

SAMIR AMIN

L'Islam politique contemporain : une théocratie sans projet social

La modernité est fondée sur le principe que les êtres humains, individuellement et collectivement font leur histoire et que pour le faire ils ont le droit d'innover, de ne pas respecter la tradition. Proclamer ce principe c'était opérer une rupture avec le principe fondamental qui régissait toutes les sociétés pré-modernes, y compris bien entendu celle de l'Europe féodale et chrétienne. La modernité est née avec cette proclamation. L'Europe a incontestablement fait le saut. Le monde musulman ne le semble pas. Pourquoi ? Le peut-il ? A quelles conditions ?

1. L'histoire de la naissance de l'Islam est infiniment mieux connue que celle des autres religions. Les dires et les actions du prophète Mohamed, collectés par ses compagnons, ont permis d'établir une biographie (*Al Sira Al Nabawiya*, la biographie du Prophète) indiscutablement correcte à quelques détails sans grande importance près, en particulier concernant les récits d'interventions miraculeuses qu'on trouve dans tous les textes religieux sans exception .

A la différence des autres religions, l'Islam se constitue dans un temps historique bref – une vingtaine d'années – et dans un seul lieu, modeste – entre La Mecque et Médine dans l'Ouest de la péninsule arabique. On peut donc lire – à travers la biographie du Prophète – à la fois ce qui définit cette religion en tant que telle et la conception de l'organisation de la société humaine qu'elle propose.

L'essentiel du dogme religieux est simple, et se limite pratiquement à l'affirmation du monothéisme dans sa forme absolue, comme dans la religion juive. « Il n'est de Dieu que Dieu ». Affirmation qui s'exprime en contrepoint du polythéisme (le terme et le concept sont modernes) des religions de l'époque (l'Orient ancien et la péninsule arabique). Dont on peut, si l'on veut, discuter le sens et le contenu puisque Satan existe aussi, dans la dogmatique des trois monothéismes. Certainement n'est Musulman que celui qui ajoute à cette affirmation celle que « Mohamed est son Prophète ».

L'affirmation monothéiste – et le terme arabe de « *tawhid* » par lequel on la définit est fondamental dans le discours de l'Islam de toutes les époques – est complétée par un ensemble de croyances relatives à l'intervention de ce Dieu unique, concernant la création du monde et celle de l'humanité, qui ne sont pas différentes de celles consignées par la Bible des Juifs, même si cette reprise est « corrigée » par le Coran.

Plus important est la place que l'Islam donne aux Prophètes. Celle-ci est, pour l'essentiel, la même que celle que le Judaïsme leur a accordé : une longue suite d'interventions inspirées par le Dieu Unique, rappelant au peuple (juif en l'occurrence) le caractère absolu du monothéisme, mis en question par les errements du peuple concerné. La Prophétie de Mohamed s'inscrit parfaitement dans cette tradition, quand bien même le Judaïsme lui refuserait cette qualité. De la même manière d'ailleurs le Judaïsme ne voit dans le Christ qu'un imposteur, alors que l'Islam le qualifie de Prophète. Il n'est pas sans importance que Mohamed se proclame le dernier des Prophètes, qui n'aura pas de successeur.

La dimension théologique de l'islam, constitué dans ce moment court de l'histoire, se résume donc à cette affirmation monothéiste absolue et, dans ce sens, l'islam peut être lu comme « un Judaïsme arabe ». Mais un judaïsme qui rompt avec ce dernier sur un point essentiel. Mohamed exprime avec une lucidité indiscutable cette différence : les Prophètes des Juifs ne s'adressaient qu'à leur peuple – le peuple Juif -, l'islam s'adresse à l'humanité entière. Il est probable que les compagnons du Prophète dans l'islam premier de Médine – tous Arabes solidement ancrés dans leur société et largement ignorants du monde qui les entourait – n'aient pas donné à l'époque à cette portée universaliste de l'islam toute sa dimension potentielle. En tout état de cause la conquête rapide, dans les quelques années qui allaient suivre, d'une bonne partie de l'orient Chrétien byzantin et de l'Iran sassanide devait conforter l'islam dans cette vocation universaliste.

