



HAL
open science

L'islamisme et les insurrections arabes au prisme de la variable identitaire

Nicolas Dot-Pouillard

► **To cite this version:**

Nicolas Dot-Pouillard. L'islamisme et les insurrections arabes au prisme de la variable identitaire. Hadrien Buclin, Joseph Daher, Christakis Georgiou et Pierre Raboud. Penser l'émancipation. Offensives capitalistes et résistances internationales, La Dispute, pp.422, 2013. halshs-00911643

HAL Id: halshs-00911643

<https://shs.hal.science/halshs-00911643>

Submitted on 2 Jan 2014

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

TROISIEME PARTIE.

Chapitre 13

L'islamisme et les insurrections arabes au prisme de la variable identitaire

Nicolas Dot-Pouillard

Au mois de janvier et février 2011, alors que chutaient les régimes autoritaires de Zine al-Abidine Ben Ali et de Hosni Mubarak, la question de l'islamisme semblait absente. Individuellement, les islamistes avaient certes pu participer aux premières heures des insurrections. Mais à aucun moment ils n'en furent des acteurs centraux. La relative invisibilité des mouvements islamistes conduisit alors à une analyse en trompe-l'œil, doublement partagée par les gauches arabes et les mouvements centristes et libéraux, et en partie relayée, à un court moment, dans le champ académique et intellectuel, notamment francophone¹. Pour les premiers s'amorçait, au-delà du seul paradigme démocratique, un semblant de retour de la question sociale tant attendue. Elle se trouvait symbolisée par la centralité accordée à l'Union générale tunisienne du travail (UGTT)² dans le processus révolutionnaire tunisien. Pour les seconds, la téléologie démocratique, en forme de fin de l'histoire, permettait de faire un parallèle - déjà hasardeux alors - entre les soulèvements arabes actuels et l'effondrement progressif du modèle soviétique à partir de 1989.

Deux ans plus tard, l'islamisme semble omniprésent. Les élections législatives et présidentielles égyptiennes de 2012 ont mis sur le devant de la scène les Frères musulmans. Début 2013, Ennahda, en Tunisie, reste encore à la tête d'un gouvernement formé à la suite des élections pour une Assemblée nationale constituante. Au Maroc, c'est le Parti de la justice et du développement de Abdallah Benkirane qui a remporté les élections législatives de novembre 2011. Le rapport de force établi par les islamistes avec leurs adversaires dans le monde arabe, dans le contexte sinueux de révolutions au devenir inabouti, n'est pas qu'électoral. En Jordanie, le Front d'action islamique compte encore s'appuyer sur la dynamique de l'insurrection syrienne pour contester la monarchie hachémite. La variable militaire et le registre de la violence politique ont enfin permis à la mouvance islamiste syrienne, notamment au groupe Jabhat an-Nusra³, de devenir peu à peu un acteur majeur et incontournable de la contestation du régime de Bashar al-Assad. L'islamisme n'est pas un élément passager des révolutions arabes, pas plus que la demande identitaire ne se trouve relativisée

¹ Cette lecture idéalisante et « gauchisée » des révolutions arabes est à l'œuvre, notamment, dans l'ouvrage d'Alain Badiou, *Le réveil de l'histoire. Circonstances 6*, Nouvelles éditions Lignes, Paris, 2011. Dans un format plus académique, le riche recueil d'articles publié par la *Revue Tiers-monde* au tout début des soulèvements arabes ne se penche qu'à peine, significativement, sur les mouvements islamistes : voir Blandine Destremau et Sarah Ben Nafissa (Dir.), *Protestations sociales, révolutions civiles. Transformation du politique dans la Méditerranée arabe*, Revue Tiers-monde, Editions Armand Colin, Paris, mai 2011.

² L'Union générale tunisienne du travail a été fondée en 1946. Pilier du mouvement national de libération tunisien aux côtés du Parti néo-Destour de Habib Bourguiba, elle est également représentée au sein de l'Assemblée nationale constituante de 1956. Proche du pouvoir destourien, elle n'en reste pas moins, sous les règnes successifs des présidents Bourguiba et Ben Ali, l'un des principaux mouvements d'opposition au pouvoir. En décembre et janvier 2011, en dépit de la proximité de son secrétaire-général de l'époque, Abdessalam Jrad, avec le palais présidentiel, ses sections régionales, notamment dans les régions centrales de la Tunisie, ont été des éléments moteurs du soulèvement.

³ Littéralement : le Front de la Victoire, particulièrement actif sur le front aleppin. Sur les mouvements islamistes armés en Syrie, voir Aron Lund, *Syrian Jihadism*, ULBrief, number 13, Swedish Institute for International Affairs, 14 sep 2012, <http://turcopolier.typepad.com/files/76917.pdf>

automatiquement par l'émergence de nouvelles demandes démocratiques et sociales : penser l'émancipation dans le monde arabe implique de saisir l'effet performatif d'une question religieuse qui vient encore tarauder le politique.

