jeunesse pour protester contre le parti au pouvoir, et ont constitué l'opposition politico-religieuse la plus sérieuse depuis l'indépendance du Sénégal en 1960 (Kane & Villalón 1998).

Le nord du Nigeria est un autre cas où « l'islamisme » n'est pas à prédominance salafî. Après l'indépendance en 1960, le Nigeria adopta un droit pénal laïque que les musulmans acceptèrent, tout comme ils souscrivent à l'idée de vivre dans une fédération où aucune religion ne serait religion d'État. Seule une petite minorité d'étudiants musulmans s'éleva contre le caractère laïque de l'État et défendit, à partir des années 1970, l'idée que le Nigeria fut régi par la loi islamique. En 1999, le gouverneur du petit État du nord de Zamfara instaure la loi pénale musulmane. Par la suite, les musulmans de toute tendance, y compris les membres des ordres soufis, exigèrent l'islamisation du droit pénal dans les États fédérés du Nord à majorité musulmane. Sous la pression populaire, onze autres États du Nord du Nigeria adoptèrent le droit pénal musulman. Donc, aucune tendance doctrinale particulière n'a été encline à la mobilisation politique plus que d'autres. Ce fut plutôt le contexte politique spécifique de lutte pour l'influence qui a déterminé le programme politique des groupes musulmans au Nigeria. Enfin, nous allons aborder le troisième point important de cet article, soit la perception de « l'islamisme » comme violent et irrationnel.

Les mouvements « islamistes » ne sont pas violents par essence

Depuis la fin des années 1970, un certain nombre d'événements au Moyen-Orient ont alimenté la peur de l'islam en général, et de l'islam politique en particulier, en Occident notamment. À commencer par l'exécution sommaire des membres de l'*establishment* de l'ancien régime iranien, sans procès équitable, et en passant par l'imposition du voile aux femmes, ces excès ont culminé le 4 octobre 1979, avec l'assaut de l'ambassade américaine à Téhéran par des militants iraniens qui détenaient soixante-dix diplomates américains en otage pendant quinze mois. Le *kidnapping* d'otages occidentaux au Liban par le groupe shiite Hizbullah pro-iranien, et l'assassinat de près d'une centaine de touristes occidentaux en Égypte entre 1990 et 1995, ne firent rien pour atténuer la peur inspirée par le militantisme islamique. Dans les années 1990, les « islamistes » devinrent une menace encore plus grande. En 1993, un groupe « d'islamistes » tenta de faire exploser le World Trade Center à New York, causant des dommages minimes comparés à ce qui arrivera le 11 septembre 2001. Entre temps, Oussama Ben Laden, un ancien allié des Américains dans la lutte contre les soviétiques en Afghanistan, déclara la guerre à l'Amérique. Ses fidèles, activistes d'al-Qa'ida, attaquèrent les ambassades des États-Unis à Dar es Salam et à Nairobi en 1998, firent exploser le *destroyer* américain *USS Cole* en octobre 2000, et finalement réussirent la destruction du World Trade Center le 11 septembre 2001. Ce dernier événement est certainement l'acte le plus audacieux et le plus destructif de l'histoire du terrorisme moderne. Il faut ajouter à cette liste les attentats-suicides par des Palestiniens qui luttent contre l'occupation israélienne. La couverture médiatique de ces événements a engendré l'association

d'idées entre « islamisme » (et quelquefois l'islam dans sa totalité) et bigoterie, violence et terrorisme. Deux écoles principales de pensée ont tenté d'expliquer la violence à laquelle les mouvements « islamistes » sont associés. Je les dénommerai respectivement école culturaliste et école de la motivation politique⁹.

Inspirée par l'analyse webérienne telle qu'elle a été développée dans *L'éthique du protestantisme et l'esprit du capitalisme*, l'école de pensée culturaliste est basée sur l'hypothèse de l'existence d'une affinité entre la culture et le comportement des individus issus de cette culture. Elle argue que les facteurs socio-économiques ne sont pas déterminants pour comprendre la nature violente d'al-Qa'ida et des autres organisations jihadistes. C'est plutôt la doctrine wahhabite extrêmement intolérante qui pousse les adeptes au meurtre et à la violence (Schwartz 2002 ; Gold 2003). Une variante plus sophistiquée de ce que j'appelle « l'école culturaliste » établit une distinction entre les incitations tangibles et intangibles à rejoindre les mouvements radicaux islamistes. Sans sous-estimer l'importance des bénéfices matériels, cette ligne d'interprétation postule que « les idéologies de ces mouvements offrent des stratégies pour s'acquitter des devoirs et maximiser les perspectives de salut le jour du jugement dernier » (Wiktorowicz & Kaltenhalter 2006 : 295). « Les adeptes convaincus trouvent dans l'activisme, ou même dans les risques encourus, le moyen de s'assurer de l'obtention du salut et de l'entrée au paradis. Guidés par l'idéologie du mouvement, les activistes voient dans la souffrance et l'effort la confirmation de la sincérité de leur foi. Dans cette perspective, prendre des gros risques en vue d'obtenir des gains substantiels, est une attitude complètement rationnelle » (*ibid.* : 302).