2. L'islam qui se construit à Médine ne se réduit pas à sa seule dogmatique religieuse. L'islam organise la société dans cette ville, ou tout au moins participe à cette organisation. Préciser donc ce que l'islam fait, et ce qu'il ne fait pas, (à Médine en l'occurrence) sur ce plan, est d'une importance décisive.

Or le fait est que sur ce plan l'islam n'a guère transformé la société dans laquelle il s'impose. L'islam conserve toutes les relations sociales propres à la société arabe de l'époque ; il ne modifie rien des formes d'organisation du travail, de la propriété, rien de ce qui concerne la prévalence des rapports tribaux et claniques, rien de ce qui concerne la légitimité des pouvoirs établis. A la veille de sa mort le prophète appelle les Croyants à obéir aux pouvoirs politiques. C'est l'équivalent du « Rendez à César.. » La société arabe musulmane de Médine n'est pas différente de la société arabe « polythéiste » de la Mecque. L'islam est certainement vécu comme une révolution religieuse, il n'est pas de la nature d'une révolution sociale, laquelle sans doute n'était pas à l'ordre du jour dans la Péninsule.

Sans doute l'affirmation de la prévalence de la communauté des Croyants a-t-elle été porteuse, à terme, de l'érosion des pratiques de la préférence tribale et clanique. Encore doit-on savoir que cette substitution n'a été effective que là où les conditions l'exigeaient, en particulier là où – dans les territoires conquis – la tribu et le clan avaient été bel et bien dépassés par l'histoire. Dans la Péninsule l'islam jusqu'aujourd'hui n'a pas éradiqué les préférences tribales et claniques.

Ce jugement abrupt devrait-il être nuancé par la prise en considération des réformes que l'islam introduit concernant certains domaines de la vie sociale, en particulier dans ceux qui régissent la famille, les rapports entre les sexes, l'héritage, quelques interdits (l'alcool, l'usure), la codification des peines ?

A peine. Car le « modèle » proposé par l'islam n'impose aucune rupture majeure. Il demeure inscrit tout entier dans la tradition du pouvoir patriarcal et de la soumission des femmes. On pourrait discuter, si on le souhaite, pour savoir si telle ou telle des réformes qu'il introduit « atténue » ou non la pratique patriarcale qu'il ne remet pas en question. Dans l'ensemble l'islam n'a pas produit des « avancées décisives » sur ce plan. Il s'inscrit dans une longue évolution historique qui ne peut pas être lue comme celle d'un « progrès » continu en direction de l'émancipation des femmes, mais au contraire celle de la longue régression que les sociétés de classes des temps anciens aux temps modernes du capitalisme ont représenté dans l'histoire de l'humanité. On devrait en dire tout autant du Christianisme et probablement d'autres grandes étapes dans l'évolution culturelle de l'humanité, illustrées par l'Hindouisme ou le Confucianisme.

Au total donc l'islam ne propose pas « un » modèle d'organisation sociale nouveau ; il s'inscrit (comme le christianisme, l'hindouisme ou le confucianisme) dans la réalité de l'organisation sociale de son époque. L'islam n'a donc, pas plus que le christianisme ou d'autres religions, de « projet social » qui lui soit propre. Révolution religieuse, mais pas révolution sociale.

Cette caractéristique rend compte de la suite de l'histoire. Avec la conquête de la Mecque, l'islam est adopté par l'ensemble de la société arabe de la péninsule telle qu'elle est. Et ce au profit immédiat et complet des classes dirigeantes de cette société, en particulier des chefferies politiques qui avaient été les adversaires du prophète – Abou Soufian, les Omméyades. Le Califat qu'ils établiront sera donc leur Califat, l'affirmation de leur pouvoir social. Les ambiguïtés concernant la nature de ce pouvoir, pendant les quelques années des Califats de Médine (Abou Bakr, Omar, Osman, Ali) seront vite levées par la victoire des Oméyades et la conquête de la Syrie, de l'Égypte, de l'Irak et de l'Iran.