Permanence de l'islam politique

Deux types de lectures erronées doivent être évitées: à la tentation de minimiser la variable identitaire dans les révolutions arabes pourrait aisément se substituer la tentation concomitante d'en surestimer tous les effets, et d'en déduire, hâtivement, que les islamistes constituent bien le seul sujet historique de la période actuelle. Car ils restent bien contestés : en Tunisie, les face-à-face entre la centrale syndicale de l'UGTT et le mouvement Ennahda sont continus, tandis que les régions historiques de l'insurrection de décembre 2010 et janvier 2011, de Kasserine à Sidi Bouzid, échappent en partie au pouvoir central. En Egypte, la décision du président Muhammed Morsi de limoger le Procureur général de la République, Abdel Majid Mahmoud, un ancien « *fouloul*⁴ », à la fin de l'année 2012, aurait pu certes être applaudie dans les rangs des jeunes révolutionnaires de la Place Tahrîr, mais d'un autre côté le renforcement des pouvoirs présidentiels et la volonté de se placer au-dessus de l'instance judiciaire ont néanmoins provoqué une contestation populaire d'ampleur, contre un présidentielisme renforcé de sinistre mémoire.

Les difficultés rencontrées depuis par les islams politiques dans leur gestion quotidienne du pouvoir n'amènent cependant pas automatiquement à un nouveau basculement des rapports de force en faveur des mouvements progressistes et séculiers. Un islamisme contesté peut aussi signifier, paradoxalement, un islamisme renforcé et radicalisé : la mouvance salafiste de Ansârash-Shâria' (les partisans de la Sharia) en Tunisie⁵, emmenée par le charismatique Abu Ayyadh, ou, dans un versant plus légaliste, les partis politiques an-Nour (la lumière) ou al-Watan (la patrie) en Egypte, se font aussi aujourd'hui progressivement les dépositaires des déceptions de l'électorat traditionnel des Frères musulmans. Le mouvement populaire égyptien de l'été 2013 contre le président égyptien a paradoxalement débouché sur un coup d'état militaire permettant aux Frères musulmans, pourtant contestés de toute part, de se présenter comme les premières victimes d'un printemps arabe évoluant en rétablissement du paradigme autoritaire. Au Yémen, le mouvement al-Islâh (la réforme) se voit concurrencé par la Ligue pour la renaissance et le changement de Aqil al-Maqtari⁶, tandis que les formations jihadistes peuvent maintenir un haut niveau de tension sécuritaire dans les gouvernorats du sud.

Il y aurait donc une certaine permanence du fait islamiste, alors même que les révolutions arabes semblaient avoir faussement annoncé, en filigrane, l'annonce de leur fin progressive. Penser l'islam politique exige de l'articuler avec le temps long de son histoire propre, qui en explique aussi l'effet de durabilité. Sa capacité de résilience est réelle, même si elle couvre des fractures et des divisions

⁴ Partisan de l'ancien régime.

⁵ *Tunisie : violences et défi salafiste*, Rapport Moyen-Orient/Afrique du Nord numéro 137, International Crisis Group, Tunis/Bruxelles, 13 février 2013, <http://www.crisisgroup.org/~media/Files/Middle%20East%20North%20Africa/North%20Africa/Tunisia/137-tunisie-violences-et-defi-salafiste.pdf>

⁶ Laurent Bonnefoy, 'Yemen's Islamists and the Revolution', *Foreign Policy, the Middle East Channel*, February 9, 2012, http://mideast.foreignpolicy.com/posts/2012/02/09/yemens_islamists_and_the_revolution

prégnantes, qui peuvent certes en affecter parfois son caractère profondément populaire, sans pour autant que se dessine une alternative claire à ses promesses.

L'islamisme aujourd'hui : entre conjoncture politique et temps long historique

Si les islamistes semblent encore dominer le champ politique, c'est qu'il y a effet de conjoncture, et ce à double titre. En termes de cycle de contestation⁷, ils apparaissent bien comme les derniers à avoir affronté les régimes autoritaires arabes. Le nationalisme baathiste et nassérien des années 1950 et les mouvements gauchisants des années 1960 et 1970 ont en partie épuisé leur potentiel mobilisateur : leur discours n'a pas tout à fait disparu, loin s'en faut, et ils bénéficient encore d'une mince marge de manœuvre à l'heure des révolutions arabes. Mais l'islam politique a pu bénéficier, dès la fin des années 1970 et du début des années 1980, de l'essoufflement progressif des utopies sécularistes, et ce à une échelle globalisée. Cela se conjugue à deux événements majeurs qui font figure, rétrospectivement, de basculement historique : la révolution iranienne de 1979, qui vient quelque peu bouleverser les rapports est/ouest bipolaires de l'époque, et l'invasion soviétique de l'Afghanistan, la même année. Les islamismes sunnites et chiïtes de tout type, aujourd'hui en affrontement directs autour de la question syrienne, ont au moins ceci de commun que leur progressive montée s'est faite en parallèle d'une double crise : des nationalismes tiers-mondistes d'une part, et de leur traduction gauchisante et marxisante d'autre part. Les dirigeants islamistes actuels, s'installant progressivement dans les cabinets ministériels tunisiens ou égyptiens, n'appartiennent pas à la « *génération 68* » : leur parcours universitaire est souvent ultérieur, et leur militance prend corps à la fin des années 1970 et au début des années 1980. Cependant, si la notion de cycle de contestation et de génération politique peut offrir en partie une clé explicative à l'expansion des islamismes ces trente dernières années, si donc il y a effet de conjoncture historique, liant la crise structurelle des mouvements progressistes à une échelle tant arabe que mondialisée à la montée d'une forme de conservatisme social se donnant paradoxalement une visée révolutionnaire, le temps long de l'histoire permet cependant de relativiser cette lecture, sans doute trop fonctionnaliste. L'islam politique, en somme, n'a pas attendu que les gauches ou le nationalisme arabe soient en crise pour prendre son envol. Il précède même leur naissance. Les Frères musulmans égyptiens émergent dès les années 1920, sous la férule de Hassan al-Banna, jeune instituteur originaire de la ville d'Ismailiya. L'islam politique de type chiïte porté par le Hezbollah, dès le début des années 1980, prend tout autant sa source dans l'utopie islamique de la révolution iranienne que dans celle du parti irakien ad-Da'wa de Muhammed Baqir as-Sadr, né à la fin des années 1950. L'émergence du parti transnational at-Tahrîr en Tunisie⁸, aujourd'hui conduit par Rida Belhajj, au tout début des années 1980, s'inscrit dans la continuité de la prédication du Cheikh Nabahani, en Jordanie et à Jérusalem, dès 1952. Des Frères musulmans égyptiens, jordaniens et tunisiens peuvent participer aux guerres de Palestine de 1948 au sein de l'Armée du salut arabe (*Jaîsh al-Inqâdh al-'arabî*)⁹, tandis que l'une des figures fondatrices du mouvement national palestinien, le Cheikh Ezzedin al-Qassem, proche des Frères musulmans, lance