La seconde école de pensée, qui met l'accent sur les enjeux politiques, est fondée sur l'hypothèse que ce n'est ni la religion ni la culture qui motive les actes de violence politique. L'activisme des groupes terroristes est engendré par les frustrations causées par le déploiement de l'impérialisme (Mamdani 2008), et a pour objectif de forcer les puissances impérialistes à retirer leurs troupes d'une région spécifique (Pape 2005). D'après Mamdani (2008 : 253-254), Ben Laden n'est pas un théologien mais un politicien, et personne ne le suit pour des raisons religieuses (*ibid.* 2008). La motivation politique principale des terroristes est leur opposition aux politiques impérialistes des États-Unis au Moyen-Orient, ainsi que le soutien inconditionnel que ce dernier accorde à l'État d'Israël au mépris du droit international violé en permanence par les États-Unis et Israël.

Je pense qu'aucun de ces deux types d'interprétation ne saurait isolément nous donner une compréhension complète du phénomène de la violence politique terroriste. La doctrine wahhabite a été élaborée depuis plus de deux

9. Cette classification est basée sur mon interprétation personnelle, et n'engage pas les chercheurs dont je discute les opinions.

siècles. Pendant les années 1950, 1960 et 1970, beaucoup de gens d'inspiration wahhabite ne se sont jamais engagés dans des actes terroristes, que ce soit en Arabie Saoudite ou ailleurs. Jusqu'à présent, la majorité de ceux qui se proclament wahhabites n'ont jamais eu recours à la violence. Par conséquent, l'explication culturaliste est insuffisante.

La seconde explication pose également problème, car elle veut analyser la politique séparément de la religion. Une bonne intelligence de l'islam politique ne saurait reposer analytiquement sur une séparation des sphères de la religion et du politique. La religion et la politique sont intimement liées car les militants islamistes poursuivent simultanément des objectifs religieux (recherche du salut dans l'au-delà) et politiques (acquérir le pouvoir pour instaurer la loi de Dieu). L'exercice du pouvoir, tout comme l'opposition au pouvoir ont besoin d'une sanction de la religion. Étant donné que le mouvement al-Qa'ida est né en Arabie Saoudite, je vais illustrer mon propos par l'analyse de la profonde imbrication entre les sphères de la religion et du politique en Arabie Saoudite. Le royaume de l'Arabie Saoudite est né de l'alliance entre deux individus, Ibn Sa'oud (mort en 1765) et Muhammad b. Abd al-Wahhab (mort en 1792). Leurs deux familles (Al-Saud et Al-Shaykh) renforcèrent leur alliance par le biais du partage du pouvoir et d'intermariage en leur sein, les uns contrôlant le pouvoir politique et les autres le pouvoir religieux. Le clergé musulman dominé par les Al-Shaykh, est régulièrement consulté pour donner une sanction religieuse aux décisions politiques les plus importantes dans la vie du royaume saoudien (El-Tahri 2005). Lorsque au début des années 1930, le roi Abd al-Aziz b. Sa'oud, le fondateur du royaume moderne saoudien, introduisit des innovations technologiques comme le chemin de fer, les voitures et motos, dans un effort de modernisation du pays, il dut faire face à une forte opposition des *ikhwan*, les fils spirituels de la *wahhâbiyya*. Les *ikhwan* percevaient la nouvelle technologie comme une innovation contraire aux enseignements du prophète Muhammad. Le roi Abd al-Aziz se tourna vers le clergé musulman pour légitimer la modernisation technologique du royaume. Ce dernier émet une *fatwa* autorisant le recours à la technologie et la répression des *ikhwan* qui y étaient opposés (*ibid.*). Lorsque Abd al-Aziz b. Sa'oud eut besoin de ressources pour moderniser son pays, et voulut conclure un accord avec les Américains pour l'exploration pétrolière, il dut convaincre le clergé que la collaboration avec des non-musulmans était permise dans l'islam, car le prophète Muhammad avait collaboré avec les juifs et les chrétiens à Médine (*ibid.*). Lorsque le roi Saud, qui succéda au roi Abd al-Aziz, s'était montré incapable de gouverner, la famille royale décida de le destituer. Elle se tourna vers le clergé musulman qui émit une *fatwa* le forçant à abdiquer. Il fut exilé en Grèce où il mourut plus tard. À la fin des années 1970, lorsqu'un groupe d'extrémistes saoudiens prit possession de la mosquée sainte de La Mecque, et que leur chef se proclama mahdi, le régime saoudien sollicita à nouveau une *fatwa* auprès du clergé avant de passer à l'action.