Ali Abdel Razek, dans son livre fracassant *L'Islam et les sources du pouvoir*, paru en 1925, applaudissant l'abolition du Califat, invite les musulmans à se rallier à cette lecture de l'islam religion et non système de pouvoir. Son argument est fondé sur le « Rendez à César.. » qui caractérise pourtant l'islam de Médine, et invite à qualifier le Califat, qui confond les pouvoirs, d'invention ultérieure, ce qu'elle est. Abdel Razek sera condamné comme impie par Al Azhar.

Cette caractéristique – le fait que l'islam est une religion non un projet social - était d'ailleurs la condition de son succès historique. Car la religion en question est capable alors de s'adapter – de se superposer – à des sociétés qui sont différentes de celle dans le cadre de laquelle il est né.

L'islam a accompagné l'évolution - les avancées et les reculs - des sociétés constitutives du « monde musulman », sans qu'il ait constitué par lui-même le moteur de la dynamique de ces évolutions. Dans ce sens l'islam n'est pas lui-même responsable ni des quatre premiers siècles de son histoire (des siècles brillants) ni de la décadence des siècles ultérieurs. Il en a accompagné les mouvements et s'y est adapté.

Cette aventure n'est pas différente de celle du monde chrétien. Ici aussi la révolution religieuse incontestable que représente le christianisme, qu'on la réduise à une affirmation monothéiste de la même nature que celle dont procèdent le judaïsme et l'islam, ou qu'on y voit la cristallisation d'une théologie nouvelle et différente en rupture avec celle du judaïsme (ce qui est mon point de vue), n'est pas une révolution sociale. Son expansion accompagne la transformation des rapports sociaux dans les trois différentes régions qui composent le monde chrétien (l'Occident romain, l'Orient byzantin, l'Europe barbare au-delà du *limes*), mais elle n'en est pas le moteur. Là encore le christianisme n'est responsable ni des premiers siècles sombres de son histoire en Occident (oubliera-t-on les effets destructeurs des invasions barbares ?), ni de la Renaissance amorcée dans les villes italiennes dès le XII^e siècle (oubliera-t-on les effets de la reprise du commerce dont se sont nourries ces villes ?).

Ce jugement ne signifie en aucune manière que le christianisme n'ait pas été simultanément, à l'origine, partie prenante dans les révoltes des opprimés et des exploités en lutte contre les pouvoirs de l'Empire, voire d'une certaine manière une expression de ces révoltes.

Le rapport que la religion, qu'il s'agisse de l'Islam ou du Christianisme, a entretenu avec les sociétés dans lesquelles elle s'est établie, son traitement de la liberté de pensée, la succession de moments de relative tolérance à l'égard de la « philosophie » (en l'occurrence de celle héritée de l'Antiquité grecque et hellénistique) et de moments de répression violente de celle-ci, mériterait à elle seule de longs développements. Georges Tarabishi (*Les chemins de la philosophie dans les pays de la chrétienté et de l'Islam*, en arabe, Dar el Saqi, 1998) a traité la question d'une manière magistrale et fait apparaître la tendance immanente de l'interprétation religieuse à imposer sa dictature unilatérale sur la pensée.

3. Si le Christianisme et l'Islam n'ont été « que » des révolutions religieuses, comment expliquer leur triomphe ? Aurait-il été commandé par une logique interne implacable appelant à la « rationalisation » de la conception du divin ?

J'ai proposé, concernant cette question majeure, une hypothèse d'une autre nature, que je crois en consonance avec la logique du matérialisme historique. J'y ai proposé une lecture de la longue période de l'histoire allant de 500 Avant J.C. (époque de Zoroastre et de Confucius) à 600 Après J.C. (naissance de l'Islam), en passant par l'hellénisme (à partir de 300 Avant J.C.) et la naissance du Christianisme, comme étant celle de la longue révolution tributaire au cours de laquelle les formes anciennes d'organisation sociale, fondées sur la parenté au sein de la petite communauté, sont définitivement dépassées pour laisser la place à une famille d'organisations sociales assises sur la dominance du pouvoir politique d'Etat, et que j'ai qualifiées de formes « tributaires ». La lecture de l'histoire proposée relativise la coupure Antiquité/Moyen Age, produit de l'idéologie eurocentrique ultérieure. La légitimité de la soumission à ces pouvoirs d'Etat nouveaux exigeait pour sa reproduction une adhésion des sociétés concernées à une forme idéologique adéquate. Les « grandes religions » répondaient parfaitement à cette exigence.