⁷ Sur les cycles de contestation dans le monde arabe, voir Hamit Bozarslan, *Sociologie politique du monde arabe*, Editions La Découverte, Collection Repères, Paris, 2011.

⁸ Sur l'histoire du Hezbat-Tahrîr tunisien, voir Tawfiq al-Madanî, *al-Mu'aradaat-tûnisiya: Nashâ'tuhawaTatawuruha (L'opposition tunisienne : son origine et son évolution)*, Ittihâd al-Kitâb al-'Arab, Damas, 2001.

⁹ Hassan Shâhîn, « al-'Arabfiath-Thaura al-filastîniya » (les arabes dans la révolution palestinienne), *as-Safir al-'arabî, Filastîn*, Beyrouth, 16 décembre 2011, <http://palestine.assafir.com/article.asp?aid=848>

dès 1936 une lutte armée contre les troupes britanniques et les mouvements de colons sionistes dans les montagnes de Jénine, après avoir prêché dans la Mosquée al-Istiqlâl, à Haïfa, dès 1929¹⁰.

Il y aurait donc un temps long de l'islam politique. Le rapport de cause à effet entre son hégémonie actuelle et la crise des mouvements progressistes, si elle reste pertinente, n'en est aussi que relative. Car le caractère encore opératoire des islamismes tient au fait qu'ils font office de « *remontée de l'histoire*¹¹ » : c'est, pour l'essentiel, leur charge anticoloniale originelle qui participe encore de leur succès¹². Les slogans anti-français, lointaines réminiscences de la période précédant l'indépendance tunisienne de 1956, portés par les sympathisants du mouvement Ennahda lors des manifestations tenues à Tunis au mois de février 2013, n'en sont qu'un lointain écho. L'islam politique a un imaginaire propre : la colonisation n'y est pas décrite comme un mécanisme purement politique, militaire et économique, mais comme un mode d'être culturel.

Une politique spirituelle

L'occidentalisation des élites de la période suivant les indépendances nationales y est décrite comme une seconde aliénation. Cet imaginaire fait apparaître également les mouvements islamistes comme des formations excédant la seule forme politique et partisane, pour en faire des mouvements sociaux globaux : l'objectif ne se limite pas forcément à fonder des états islamiques, mais bien à créer une nouvelle société à l'encontre de toute corruption (Fasâd) identitaire. La bataille politique y est aussi celle des « *valeurs et du sens*¹³ ». En inscrivant son refus de la colonisation culturelle dans un temps historique long, celui de l'appel prophétique, l'islam politique fait office de réaction aux logiques d'accélération du capital et d'une modernité dont « *les processus de déracinement dissocient les événements et les actions de leurs contextes locaux*¹⁴ ». Il est à la fois moderne et à-moderne, fils de la modernité mais en contestant le sens : sociologiquement parlant, ses principaux leaders et activistes ne viennent ainsi pas des milieux traditionalistes ou religieux – à l'exception peut-être de l'islam politique chiite, et encore¹⁵ – mais bien plutôt des enceintes universitaires du monde arabe, fruits d'une certaine massification de l'enseignement à partir des années 1960 et 1970. Leurs années de formation politique se font souvent dans des parcours transnationalisés et mondialisés¹⁶.

D'où le paradoxe suivant : alors que les mouvements islamistes évacuent bien toute dimension sociale de leur programme politique, pouvant à l'occasion être les parangons du néolibéralisme dans le monde arabe, ils apparaissent néanmoins aujourd'hui dans certaines couches sociales déshéritées comme le vecteur d'une certaine aspiration égalitaire : le temps présent de la modernité folle du capital n'y est pas rejeté formellement par la recherche d'un autre modèle de développement, mais par la

¹⁰ Ghassan El Khazen, *La grande révolte de 1936 en Palestine. Prémisses et déclenchements*, Préface de Henry Laurens, Dar an-Nahar, Beyrouth, 2005.