Le clergé émit une *fatwa* présentant les insurgés comme des apostats. Seulement alors, les troupes saoudiennes, avec l'aide logistique de la France, purent attaquer la mosquée et écraser la révolte (*ibid.*). Quand Saddam Hussein attaqua le Koweït et bouleversa l'équilibre géopolitique du Golfe persique (*ibid.*), les Saoudiens n'avaient pas foi en leur capacité militaire d'auto-défense d'une éventuelle attaque irakienne. Ils se tournèrent, encore une fois, vers le clergé qui légittima la venue des troupes américaines pour défendre leur pays.

Au même titre que le pouvoir, l'opposition ne peut faire l'économie d'une légitimation religieuse. Avant de prendre des décisions militaro-politiques importantes, les opposants eux aussi sollicitent des *fatwas* de légitimation auprès de leur *ulamâ*. Toute tentative d'analyse séparant les motivations politiques et religieuses ne saurait rendre compte de manière adéquate de la politique musulmane, parce que ces facteurs sont intimement liés. Plus précisément, les kamikazes, avant de se faire exploser, reçoivent une bénédiction sous forme de *fatwa* émise par leur *ulamâ*. Lorsque par la suite ils se font exploser, la plupart d'entre eux (peut-être tous) sont absolument convaincus que leur acte rencontre l'agrément de Dieu. Ce n'est pas un acte de suicide (*intihar*) qu'ils commettent en se faisant exploser mais le martyre qu'ils accomplissent (*istishhad*).

Cependant, dire que la religion compte, n'est ni une façon d'accréditer l'argument « du choc des civilisations », ni une façon d'affirmer que les convictions religieuses peuvent tout expliquer. Comme le montrent les exemples précédents, le conservatisme religieux n'exclut pas la collaboration avec les gens d'une autre religion, ou même avec ceux qui n'ont pas de religion, afin de soutenir des intérêts stratégiques. L'idéologie de l'islam wahhabite n'a pas empêché les dirigeants saoudiens de devenir les meilleurs partenaires des États-Unis durant le ^{xx}e siècle, lorsque les intérêts stratégiques saoudiens étaient en jeu. Indubitablement, la religion est une partie de la culture politique des mouvements « islamistes ». Cependant, l'idéologie du radicalisme religieux ne conduit pas nécessairement à des mouvements d'opposition politique, en l'absence de griefs. En conséquence, la politique « islamiste » n'est en rien différente de la politique non islamique. Elle est également largement basée sur des calculs rationnels et sur le pragmatisme.

J'avance que les mouvements « islamistes » ne sont pas davantage favorables à l'utilisation de la violence que les organisations politiques laïques. Si l'environnement politique est assez démocratique pour permettre une participation, les mouvements « islamistes » se modèrent (Kalyvas 2000). Lisa Anderson (1997 : 19) a démontré avec justesse que « l'absence de canevas institutionnel transparent et fiable, dans lequel l'opposition politique peut s'exprimer, empêche l'institutionnalisation d'une opposition pacifique et encourage l'émergence d'une opposition violente ». Plus loin, elle affirme qu'« en règle générale, plus les mouvements (de l'islam militant) sont proches des possibilités de partage du pouvoir, plus ils sont pragmatiques »

(*ibid.* : 26). Inversement, sous les régimes despotiques, qui ont été la loi et non l'exception dans le monde arabo-musulman, les « islamistes » vivent dans la clandestinité. Par exemple, les Frères musulmans égyptiens, premier mouvement de masse militant islamique au ^{xx}^e siècle, ont débuté comme une branche confrérique soufie visant à promouvoir la foi. Ils n'avaient pas, au départ, comme but de détruire la monarchie égyptienne, mais ils cherchaient à favoriser l'émergence d'une société islamique idéale. Après le coup d'État des Officiers libres en 1952, les Frères musulmans se rangèrent aux côtés des militaires et accentuèrent les actions sociales pour recruter de nouveaux membres. Leur objectif était de moraliser la vie publique et de prêcher pour un islam pur. Cependant, le gouvernement autocratique du président Gamal Abdul Nasser criminalisa toute forme de dissidence, poussant de ce fait les Frères musulmans à la radicalisation.

Au Maroc et en Jordanie, une grande partie des militants musulmans participent aux élections et ne sont pas engagés dans une violence organisée. En Turquie, les « islamistes » ont gagné les élections en 2003, et formé un gouvernement qui ne diffère en rien des gouvernements des autres pays laïques. Bien que ses dirigeants soient des musulmans pieux dans leur vie privée, ils restent attachés à la laïcité. Le parti « islamiste » au pouvoir en Turquie (un parti laïque aux racines « islamistes ») recherche beaucoup plus à rejoindre l'Union européenne qu'à promouvoir le panislamisme. Il procède à une réforme fondamentale des lois de la Turquie de façon à préparer l'entrée dans l'Europe. Dans le registre du code de la famille, il a récemment abrogé une loi criminalisant l'adultère, l'un des aspects de la loi islamique. L'actuel gouvernement « islamiste » turc a fait beaucoup plus pour garantir les droits culturels et politiques des minorités que n'importe quel gouvernement « non islamiste » qui l'a précédé. Pour la première fois depuis la création de la Turquie moderne, les Kurdes sont autorisés à parler leur langue et proposent des programmes de radio et télévision en kurde. Jusqu'à présent, la seule mention du nom kurde exposait les Kurdes à la répression.