Le succès de l'Islam en Arabie s'explique aussi par le fait qu'il répondait parfaitement à un besoin d'unification des tribus de la péninsule, encerclées par des adversaires et conquérants menaçants puissants (Byzance, l'Iran, l'Abyssinie), en substituant un Dieu unique aux divinités locales. Si l'Islam était resté confiné dans la péninsule, il n'aurait été guère que cela : une expression de l'unité du « peuple arabe » analogue à celle que le judaïsme a représenté pour le « peuple juif » (les « douze tribus »). Les circonstances lui ayant permis de sortir de l'Arabie, sa vocation universelle a trouvé le moyen de son épanouissement. Son succès s'inscrit alors dans l'hypothèse générale de la « révolution tributaire ».

4. L'association entre les formes tributaires de l'organisation sociale et la prévalence d'une religion à vocation universelle donnant la légitimité aux pouvoirs politiques nécessaires pour la reproduction de la société, est-elle synonyme de « théocratie », voire de « totalitarisme » ?

Pas du tout, à mon avis.

Commençons par l'Islam de Médine. Le prophète Mohamed y jouit d'un pouvoir considérable certain, comme tous les prophètes, par définition (s'il n'avait pas joui de ce pouvoir il n'aurait pas été prophète !). Un pouvoir « charismatique » pour utiliser un terme du langage politique moderne. Mais un pouvoir qui n'est pas absolu. Car Mohamed accepte la pleine légitimité de tous les pouvoirs qui garantissent la reproduction du système social tel qu'il est.

Poursuivons en nous déplaçant dans l'Islam des Califats et des Etats issus de son démembrement, et comparons les formes de ce pouvoir à celles qui caractérisent l'Empire

byzantin orthodoxe et l'Occident romain catholique émietté. Il y a certes des différences et des particularités spécifiques à chacune des régions et des époques successives de cette histoire pré moderne. Mais il y a des points de convergence majeurs.

D'abord que chez tous l'adhésion à la religion est inséparable de la conceptualisation du pouvoir légitime. Ni un Chrétien quelconque du Moyen Age, ni un Musulman quelconque de la même époque, n'aurait pu penser autrement. Des individus athées – les *Koufars* en arabe – ont toujours existé ici et là, mais ils n'ont jamais été que des exceptions sans influence sociale à leur époque, leur sort étant en général celui de persécutés.

Mais cette adhésion n'est pas synonyme de théocratie. Car les pouvoirs qui gèrent les sociétés en question ne se réduisent jamais à celui des hommes de religion. Ceux-ci existent bien entendu ; l'idéologie tributaire a besoin que la religion ne soit pas abandonnée à la conviction individuelle, mais qu'elle s'exprime à travers des Eglises organisées, qui sont toujours présentes même lorsque le discours religieux prétend le contraire, comme dans l'Islam ou le protestantisme. Les hommes de religion en question (les *ulema* chez les Musulmans) – il n'y a pas de place pour les femmes à l'époque – ont la responsabilité de faire respecter la « religion vraie » c'est-à-dire celle qui est adéquate aux exigences de la reproduction du système social tributaire. Dans ce sens la classe dirigeante – le bloc hégémonique pour utiliser un terme contemporain – intègre toujours un segment d'hommes de religion.

Dans ce sens certains orientalistes disent que la civilisation musulmane est celle du *fiqh* (le terme arabe pour désigner la science théologique et juridique). On pourrait réduire de la même manière la « civilisation chrétienne » à n'être que l'histoire des Eglises, des Papes et des Patriarches. C'est là, évidemment, une vision caricaturale de la réalité.