¹¹ Le concept de « remontée de l'histoire » a été employé par l'historien français Dominique Chevallier dans une série de séminaires consacrés à la guerre civile libanaise, en 1976. Il nous est rapporté par Nadine Méouchy, historienne à l'Institut français du Proche-Orient.

¹² François Burgat, *L'islamisme en face*, Editions La Découverte, Collection Poche/Essais, Paris, 2007.

¹³ Quintan Wiktorowitz, « Introduction : Islamic Activism and Social Movement Theory », in Quintan Wiktorowitz (Editeur), *Islamic Activism. A Social Movement Theory Approach*, Indiana University Press, Bloomington, 2004, p. 16.

¹⁴ Hartmut Rosa, *Accélération. Une critique sociale du temps*, Editions La Découverte, Collection Théorie critique, Paris, 2010, pp. 264-265.

¹⁵ Si les appareils religieux constituent bien une des bases de recrutement des formations islamistes chiites, ils n'en sont pas les seuls. Le cas du Hezbollah est parlant, entre des cadres dirigeants ayant pour les uns effectué des études religieuses à Najaf, en Irak (c'est le cas de son secrétaire-général Hassan Nasrallah), et d'autres venants par exemple de l'Institut des sciences sociales de l'Université libanaise.

¹⁶ C'est le cas de certains dirigeants du mouvement tunisien Ennahda, socialisés pour les uns à Paris, pour les autres à Damas, par exemple à sa Faculté des lettres.

réactivation systématique d'un imaginaire qui comporte trois dimensions temporelles. La première est formée d'un temps long de l'histoire impériale, où l'islam politique contemporain ancre son discours dans les premiers moments de la lutte contre la colonisation. Il cherche ses héros-fondateurs et ses mythes dans les mouvements panislamiques de libération de la fin du dix-neuvième à la première moitié du vingtième siècle, de Jamal al-Din al-Afghani au libyen Omar al-Mukhtar¹⁷. C'est en somme le refus de la fin d'un monde unitaire perdu qui joue encore, des Accords Sykes-Picot de mai 1916 et du Traité de Sèvres de 1920 à l'abolition officielle du califat ottoman en 1924, période où se dessinent les frontières des futurs Etats-nations des indépendances. La seconde temporalité est celle de l'appel prophétique et d'un modèle communautaire imaginé, faisant alors office d'idéal régulateur. Le troisième temps est un « *temps sacré* », « *détemporalisé*¹⁸ », celui du religieux pur. Les temporalités propres de l'islam politique s'accompagnent enfin d'une géographie déterritorialisée. L'Etat national contemporain, s'il est effectivement accepté par les Frères musulmans ou le Hezbollah libanais, est encore fermement rejeté par la mouvance salafiste : l'imaginaire militant, mais aussi les pratiques militaires des combattants du Jabhat an-Nusra affrontant les troupes de l'armée régulière syrienne se confondent aujourd'hui avec ceux de groupes armés basés à Tripoli ou dans les camps de réfugiés palestiniens de 'Ayn al-Heloueh, au Liban ; et ce notamment en vertu d'un refus des frontières postcoloniales et d'un sentiment de constituer une seule communauté, définie comme immuable dans le temps et dans l'espace. Les manifestations de soutien au soulèvement syrien organisées par le Cheikh Ahmad al-Assir¹⁹, nouvelle figure prédatrice du salafisme libanais, à Saïda ou à Beyrouth²⁰, dessinent les figures de l'oppression selon des lignes de force bien particulières : ce sont les sunnites, indistinctement libanais et syriens, qui font figure de damnés de la terre. La dimensions sociale et économique à l'œuvre originellement dans l'insurrection syrienne y est rabattu sur le communautaire, avec une force et une facilité probantes.

La question posée aujourd'hui tant aux sciences sociales qu'aux mouvements progressistes ou se réclamant de la laïcité n'est sans doute plus de savoir si l'islam politique est « *conservateur* » socialement, « *libéral* » économiquement, voire parfois « *autoritaire* » politiquement. Au vu de l'actuelle pratique du pouvoir politique par les islamistes, ou tout du moins d'une majorité d'entre eux, la réponse ne peut être qu'affirmative – bien qu'il soit toujours possible d'interroger les systèmes normatifs permettant de classer et de définir le « *progressiste* » et le « *conservateur* », sous la forme récurrente du « *normal* » et du « *pathologique* ». Le problème est plutôt d'expliquer en quoi cette forme particulière de « *spiritualité politique*²¹ », et cette « *promesse égalitaire* » en forme de « *mimétisme envieux*²² » à l'égard de l'occident continue obstinément à fonctionner et à être opératoire, surdéterminant à intervalles réguliers les simples clivages de classe. Son succès ne se fait

¹⁷ Jamal ad-Din al-Afghani, né en 1838 en Iran, est considéré comme l'un des pères du panislamisme. Né en 1862, le Cheikh Omar al-Mukhtar est l'un des principaux animateurs d'une révolte armée contre les troupes italiennes en Libye, dans les années 1920.

¹⁸Hartmut Rosa, *op. cit.*, p. 25.

¹⁹ Romain Caillet, « *Le phénomène Ahmad al-Asir : un nouveau visage du salafisme au Liban ? (1/2)* », *Les Carnets de l'Ifpo. La recherche en train de se faire à l'Institut français du Proche-Orient* (Hypotheses.org), 10 février 2012, <http://ifpo.hypotheses.org/3075>

²⁰ Observations de l'auteur, Beyrouth, été 2012.