Le Hizbullah au Liban est un autre parti de l'islam militant qui combine parfaitement le recours à la force militaire, voire aux bombes humaines pour lutter contre l'occupation israélienne du sud Liban, avec une politique subtile de négociations et d'alliances avec les chrétiens, chaque fois que cela sert ses intérêts stratégiques. Entre 1982 et 1990, le Hizbullah a mené trente-six attaques-suicides terroristes contre les Français, les Américains et les Israéliens, tuant 659 personnes (Alagha 2005 : 35 ; Pape 2005 : 129). Durant les élections parlementaires de juin 2005, cheikh Hassan Nasrallah, le responsable du Hizbullah, a exhorté ses fidèles à voter pour les candidats de la milice chrétienne hors la loi, des Forces libanaises (Kifner 2005 : 16). Donc, les mouvements « islamistes » ne sont ni irrationnels ni violents par essence. Là où ils peuvent accéder au pouvoir et influencer la société pacifiquement, ils se comportent de manière pragmatique comme n'importe quel groupe politique laïque. Beaucoup ont eu recours à la violence quand le contexte ne leur permettait pas une participation politique pacifique. Bien

sûr, je ne prétends pas non plus que les mouvements « islamistes » sont par essence démocratiques, car ils n'offrent aucune garantie qu'une fois au pouvoir, ils ne seraient pas tentés, comme les régimes nationalistes et socialistes qui les ont précédés, de monopoliser le pouvoir et de criminaliser l'opposition politique.

Dans cet essai, j'ai mis en exergue les similitudes entre les mouvements islamiques contemporains, dénommés « islamistes », et les mouvements des deux siècles précédents de revivalisme et de réforme. Je pense qu'il n'est pas nécessaire d'inventer un nouveau terme pour qualifier les plus récents. Si « l'islamisme » avait été largement défini pour inclure les mouvements des siècles précédents, je n'aurais pas problématisé l'usage du terme. Mais, défini comme une idéologie du ^{xx}e siècle, le terme « islamisme » me semble problématique. J'ai également affirmé que les militants musulmans qui se battent pour transformer la société ou prendre le pouvoir ne sont pas principalement salafis, ni violents par essence. Pour réfuter l'idée de nouveauté de la notion « islamisme », j'ai soutenu que la rhétorique des jihadistes ouest-africains des ^{xviii}e et ^{xix}e siècles, et celle des mouvements « islamistes » ainsi nommés au ^{xx}e siècle, présentent de nombreuses similitudes : une opposition à l'hégémonie européenne, une dénonciation de l'exploitation, et la détermination à promouvoir un ordre politique islamique.

Nous savons que les islamistes de l'époque contemporaine sont opposés à l'hégémonie occidentale. Ceci est vrai de leurs prédécesseurs. Par exemple, la *Senoussia* en Libye, au Niger et au Tchad, qui s'était opposée à l'avancée coloniale britannique, française et italienne nous fournit une édifiante illustration d'anticolonialisme.

Les militants islamiques du ^{xx}e siècle, en Afrique de l'Ouest, visaient à remplacer ce qu'ils percevaient comme un islam syncrétique par un islam plus conforme à la *charî'a*. De même, les « islamistes » contemporains ont comme objectif principal le démantèlement des codes et constitutions inspirés de l'Europe, et de les remplacer par la *charî'a*. L'hypothèse d'Olivier Roy selon laquelle l'islamisme est né en réaction aux idéologies dominantes du ^{xx}e siècle est intéressante. Elle attire l'attention sur l'influence possible que les pensées du ^{xx}e siècle ont pu avoir sur les idéologues de « l'islamisme ». Je pense qu'il convient de relativiser ce type d'argument selon lequel l'islam politique contemporain doit beaucoup aux idéologies telles que le socialisme, le constitutionalisme, le tiers-mondisme d'où il aurait puisé les idées de justice sociale, de révolte contre un gouvernement injuste et de lutte anti-impérialisme. Je suis certes d'accord que les militants musulmans postcoloniaux connaissaient les idéologies concurrentes, car ils débattaient avec des communistes, des libéraux et d'autres, dans les campus