Car cette réduction des sociétés anciennes – c'est-à-dire pré modernes au sens que nous avons donné plus haut à la modernité - à des « théocraties » - ne contribue pas à la compréhension de ce qu'étaient les sociétés en question dans toute leur complexité. Cette qualification a néanmoins été mise en avant par les modernistes européens (les Lumières), dans leur polémique contre la dictature de la religion (en l'occurrence le Christianisme) caractéristique de l'Ancien Régime, qualifié à ce titre d'obscurantisme.

Pour ma part je propose d'utiliser le terme de théocratie avec plus de circonspection. La théocratie implique, dans ma définition restrictive, l'exercice du monopole du pouvoir politique par les hommes de religion, au nom de la religion. Ce n'était pas le cas des systèmes tributaires chrétiens et musulmans des temps pré modernes. Mais, comme on le verra, c'est le cas du projet de l'Islam politique contemporain.

Le bloc hégémonique des sociétés tributaires est toujours composite. Son noyau central est constitué par les « maîtres du sol » qui, à un stade de développement encore presque exclusivement rural et agricole, maîtrisent le ponction du surplus extrait du travail des paysans (à travers des formes diverses dans leurs modalités juridiques). Y sont associés les hommes de pouvoir – royal et seigneurial, et les hommes de religion. Le bloc peut intégrer, dans certaines circonstances, les segments les plus riches constitués autour du commerce. Réduire cette réalité composite à la qualification de « pouvoir théocratique », quelqu'ait pu être la violence dans l'exercice des pouvoirs religieux, ne me paraît en rien justifié.

Les régimes en question ignorent certes la « démocratie », qui est un concept moderne. En sont-ils pour autant « totalitaires » ? Je rejette à son tour cette qualification. Car le concept de

« totalitarisme » n'est lui-même qu'un faux concept, inventé à l'époque contemporaine pour enfermer l'analyse et la critique sociales dans l'horizon d'un capitalisme dit à la fois « libéral » (et « démocratique ») et « indépassable » (la « fin de l'histoire »). Il s'agit d'enfermer l'alternative dans le choix entre capitalisme libéral ou totalitarisme, et par là même d'interdire la radicalisation de la critique du capitalisme et la définition de l'alternative dans les termes du choix capitalisme ou socialisme. Sans doute la critique des expériences du socialisme réellement existant – non démocratique – s'impose-t-elle si l'on veut progresser dans la critique du capitalisme et la définition des pratiques nécessaires pour construire l'alternative socialiste. Mais cette critique ne peut pas faire un usage utile du concept stérile ou totalitarisme, elle se situe sur d'autres terrains que les propagandistes du libéralisme ignorent par principe. De la même manière le faux concept de totalitarisme n'aide en rien à la compréhension des sociétés tributaires anciennes.

5. L'Europe a bel et bien rompu avec les formes du pouvoir tributaire qui la caractérisaient comme elles caractérisaient les pouvoirs tributaires du monde musulman, de la Chine, de l'Inde. Cette rupture a une histoire, datée et marquée par des étapes majeures : la Renaissance, les Lumières, la Révolution française. Cette rupture -et non évolution- s'exprime dans l'affirmation que l'être humain – individuellement et collectivement – fait son histoire, laquelle permet la conceptualisation de la démocratie. A son tour cette affirmation à travers laquelle se définit la « modernité » implique la séparation entre Religion et pouvoir, en d'autres termes la laïcité.

Pourquoi et comment l'Europe a opéré cette rupture. J'ai proposé à ce sujet des hypothèses qui s'inscrivent en contrepoint des thèses idéalistes (à la Weber) qui placent la réforme religieuse (le Protestantisme) à l'origine de la transformation et de la rupture – une transformation parfois conçue comme étant devenue possible du fait de la « spécificité » du Christianisme. J'avance au contraire l'idée que ce sont les progrès dans l'amorce de nouveaux rapports de production – ceux du capitalisme naissant – qui imposent la révision des concepts religieux. Et, dans ce cadre, on peut situer alors la diversité dans la portée des mouvements religieux de l'époque, partagés entre des courants qui répondent aux exigences du capitalisme nouveau (dans le protestantisme et de manière similaire dans les révisions du catholicisme romain) et des courants à travers lesquels s'expriment les victimes du capitalisme naissant (dont les réponses sont plus souvent nostalgiques du passé que révolutionnaires).