²¹ Olivier Roy, « *L'énigme du soulèvement. Foucault et l'Iran* », *Vacarme*, numéro 29, automne 2004.

²² Les termes de « *promesse égalitaire* » et de « *mimétisme envieux* » s'inspirent ici de l'analyse du confessionnalisme politique libanais effectuée par Fawaz Traboulsi dans sa thèse de Doctorat au début des années 1990. Il considère ainsi que « la domination du marché dans le capitalisme sauvage est une des raisons d'être de la reconstruction du confessionnel. Les confessions y jouent le rôle de mécanisme de défense extra-économique contre les lois du marché ». Voir Fawaz Traboulsi, *Identités et solidarités croisées dans les conflits du Liban contemporain*, Thèse d'histoire, sous la direction de Jacques Couland, Université de Paris VIII, 1993.

pas en vertu d'un programme politique, économique et social clair répondant aux urgences du présent, mais au moyen d'une économie des affects fondée sur un rapport intime au temps historique.

Tensions sociales et polarisations identitaires

Cependant, l'hégémonie ne saurait être totale : l'islam politique est contesté, aujourd'hui plus que par le passé, à l'épreuve du pouvoir, au moins en ce qu'il s'agit des cas marocains, tunisiens et égyptiens. Ses difficultés sont de trois ordres. Une difficulté pratique : comment exercer correctement le pouvoir quand on n'a aucune expérience de la gestion étatique? Une difficulté discursive : comment concilier un discours économiquement néolibéral avec celui de défense des classes populaires? Enfin, une difficulté idéologique : comment articuler une identité façonnée par l'anticolonialisme et le refus de la domination culturelle européenne avec une logique de réconciliation partielle avec les puissances occidentales ? Cette configuration est inédite, et ne reproduit pas le schéma historique précédent de la révolution iranienne, qui pouvait encore faire se combiner, tout au long des années 1980, un registre nationaliste dans le cadre de la guerre contre l'Irak et un positionnement idéologique et politique tiers-mondiste, à l'encontre des deux grands blocs constitués. Cette configuration démontre ainsi une étonnante capacité à recycler et à réinterpréter les thématiques de gauche, l'affrontement entre les « *Mustadha'afin* » (opprimés) et les « *Mustakbirin* » (arrogants) remplaçant par exemple dans les discours et représentations la question de la lutte des classes.

La contestation des islamistes se déploie d'abord à partir de revendications sociales et économiques. La gouvernance du chef du gouvernement tunisien, Hamadi Jebeli, s'est située, de sa nomination en décembre 2011 à sa démission en février 2013, dans la continuation des plans d'ajustement structurels imposés par le Fonds Monétaire International (FMI) et la Banque mondiale (BM) depuis le début des années 1980. Le recours à l'endettement extérieur n'est pas remis en cause ; le traitement des mouvements sociaux issus des régions intérieures est exclusivement sécuritaire, comme l'ont attesté les répressions policières de Sidi Bouzid et de Siliana, en juillet et décembre 2012. Les tensions entre la centrale syndicale de l'UGTT et le mouvement islamiste sont continues, du refus d'Ennahda de participer à la session de dialogue national initiée par l'UGTT en octobre 2012, aux affrontements violents de la Place Muhammad Ali al-Hami au mois de décembre entre syndicalistes et membres de la Ligue pour la protection de la révolution²³. En Egypte, le renouvellement du paysage syndical, avec la fondation, en janvier 2011, de la Fédération égyptienne des syndicats indépendants, s'est accompagné d'une singulière remontée des mouvements sociaux et d'une demande accrue de justice sociale, alors même que les options économiques des Frères musulmans engagent à toujours plus de déréglementation du marché du travail²⁴.

Il n'y a cependant pas de mouvement linéaire et de lien de cause à effet direct entre la réémergence de la question sociale dans le monde arabe et une marginalisation future ou supposée de l'islamisme dans le champ politique. Car le face-à-face avec les forces islamistes a souvent tendance à

²³ La Ligue pour la protection de la révolution (Rabîta li-Himâyaath-Thaura) a été légalisée en juin 2012. Présidée par Muhammed Maalej, elle est majoritairement composée de sympathisants du mouvement Ennahda. Qualifiée de « milice » par l'opposition parlementaire et extra-parlementaire, la LPR se définit au contraire comme un organisme civil devant pousser à la réalisation des objectifs de la révolution, notamment en demandant l'épuration des membres de l'ancien régime dans le secteur des médias et des administrations publiques.

²⁴ Assia Boutaleb, « Egypte : révolution et luttes sociales », *Le Monde*, 11 février 2013, http://www.lemonde.fr/idees/article/2013/02/11/egypte-revolution-et-luttes-sociales_1830161_3232.html