universitaires. Des penseurs du XIX^e et du début du XX^e siècle, tels Al-Afghani, Muhammad Abduh et Rashid Rida, jusqu'à ceux de la seconde moitié du XX^e siècle tels que Qutb, Maududi, Ghannouchi, Abbasi Madani et Hasan al-Tourabi, beaucoup de penseurs islamistes sont bien au fait des idéologies occidentales modernes. Hasan al-Turabi a obtenu son doctorat d'État en droit à la Sorbonne, Abbasi Madani son doctorat en sciences de l'éducation en Grande-Bretagne, Maududi était journaliste et Sayyid Qutb a étudié aux États-Unis. Pour autant, l'influence occidentale ne doit pas être exagérée. Comme le démontre l'analyse des mouvements de « revivalisme et de réforme » des XVIII^e et XIX^e siècles, les idées d'une plus grande justice sociale, de la nécessité de renverser les souverains injustes, ou de résister à l'occupation extérieure, ne sont pas étrangères à la tradition classique de l'islam. Le fait que de telles idées se retrouvent dans le discours « islamiste » contemporain ne résulte pas exclusivement de l'influence des diverses idéologies du XX^e siècle.

J'ai également soutenu que les mouvements « islamistes » ne sont pas principalement salafis (au sens *wahhabi* du terme), et que l'opposition soufisme/salafisme n'est pas absolue, car bon nombre d'ordres soufis militants, des XVIII^e et XIX^e siècles, brouillent la distinction entre le soufisme et le salafisme. Là encore, j'ai fourni des exemples de l'Afrique de l'Ouest pour illustrer mon propos. J'ai aussi démontré que les ordres soufis n'attirent pas seulement des populations illettrées à la recherche d'une incarnation personnelle du sacré, comme le prétend Ernest Gellner, ils incluent également des lettrés de grande érudition. En Afrique de l'Ouest en particulier, la diffusion du savoir islamique est intimement liée à l'œuvre éducative des ordres soufis. Les cheikh soufis n'ont pas seulement produit une littérature de dévotion : ils ont aussi produit des écrits politiques, critiquant l'oppression et l'exploitation dont les populations étaient victimes pendant la période précoloniale. Enfin, ils ont mené des *jihads* en faveur de ces populations. L'existence de cette forme « d'islamisme » soufi en Afrique de l'Ouest a été brièvement documentée dans cet article.

Puis, j'ai argué que les « islamistes » ne sont pas violents par essence et que leur politique n'est pas moins pragmatique que celle des groupes non religieux. Les ressources et contraintes du milieu dans lequel ils opèrent déterminent en grande partie la stratégie qu'ils adoptent dans leur lutte. Elles déterminent également qui des modérés ou radicaux arrivent à s'imposer au sein de ces mouvements militants. Si les « islamistes » peuvent atteindre leurs objectifs pacifiquement, ils n'ont pas de raison de devenir clandestins.

Cela dit, qu'y a-t-il de fondamentalement nouveau dans le militantisme islamique de la fin du XX^e siècle ? Le XX^e siècle a été le témoin des changements radicaux dans toutes les sphères de la vie humaine : la colonisation européenne d'une grande partie du monde en développement, les deux guerres mondiales et autres guerres d'indépendance, le progrès technologique énorme, la montée et le déclin de régimes autoritaires, la propagation de nouvelles formes d'organisations sociales et de techniques de gouvernement. Tout cela

a eu un impact énorme sur le monde en général, et sur la société musulmane en particulier. Parallèlement à ces changements, de remarquables continuités existent, notamment dans la rhétorique et les stratégies des mouvements sociaux islamiques.

Les nouveaux mouvements islamiques, nés au ^{xx}e siècle, sont apparus dans le contexte de modernisation des sociétés musulmanes. Si le projet de modernisation, dont la laïcisation est une partie intégrante, a été initié par l'État colonial européen, il a été repris, après l'indépendance, par des élites politiques laïques autoritaires et corrompues qui, non seulement se sont montrées incapables de répondre aux attentes de leurs peuples, mais ont également restreint leur liberté en criminalisant toute forme d'opposition. Pour exprimer leur désaccord avec ces élites politiques laïques, les nouveaux militants musulmans utilisèrent une rhétorique qui prônait le retour à l'islam d'origine, et à la justice sociale, rhétorique qui puisait dans les mêmes sources doctrinales que celle de militants des siècles précédents.