Le moment au cours duquel l'Europe amorce la rupture avec son passé porte un nom : la Renaissance. Il ne s'agissait pas d'une re-naissance, mais d'une naissance tout court. La qualification de Renaissance que les Européens eux mêmes ont donné à ce moment de leur histoire est donc trompeuse. Elle est le produit d'une construction idéologique selon laquelle l'Antiquité gréco-romaine aurait connu le principe de modernité, enseveli pendant le « Moyen Age » (entre la modernité antique et la nouvelle modernité) par l'obscurantisme religieux. Perception mythique de l'Antiquité qui fonde à son tour l'eurocentrisme, par lequel l'Europe prétend hériter de son passé, « retourner à ses sources » (d'où Re-naissance), alors qu'en fait elle opère une rupture avec sa propre histoire. La Renaissance européenne était le produit d'une dynamique sociale interne, la solution apportée aux contradictions propres à l'Europe de l'époque par l'invention du capitalisme.

Sans doute, aujourd'hui, la mode aidant, ce concept de rupture que les Lumières ont constituée est-il remis en question. L' « Europe chrétienne » chère aux réactionnaires lucides de l'Union Européenne (et à quelques arriérés qui le sont moins), c'est l'Europe pré moderne, en deçà et non au-delà des Lumières. Ceux qui l'invoquent démontrent par là même que le

capitalisme est bel et bien entré dans l'ère de la sénilité.

Pourquoi le monde musulman n'a-t-il pas opéré cette rupture, jusqu'à ce jour tout au moins? Là encore la vision eurocentrique dominante est tentée d'y voir la conséquence de « spécificités de l'Islam » (un discours d'ailleurs repris par l'Islam politique contemporain, que je qualifie de ce fait « d'eurocentrisme inversé »). Les analyses que j'ai proposées dans ce domaine s'écartent radicalement de ces modes de pensée. Inversant les termes de la causalité je place la déformation du capitalisme périphérique à travers laquelle s'exprime l'expansion mondialisée du capitalisme à l'origine de l'impasse de la « révolution idéologique ».

Ce que les Arabes ont appelé, par imitation, leur Renaissance - la Nahda du XIX^e siècle - ne l'était pas. Elle était la réaction à un choc externe. L'Europe que la modernité avait rendu puissante et conquérante exerçait sur le monde arabe un effet ambigu, à la fois d'attraction (admiration) et de répulsion (par l'arrogance de sa conquête). La Re-naissance arabe prend son qualificatif au pied de la lettre. Elle pense que si, comme les Européens l'auraient fait (c'est ce qu'ils disent eux mêmes), les Arabes « retournaient » à leurs sources, un moment avilies, ils retrouvaient leur grandeur. La Nahda ne sait pas en quoi consiste la modernité qui fait la puissance de l'Europe.

Ce n'est pas ici le lieu de revenir sur les différents aspects et moments du déploiement de la Nahda. Je me contenterai de dire brièvement que la Nahda n'opère pas les ruptures nécessaires avec la tradition qui définissent la modernité.

Dans la construction de leur « renaissance » les Européens ont situé leur origine, fut-elle mythologique, avant le Christianisme, dans la Grèce antique. Cette invention les aidera à relativiser la dimension religieuse de leur « spécificité ». Par contre les Arabes, dans leur construction par analogie, situeront leur origine dans l'Islam. Il leur faut alors gommer de leur héritage l'apport des civilisations de l'Orient ancien, traité de « *jahiliya* », c'est à dire de temps impie.