se traduire politiquement sous le jour d'une polarisation identitaire de plus en plus accrue, entre « *modernistes* » et « *conservateurs* », qui vient elle-même obscurcir, si ce n'est ensevelir, les demandes économiques et sociales portées par les secteurs les plus marginalisés des populations égyptiennes, tunisiennes ou marocaines. En Egypte, la candidature de Hamdin Sabahi, un nassérien, aux élections présidentielles de 2012, avait pu redonner quelques lettres de noblesse à la gauche, et tenté de traduire, avec plus de 20% des suffrages exprimés, une certaine radicalisation sociale. Mais l'alignement postérieur de Hamdin Sabahi avec des forces libérales ou issues de l'ancien régime, au sein d'un Front de salut national également conduit par Amr Moussa et Muhammed Baradei, a ensuite conduit à maintenir, voire renforcer, une polarisation politique avec les Frères musulmans fondée sur les valeurs et le rôle de l'islam dans le système politique égyptien. Elle reste encore symbolisée par la controverse, au Parlement, sur l'article 219 de la Constitution, qui donne à la *Shâria*' une nouvelle acceptation juridique. En Tunisie, le débat sur « *l'atteinte au sacré* » ou aux « *bonnes mœurs* » dans le projet de Constitution soumis aux députés à l'été 2012 permet d'accroître la fracture identitaire, dynamique profitant à la nébuleuse néo-bourguibiste de Nidaa Tounes (l'Appel de Tunisie), agrégeant nostalgiques de l'ancien régime et militants de gauche post-communistes aux visées particulièrement anti-islamistes²⁵. L'opposition entre révolution et ancien régime, caractéristiques des premiers temps des soulèvements égyptiens et tunisiens, s'est ainsi progressivement déportée sur des fractures identitaires où le rôle de l'islam dans l'espace public et sa traduction constitutionnelle et institutionnelle sont à-même de redéfinir les camps politiques en présence. L'actualité de l'islam politique en tant qu'acteur central des révolutions arabes n'en est qu'amplifiée.

Une contestation interne et externe

Si les islamistes sont contestés, le retour de la question identitaire leur permet cependant de faire encore fonctionner une rhétorique au fort accent populaire. La demande islamique ne vient pas seulement d'en haut et d'appareils politiques idéologisés, et ne se limite pas à une nouvelle bourgeoisie islamisée manipulant « *les masses* » : elle répond aussi à une demande populaire où le vocabulaire de la contestation peut se formuler encore en terme islamique. La dynamique salafiste est ainsi révélatrice d'une tension sociale à l'intérieur même de l'islam politique : c'est dans les banlieues pauvres de Hay at-Tadamoun et de Hay al-Khadra, à Tunis, ou dans les régions centrales de l'insurrection de décembre 2010 et janvier 2011, que le mouvement Ansârash-Shâria' se déploie, palliant parfois au manque d'Etat, faisant vivre l'utopie d'une cité islamique dont Ennahda aurait abandonné le rêve. La gouvernance consensuelle avec la monarchie chérifienne d'un Abdallah Benkirane, au Maroc, est tout autant critiquée par l'extrême-gauche maoïste d'an-Nahj ad-dimuqrâtî (la Voie démocratique) que par le mouvement al-'Adlwa al-Ihsân (Justice et bienfaisance) de Nadia Yassine, soit d'un islam politique teinté de soufisme et d'aspirations égalitaires²⁶.

L'islam politique est ainsi doublement contesté: par ses adversaires séculiers ou « *modernistes* » d'une part ; par d'autres islamistes d'autre part. Dans les deux cas, la contestation de l'islam politique, interne et externe, lui permet tout à la fois de se recomposer – comme le montre par exemple la scission progressive interne au mouvement Ennahda entre la ligne pragmatique et libérale de l'ancien chef du gouvernement Hamadi Jebeli et les tentations radicales de leaders du mouvement comme Habib Ellouz et Sadoq Chourou – et de continuer à faire vivre ses propres thématiques et ses référents discursifs propres : le débat sur le sacré notamment, même sujet à critique, permet encore de polariser les acteurs politiques et de faire marcher une césure identitaire dans les espaces nationaux.

²⁵ Entretiens de l'auteur, membres de NidaaTounes, Tunis, été et décembre 2012.

²⁶ Malika Zeghal, *Les islamistes marocains. Le défi à la monarchie*, Editions La Découverte, Paris, 2005.

L'islam politique dans le monde arabe peut donc continuer à fonctionner en vertu de sa pluralisation et de ses divisions même, selon le jeu de l'offre et de la demande politique élargie : islamisme libéral d'un Parti de la justice et de la développement marocain ou d'une fraction d'Ennahda (autour de l'ancien chef du gouvernement Hamadi Jebeli, ou de l'actuel ministre de la justice transitionnelle et des droits de l'homme Samir Dilou), islamismes faisant vivre l'utopie d'un islam sans frontières et rétifs à l'idée d'Etat-nation (le Hezb at-Tahrîr et une partie de la mouvance salafiste jihadiste), islamismes de normalisations et de contestations qui sont du reste parfois enchevêtrés. La crise syrienne et la rupture progressive entre le Hezbollah libanais, partisan du régime, et les Frères musulmans dans la région plus enclins à soutenir le soulèvement, ainsi que la division stratégique entre un Hamas désormais exilé au Qatar et en Egypte et entretenant des liens renforcés avec l'opposition syrienne et un Mouvement du Jihad islamique en Palestine (MJIP) prônant une logique de cessez-le-feu entre les troupes régulières et l'Armée syrienne libre²⁷, participent également d'une division interne aux islams politiques. Si la crise syrienne recompose bien les contours d'un islamo-nationalisme dont les cibles exclusives restaient jusqu'à peu Israël et l'influence américaine dans la région, l'évolution des rapports de force – notamment militaires – sur le terrain syrien permettront de fait à l'un ou l'autre de ces islamismes – l'un lié à l'Iran, l'autre se tournant vers un espace sunnite allant des Pays du Golfe à l'Egypte – d'accroître à terme son hégémonie régionale.