Une nouveauté importante de la fin du ^{xx}e siècle est l'impact de la révolution islamique iranienne sur les affaires internationales. La révolution islamique de 1979, menée par Khomeini dans ce qui était considéré comme le pays le plus pro-occidental du Moyen-Orient, marqua de toute évidence un tournant décisif dans les relations entre le monde musulman et l'Occident. Elle fut reçue comme un grand choc par beaucoup d'Occidentaux, car elle mettait hors-jeu un allié fiable dans la guerre froide, le *shah* d'Iran. Elle contribua aussi à créer l'image de l'islam comme menaçant l'Occident. Cette image va être accentuée par l'augmentation considérable des populations musulmanes en Europe de l'Ouest, et en Amérique du Nord, au cours des trois dernières décennies. Le nombre de musulmans en Occident au début du ^{xxi}e siècle est estimé à plus de 40 millions, chiffre jamais atteint dans l'histoire. Plus notoire encore est le fait que ces populations sont arrivées à un moment de déclin apparemment irréversible de la pratique de la religion en Occident. Au moment même où les Occidentaux cherchaient sinon à s'éloigner de la religion, du moins à la reléguer à la sphère privée, des groupes et des organisations prosélytes musulmanes œuvraient à étendre l'influence de l'islam. Ces groupes musulmans se sont infiltrés dans les banlieues de Paris, Berlin, Amsterdam, New York et Londres, et avec l'aide d'étudiants pieux originaires de pays musulmans, ils œuvrent à construire un espace musulman en Occident. Ils ouvrent des magasins et des restaurants qui proposent de la nourriture *halal*. Ils construisent des mosquées, des écoles coraniques, des centres culturels islamiques, des instituts de recherche ; ils créent des journaux et des organisations caritatives. Ces institutions islamiques se sont multipliées dans les grandes villes européennes. Pour ne parler que de la France, le nombre de mosquées est passé de 10 à presque 1 000 entre 1960 et 1975 (Kepel 1991a).

Les efforts des immigrés musulmans sont relayés dans l'espace public des pays occidentaux par les Arabes, Turcs et Africains de deuxième et

troisième générations. Face au racisme et à l'exclusion dont ils sont victimes, ces jeunes musulmans nés en Occident, commencent à revendiquer leur identité islamique et à exiger le droit de vivre en conformité avec leur religion. Les nouvelles revendications musulmanes incluent le droit de construire des mosquées, d'avoir des cimetières séparés, le droit de porter des vêtements « décents », et l'éradication des discriminations dont ils sont victimes. Ces revendications inquiètent d'autant plus les sociétés d'accueil occidentales qu'elles s'expriment au moment même où des militants musulmans exercent une influence politique considérable dans de nombreux pays musulmans comme l'Iran, l'Afghanistan et d'autres pays. Voilà qui donne la fausse impression aux décideurs et à certains chercheurs occidentaux que le soi-disant « islamisme » est un phénomène nouveau, très différent des expressions antérieures de l'islam politique.

Columbia University, School of International and Public Affairs, New York.

BIBLIOGRAPHIE

ALAGHA, J.

2005 « Hizballah After the Syrian Withdrawal », *Middle East Report*, 237 : 34-39.

2006 *The Shifts in Hizballah's Ideology : Religions Ideology, Political Ideology, and Political Program*, Amsterdam, Amsterdam University Press.

ANDERSON, L.

1997 « Fulfilling Prophecies : State Policy and Islamist Radicalism », in J. L. ESPOSITO (ed.), *Political Islam : Revolution, Radicalism, or Reform*, Boulder, CO, Lynne Rienner : 17-33.

BEININ, J. & STORK, J.

1997 *Political Islam*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press.

BOBBOYI, H.

2008 « Ajami Literature and the Study of the Sokoto Caliphate », in S. JEPPIE & S. B. DIAGNE (eds.), *The Meanings of Timbuktu*, Cape Town, HSRC Press ; Dakar, Codesria : 123-134.

BONET-MAURY, G.

1906 *L'islamisme et le christianisme en Afrique*, Paris, Hachette.

BRENNER, L.

1987 « Sufism in Africa in the Seventeenth and Eighteenth Century », *Islam et sociétés au sud du Sahara*, 2 : 80-92.

2000 *Controlling Knowledge : Religion, Power and Schooling in a West African Muslim Society*, London, Hurst.

BURGAT, F.

1988 *L'islamisme au Maghreb : la voie du Sud*, Paris, Karthala.

CAROTHERS, T.

2002 « The End of the Transition Paradigm », *Journal of Democracy*, 13 (2) : 5-21.

CURTIN, P.

1977 « Jihad in West Africa : Early Phases and Inter-Relations in Mauritania and Senegal », *Journal of African History*, 12 (1) : 11-24.

EL-TAHRI, J.

2005 *The House of Saud*, Videodisc, Frontline co-production, Alegria, Rain Media, Inc., BBC, Arte.

ESPOSITO, J. L.

1984 *Islam and Politics*, New York, Syracuse University Press.

ESPOSITO, J. L. & PISCATORI, J.

1990 « The Global Impact of the Iranian Revolution : A Policy Perspective », in J. L. ESPOSITO (ed.), *The Iranian Revolution : Its Global Impact*, Miami, Florida International University Press : 317-328.

GARCIA, S.