On comprend alors pourquoi la Nahda ne saisit pas ce que signifie la laïcité, c'est à dire la séparation entre la religion et la politique, condition pour que la politique devienne le domaine de l'innovation libre, donc de la démocratie au sens moderne. La Nahda croit pouvoir lui substituer une relecture de la religion purgée de ses dérives obscurantistes. Et jusqu'à ce jour les sociétés arabes sont mal équipées pour comprendre que la laïcité n'est pas une « spécificité » occidentale, mais une exigence de la modernité. La Nahda ne comprend pas ce que signifie la démocratie, entendue justement comme le droit de rompre avec la tradition. Elle reste donc prisonnière des concepts de l'Etat autocratique; elle appelle de ses vœux un despote « juste » (*al moustabid al adel*) - pas même « éclairé ». Et la nuance est significative. La Nahda ne comprend pas que la modernité produit également l'aspiration des femmes à leur libération, exerçant par là même leur droit d'innover, de rompre avec la tradition. La Nahda réduit en définitive la modernité à l'apparence immédiate de ce qu'elle produit: le progrès technique. Cette présentation volontairement sur simplifiée ne signifie pas que son auteur ignore les contradictions qui se sont exprimées dans la Nahda, ni que certains penseurs d'avant garde aient eu conscience des défis réels de la modernité, comme Kassem Amin en ce qui concerne l'importance de la libération des femmes, Ali Abdel Razek de celle de la laïcité, Kawakibi du défi démocratique. Mais aucune de ces percées n'a été suivi d'effets; au contraire la société arabe a réagi en renonçant à poursuivre dans les voies indiquées. La Nahda ne prend pas de distances à l'égard de la religion mais au contraire s'enferme dans le discours religieux, à partir d'Al Afghani lui-même. La dégradation progressive de ce discours, ralliant

par étapes – marquées par les personnalités de Mohamad Abdou puis de Rachid Reda (père de l'idéologie première des Frères Musulmans)- l'islam conventionnel vécu, pour finir par céder la place aux élucubrations du pakistanais Mawdudi, inventeur (après les orientalistes au service de Sa Majesté) de l'islam politique, est connue.

La Nahda n'est donc pas le moment de la naissance de la modernité en terre arabe, elle est celui de son avortement.

6. Parce que les sociétés arabes ne sont pas encore entrées dans la modernité, bien qu'elles en subissent de plein fouet le défi quotidien, les peuples arabes acceptent encore largement les principes du pouvoir autocratique. Celui-ci tient sa légitimité ou la perd sur d'autres terrains que sa non reconnaissance du principe de la démocratie. S'il est capable de résister à l'agression impérialiste - ou d'en donner l'impression -, s'il est capable d'offrir une amélioration visible des conditions matérielles de vie de beaucoup sinon de tous, le pouvoir autocratique - devenu despotique éclairé - bénéficie d'une popularité qui lui est garantie. C'est aussi parce que les sociétés arabes ne sont pas entrées dans la modernité que le refus rhétorique brutal de celle-ci, affiché comme thème idéologique exclusif placé au centre du projet islamiste, peut trouver un écho favorable puissant.

Incapables de faire face aux dégradations produites par l'intégration des pays arabes et musulmans dans le système capitaliste mondial en qualité de périphéries dominées, les pouvoirs autocratiques du passé récent et du présent ont progressivement perdu leur légitimité. Emergence de l'islam politique, confusion des conflits politiques, mais aussi renaissance des luttes sociales en sont les témoignages.

La dérive du monde musulman contemporain en direction d'un projet d'islam politique proposé en alternative refusant les termes du choix entre capitalisme et socialisme - tous deux qualifiés d'options strictement « occidentales » et partant étrangères à la culture des peuples concernés - et leur substituant la proclamation que « l'islam est la solution », ne doit pas être traitée avec légèreté. Les réponses données au défi du type « s'allier à l'islam politique » contre les régimes autocratiques, ou l'inverse, commandées par des considérations de stricte tactique politique à court terme ne prennent pas la mesure véritable du danger, qui est gigantesque.

Dans les sociétés arabes pré modernes le pouvoir –autocratique bien entendu- tenait sa légitimité de la tradition. Une tradition qui peut être celle d'une monarchie nationale et religieuse, comme au Maroc, ou d'une monarchie tribale, comme en Arabie. L'autre forme de tradition, celle de l'Empire ottoman, dominant de l'Algérie à l'Irak, sur la majeure partie du monde arabe, est celle que je qualifie de « pouvoir des mamelouks ».