Question sociale et alternatives

Les forces de gauche dans le monde arabe ont été au cœur de nombreuses mobilisations sociales et politiques : les cadres du Mouvement des patriotes démocrates (Watad) ou du Parti des ouvriers communistes tunisien (POCT) (maintenant appelé Parti du Travail) ont compté parmi les membres les plus actifs du soulèvement de décembre 2010 et janvier 2011. En Jordanie, le mouvement des « *Jayyin* » (« Nous arrivons »), qui a organisé les premières protestations de l'hiver et du printemps 2011 contre la monarchie, a été soutenu par de petites formations de la gauche radicale, à l'instar du Mouvement de la gauche sociale²⁸. Mais la traduction électorale de ces organisations reste souvent limitée. Aux élections pour une Assemblée nationale constituante d'octobre 2011, la gauche radicale tunisienne n'obtient que cinq députés²⁹. En Egypte, la liste Istikmâl ath-Thaura (Continuation de la révolution), remporte seulement 10 sièges sur les 437 que compte l'Assemblée élue de novembre 2011 à janvier 2012³⁰. Certaines organisations d'extrême-gauche ont purement et simplement boycotté les élections : la Voie démocratique au Maroc, la Ligue de la gauche ouvrière en Tunisie.

Les errances gouvernementales des islamistes peuvent certes profiter en partie aux mouvements de gauche, comme en témoignent la dynamique créée, lors des élections présidentielles égyptiennes, autour de Hamdin Sabahi, le candidat nassérien, ou l'impressionnante côte de popularité

²⁷ Entretiens de l'auteur, membres du Mouvement du Jihad islamique en Palestine (MJIP), Beyrouth, février 2013. Sur le positionnement – divisé - des mouvements islamistes palestiniens face aux révolutions arabes, voir : Samîh Hamûda, « ar-Rabî' al-'arabîwa al-Islâmiyun al-filastîniyun » (le printemps arabe et les islamistes palestiniens), *as-Safîr al-'arabî, Filastîn*, Beyrouth, 15 février 2013, <http://palestine.assafir.com/article.asp?aid=1245>

²⁸ Harakat al-Yassâr al-ijtimâi'. Le Mouvement de la gauche sociale est dirigé par Khaled Kalaldeh, un ancien membre du Parti communiste jordanien ayant participé, dans les années 1970, à la lutte armée des palestiniens au Liban. Entretien de l'auteur, Khaled Kalaldeh et Moaz al-Azzeh, membres du MGS, Jordanie, septembre 2012.

²⁹ Le Parti communiste des ouvriers tunisiens (POCT) a enlevé trois sièges, et le Mouvement des patriotes démocrates (Watad) deux. Le POCT porte aujourd'hui le nom de Parti des travailleurs, tandis que le MPD a fusionné avec une autre formation d'extrême-gauche pour former le Parti des patriotes démocrates unifiés.

³⁰ Le scrutin législatif égyptien s'est en effet étalé en trois étapes.

montante, depuis l'été 2012, du Front populaire tunisien³¹. Mais le discours des gauches arabes butte *in fine* sur des révolutions qui jouent là-aussi en forme de « *remontées de l'histoire* » où le passé se conjugue de plus en plus au présent. La question sociale se mêle à une réactivation de clivages identitaires, touchant à la question du sacré, mais aussi régionalistes – la réémergence d'une revendication irrédentiste sudiste au Yémen, la polarisation de plus en plus prégnante entre transjordaniens de la bande est du pays, au cœur des mobilisations de 2011, et jordaniens d'origines palestiniennes, parmi lesquels les Frères musulmans restent majoritaires. Le conflit syrien, en se confondant peu à peu avec des lignes de polarisations régionales antérieures – les pays du Golfe contre l'Iran – a également fait jouer cette contradiction : les révolutions arabes ont permis d'amplifier une série de polarisations communautaires entre sunnites et chiites, tandis que le discours des minorités confessionnelles – alaouites, chrétiens, druzes – tend souvent à réduire les processus insurrectionnels au seul paradigme d'une montée islamiste sunnite en menaçant les droits. Les lignes de démarcation entre révolutionnaires et contre-révolutionnaires sont devenues de plus en plus brouillées : rares sont par exemple les soutiens de la révolution syrienne dans les communautés chiites du Liban et d'Irak, tandis que le mouvement de protestation au Bahreïn peut être perçu, chez certains partisans de la révolution syrienne, comme une forme de « *complot* » iranien³². Cette question syrienne n'en est d'ailleurs plus au premier de ses paradoxes : en mars 2011, la répression du régime de Bashar al-Assad pouvait susciter, dans les gauches arabes, une empathie réelle envers les manifestants syriens. Deux ans plus tard, la militarisation du conflit et sa donne communautaire ont au contraire provoqué un mouvement de balancier inverse : nombres de mouvements de gauche, s'ils ne donnent pas totalement leur assentiment au régime, refusent de se placer du côté de l'opposition³³. Leur polarisation avec les islamistes – Frères musulmans ou salafistes – fait aussi que la lecture du conflit syrien se fait souvent en fonction de leurs propres lignes de fractures nationales³⁴.