1997 « Al-Hajj Seydou Nourou Tall, "grand marabout" tijani. L'histoire d'une carrière (v. 1880-1980) », in J.-L. TRIAUD & D. ROBINSON (dir.), *Le temps des marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française, v. 1881-1960*, Paris, Karthala.

GEERTZ, C.

1968 *Islam Observed*, Chicago-London, Chicago University Press.

GELLNER, E.

1969 *Saints of the Atlas*, London, Weidenfeld & Nicolson.

1981 *Muslim Society*, Cambridge, Cambridge University Press.

GILL, A. & KESHAVARZIAN, A.

1999 « State Building and Religious Resources : An Institutional Theory of Church-State Relations in Iran and Mexico », *Politics & Society*, 27 (3) : 431-465.

GOLD, D.

2003 *Hatred's Kingdom. How Saudi Arabia Supports the New Global Terrorism*, Washington, DC, Regnery Publishing.

HALLAQ, W.

2009 *An Introduction to Islamic Law*, Cambridge-New York, Cambridge University Press.

HISKETT, M.

1984 *The Development of Islam in West Africa*, London, Longman.

HOUDAS, O.

1908 *L'islamisme*, Paris, Ernest Leroux.

HOURLANI, A.

1983 *Arabic Thought in the Liberal Age, 1789-1939*, Cambridge, Cambridge University Press.

KALYVAS, S.

2000 « Commitment Problems in Emerging Democracies. The Case of Religious parties », *Comparative Politics*, 32 (4) : 379-398.

KANE, O.

2003 *Muslim Modernity in Postcolonial Nigeria*, Leiden, E. J. Brill.

2008 « Islamism. What is New ? What Is Not. Lessons from West Africa », *African Journal of International Affairs*, 11 (2) : 157-187.

KANE, O. & VILLALÓN, L.

1998 « Entre confrérisme, réformisme et islamisme », in O. KANE & J.-L. TRIAUD (dir.), *Islam et islamisme au sud du Sahara*, Paris, Karthala : 263-310.

KEPEL, G.

1991a *Les banlieues de l'islam*, Paris, Éditions du Seuil.

1991b *La Revanche de Dieu. Chrétiens, Juifs et Musulmans à la conquête du monde*, Paris, Éditions du Seuil.

2000 *Jihad : expansion et déclin de l'islamisme*, Paris, Gallimard.

2004 *The War for Muslim Minds : Islam and the West*, Cambridge, Harvard University Press.

KIFNER, J.

2005 « Lebanese Rivals, in a Tangled Web of Alliances, Face Off in a Crucial Stage in Elections », *The New York Times*, 12, June : 16.

KOTB, S.

1968 *Jalons sur la route de l'islam*, Paris, Impr. de Carthage.

KURZMAN, C. (ED.)

1998 *Liberal Islam : A Sourcebook*, New York, Oxford University Press.

LAST, M.

1987 « The Jihad Movements of the Nineteenth Century », in J. F. ADE AJAYI & M. CROWDER (eds.), *History of West Africa*, 2, London, Longman : 1-47.

LEVITSKY, S. & WAY, L. A.

2002 « Elections Without Democracy : The Rise of Competitive Authoritarianism », *Journal of Democracy*, 13 (2) : 51-65.

LEVZION, N. & POWELS, R.

2000 « Patterns of Islamization and Varieties of Religious Experience Among Muslims of Africa », in N. LEVZION & R. POWELS (eds.), *The History of Islam in Africa*, Athens, Ohio University Press ; Oxford, James Currey ; Cape Town, David Philip.

LOIMEIER, R.

1997 *Islamic Reform and Political Change in Northern Nigeria*, Evanston, Northwestern University Press.

2003 « Patterns and Peculiarities of Islamic Reform in Africa », *Journal of Religion in Africa*, 33 (3) : 237-262.

2005 « Is There Something Like "Protestant Islam" ? », *Die Welt des Islams*, 45 (2) : 216-254.

MAMDANI, M.

2008 *La CIA et la Fabrique du terrorisme islamiste*, Paris, Demopolis.

MARTIN, B.

2003 *Muslim Brotherhoods in Nineteenth Century Africa*, Cambridge, Cambridge University Press.

MARTINEZ, L.

2000 *Algerian Civil War 1900-1998*, London, Hurst.

MEIER, F.

1985 « Eine Auferstehung Mohammads bei Suyuti », *Der Islam : Zeitschrift für Geschichte und Kultur des Islamischen Orient*, 62 : 20-58.

MITCHELL, R. P.

1969 *The Society of the Muslim Brothers*, London, Oxford University Press.

OULD ABDALLAH, D.

1997 « Guerre sainte ou sédition blâmable : un débat entre cheikh Sa'd Buh et son frère cheikh Ma al-Ainin », in J.-L. TRIAUD & D. ROBINSON (dir.), *op. cit.* : 119-153.

PAPE, R.

2005 *Dying to Win : The Strategic Logic of Suicide Terrorism*, New York, Random House.

RAHMAN, F.

1977 « Revival and Reform », in P. M. HOLT, A. K. S. LAMBTON & B. LEWIS (eds.), *The Cambridge History of Islam*, Cambridge, Cambridge University Press.

2000 *Revival and Reform : A Study of Islamic Fundamentalism*, Oxford, Oneworld.

RASHID, A.

2000 *Taliban : Militant Islam, Oil, and Fundamentalism in Central Asia*, New Haven, Yale University Press.

ROBINSON, D.

2000 « Revolutions in the Western Sudan », in N. LEVTZION & R. POWELS (eds.), *op. cit.* : 131-152.

ROY, O.

1992 *L'Échec de l'islam politique*, Paris, Éditions du Seuil.

2004 *Globalized Islam : The Search for New Ummah*, New York, Columbia University Press.

SALIH, A. K.

1992 *The Sufi Brotherhoods in the Sudan*, Evanston, Northwestern University Press.

SAMSON, F.

2005 *Les marabouts de l'islam politique. Le Dahiratoul Moustarchina wal Moustarchidaty : un mouvement néo-confrérique sénégalais*, Paris, Karthala.

SCHULTZE, R.

1990 *Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert : Untersuchungen zur Geschichte der Islamischen Weltliga*, Leiden, E. J. Brill.

SCHWARTZ, S.

2002 *The Two Faces of Islam : The House of Saud from Tradition to Terror*, New York, Doubleday.

SEESEMAN, R.

2011 *The Divine Flood. Ibrahim Niasse and the Roots of a Twentieth-Century Sufi Revival*, New York, Oxford University Press.

TRIAUD, J.-L.

1995 *La légende noire de la Sanûsiyya : une confrérie musulmane sous le regard français (1840-1930)*, t. 1-2, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

TRIAUD, J.-L. & ROBINSON, D.

1997 *Le temps des marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française, v. 1881-1960*, Paris, Karthala.

TRIAUD, J.-L. & ROBINSON, D. (DIR.)

2000 *La Tijaniyya : une confrérie soufie à la conquête de l'Afrique*, Paris, Karthala.

VILLALÓN, L.

1995 *Islamic Society and State Power in Senegal : Disciples and Citizens in Fatick*, Cambridge, Cambridge University Press.

VILLALÓN, L. & KANE, O.

1998 « Senegal : The Crisis of Democracy and the Emergence of an Islamic Opposition », in L. VILLALÓN & P. HUXTABLE (eds.), *The African State at A Critical Juncture : Between Disintegration and Reconfiguration*, Boulder, Lynne Rienner : 143-166.

VOLL, J.

1994 *Islam : Continuity and Change in the Modern World*, Syracuse, New York University Press.

WIKTOROWICZ, Q. & KALTENHALTER, K.

2006 « The Rationality of Radical Islam », *Political Science Quarterly*, 121 (2) : 295-319.

WILKS, I.

2000 « The Juula and the Expansion of Islam into the Forest », in N. LEVTZION & R. POUWELS (eds.), *op. cit.* : 93-115.

RÉSUMÉ

Au lendemain de la révolution islamique iranienne de 1979, une abondante littérature a été produite en Occident sur l'islamisme en réponse à la demande des décideurs politiques. Jusque-là l'apanage de quelques orientalistes, l'étude de l'islam est devenue un champ de recherches multidisciplinaire impliquant des chercheurs dans toutes les branches des sciences humaines et sociales. Cet article, qui est axé sur l'Afrique de l'Ouest, questionne de nombreuses idées reçues concernant l'islamisme. L'idée maîtresse de l'article est que l'islamisme n'est pas un nouveau phénomène. L'auteur fait également valoir que les islamistes ne sont pas majoritairement salafi. Enfin, il défend l'idée que les islamistes ne sont pas violents par essence. Ce qui est nouveau, d'après l'auteur, c'est la perception que l'Occident a de l'islam comme danger en Occident.

ABSTRACT

"Islamism" of Yesterday and of Today. Lessons from West Africa. — In the aftermath of the Islamic Revolution in Iran of 1979, a marked scholarly interest in Islam driven by policy concerns developed in Western countries. Hitherto the monopoly of a few Orientalists, Islamic studies soon became a multidisciplinary field, attracting experts across the spectrum of the social sciences and the humanities, and indeed beyond academia, and many studies were carried out on Islamism. This article, which focuses on West Africa, questions some of the widely held assumptions on Islamism. The author's main argument is that Islamism is not a new phenomenon. A second point made here is that "Islamist" movements are not primarily Salafi. A third point is that "Islamists" are not inherently violent. What is new, according to the author, is the perception of Islamism as a threat in the West.

Mots-clés/keywords : Afrique de l'Ouest, islamisme d'hier et d'aujourd'hui/West Africa, *islamism of yesterday and today.*