Les gauches arabes peuvent bien profiter d'une vague de contestations sociales inédites. Mais ces dernières restent encore court-circuitées par un paradigme identitaire persistant (le discours laïcisant ne fonctionne pas tout à fait) et par des fractures dans lesquelles les questions sociales sont souvent ensevelies sous les enjeux communautaires et confessionnels, ou, plus simplement, sous une forme de géographies locales désintégrées ou en recomposition – l'autonomisme kurde du Parti de l'union démocratique en Syrie jouant par exemple sa propre carte entre le régime et ses opposants.

Conclusion :

Les mouvements progressistes dans le monde arabe sont donc confrontés à une contradiction structurelle : les revendications démocratiques et sociales sur lesquelles ils comptent jouer ne s'articulent souvent que très difficilement à des « *remontées de l'histoire* » qui, en réactivant le passé,

³¹ Le Front populaire (al-Jabhatash-sha'abiya) est un regroupement d'organisations de l'extrême-gauche tunisienne (Parti des travailleurs, Parti des patriotes démocrates unifiés, Ligue de la gauche ouvrière) et de la mouvance nationaliste arabe (Parti Baath, Mouvement du peuple, Parti de l'avant-garde arabe démocratique). Son porte-parole est Hamma Hammami, ancien secrétaire-général du Parti des travailleurs.

³² Entretien de l'auteur avec de jeunes membres des Frères musulmans syriens, Beyrouth, janvier et février 2013.

³³ Sur ce point, seuls les mouvements s'inscrivant dans la mouvance trotskyste (Gauche révolutionnaire en Syrie, Ligue de gauche ouvrière tunisienne) font quelque peu exception.

³⁴ Voir Nicolas Dot-Pouillard, « *La crise syrienne déchire les gauches arabes* », *Le Monde diplomatique*, août 2012. La charte du Front populaire, en Tunisie, ne contient aucune référence à la crise syrienne, mais dénonce en l'occurrence un « *axe Turquie-Golfe* » dans son paragraphe consacré à la politique étrangère. Ce positionnement n'est pas seulement dû à la présence, dans le Front populaire, de formations nationalistes arabes : elle peut être largement partagée dans des organisations comme le Parti des travailleurs ou le Parti des patriotes démocrates unifiés.

complexifient la donne révolutionnaire. S'opposer à l'islam politique est dans ce cadre d'autant plus difficile qu'il fait lui-même écho à un passé qui ne passe pas. La focalisation des mouvements de gauche sur les volets sociaux et démocratiques ont le mérite de mettre à nu un certain vide conceptuel et programmatique de l'islamisme. Mais en renvoyant bien souvent la revendication identitaire à la classique thématique de la religion comme voilement ou fausse conscience, oblitérant les différenciations de classe, elle en ignore aussi en quoi « *l'effet de déformation attribué à l'idéologie est déjà à l'œuvre dans le façonnement de la réalité elle-même*³⁵ ».

Si les passions révolutionnaires se confondent aujourd'hui en partie avec les passions identitaires, c'est que ces dernières renvoient aussi à une histoire non-classée : le pur espace du religieux s'y confond en partie avec l'histoire première des mouvements de libération nationaux. En conséquence, les états issus des premières indépendances n'ont jamais pu clarifier totalement le rapport entre l'espace public et l'espace du sacré. C'est bien dans l'interstice d'une modernité et de nationalismes anticoloniaux aux ambiguïtés fondatrices que s'engage l'islam politique. En l'absence de toute théologie islamique de la libération³⁶, ou seulement en filigrane³⁷, ou en présence de gauches ayant souvent renvoyé l'islam à une conscience mystifiée devant être naturellement dépassée, la question identitaire reste alors naturellement occupée par l'islam politique.

L'islam politique ne peut certes être traité comme une donne éternelle du politique dans le monde arabe. Il n'est pas un état de nature. Mais la force propulsive de ses référents temporels et religieux n'est pas que conjoncturelle, et n'en est sans doute pas au stade de son dernier souffle. C'est le grand paradoxe des révolutions arabes d'en avoir tout autant invalidé que confirmé certains de ses pré-supposés idéologiques.

³⁵ Ahmad Beydoun, *Identité confessionnelle et temps social chez les historiens libanais contemporains*, Publications de l'Université libanaise, Section des études philosophiques et sociales, XV, Beyrouth, 1984, p. 21.

³⁶ Sur la question d'une théologie de la libération dans le monde arabe, voir Nicolas Dot-Pouillard, « De Pékin à Téhéran, en regardant vers Jérusalem. La singulière conversion à l'islamisme des Maos du Fatah », *Cahier de l'Institut Religioscope*, Genève, Suisse, numéro 2, décembre 2008, <http://www.religioscope.org/cahiers/02.pdf>

³⁷ Les expériences théoriques n'ont pourtant pas manqué, en Tunisie comme en Egypte. Voir Salah ad-Dîn al-Jourchî, *al-Muqaddima an-nadhriyalil-Islâmiyînat-taqaddumiyyîn (Introduction intellectuelle aux islamistes progressistes)*, Dâr al-Bourâq lin-Nashr, Tunis, 1989, et Hassan Hanafi, Ali Shariati et Muhammed Uda, *al-Yassâr al-Islâmî (La Gauche Islamique)*, premier et unique numéro, Le Caire, janvier 1981.