De quoi s'agit-il? D'un système complexe associant le pouvoir personnalisé d'hommes de guerre (plus ou moins hiérarchisé et centralisé ou au contraire éparpillé), d'hommes du commerce et d'hommes de religion. Je dis bien hommes, les femmes étant exclues d'évidence de tout exercice de responsabilités quelconques. Les trois dimensions de cette organisation ne sont pas simplement juxtaposées; elles sont véritablement fusionnées dans une seule réalité du pouvoir.

Les mamelouks sont des hommes de guerre qui tirent leur légitimité d'une certaine conception de l'islam qui place l'accent sur le contraste *Dar El Salam* (monde musulman - monde soumis aux règles d'une gestion pacifique) / *Dar El Harb* (monde extra musulman, lieu de poursuite

de la *Jihad*, « guerre sainte »). Ce n'est pas un hasard si ce concept militaire de la gestion politique ait été forgé par les conquérants turcs seldjoukides puis ottomans, s'auto qualifiant de "*Ghazi*", c'est à dire de conquérants et de colonisateurs qu'ils furent de l'Anatolie byzantine. Ce n'est pas un hasard si le système des mamelouks ait été construit à partir de l'époque de Salah El Dine, libérateur des terres occupées jusqu'alors par les Croisés. Salah El Dine est toujours évoqué avec admiration respectueuse par les pouvoirs populistes et nationalistes contemporains, sans que les ravages du système à l'origine duquel il se situe ne soient jamais considérés, même effleurés. A la sortie des Croisades le monde arabe (devenu turco-arabe) entre dans un processus de féodalisation militaire et de repli sur lui même, qui a été une régression mettant un terme à la civilisation brillante des premiers siècles du califat, alors même que l'Europe amorce sa sortie du féodalisme, s'apprêtant à faire le saut dans l'invention de la modernité et à partir à la conquête du monde.

En contrepartie de cette fonction de protecteurs de l'Islam, les mamelouks laissent aux hommes de religion le monopole de l'interprétation des dogmes, de la justice exercée en son nom, de la police morale de la société. Réduite à sa dimension sociale purement conventionnelle - le respect des rites important seul - la religion est parfaitement instrumentalisée par le pouvoir autocratique des hommes de guerre.

La vie économique est alors soumise aux humeurs du pouvoir militaro-politique. La paysannerie est, chaque fois que cela est possible, soumise directement aux ponctions de cette classe dirigeante et la propriété privée (dont le principe est incontestablement sacralisé par les textes fondateurs de l'Islam) précarisée. Les profits du commerce ne le sont pas moins.

La classe dirigeante mamelouk aspire naturellement à l'émiettement de son pouvoir autocratique. Formellement soumis au Sultan-Khalife, les mamelouks bénéficient de la distance - alors lointaine - qui les sépare de la capitale (Istanbul) pour exercer à titre personnel tout le pouvoir réel dans le rayon du terroir qui leur échoit. Là où la tradition de centralisation étatique est millénaire, comme en Egypte, les tentatives se succèdent de discipliner l'ensemble du corps militaire. Ce n'est pas un hasard si Mohamed Ali établi son pouvoir centralisé en massacrant les mamelouks, mais pour reconstituer une aristocratie militaro-foncière désormais entièrement soumise à son pouvoir personnel. Les beys de Tunis tenteront d'en faire autant, à plus modeste échelle. Les deys d'Alger n'y parviendront jamais. Le sultan ottoman le fera à son tour, intégrant de cette manière ses provinces turques, kurdes et arméniennes d'Anatolie et ses provinces arabes de la Syrie historique et de l'Irak dans un pouvoir « modernisé » de la sorte.

Sans doute le modèle type autocratique mamelouk a-t-il dû faire avec les réalités nombreuses et diverses qui en ont toujours défini les limites réelles. Communautés paysannes réfugiées dans leurs montagnes fortifiées (Kabyles, Maronites, Druses, Alaouites...), confréries soufis un peu partout, tribus, contraignaient les pouvoirs dominants aux compromis et à la tolérance des insoumis. Le contraste au Maroc entre le Maghzen et le Bled Siba est d'une nature analogue.

Modernisation tout court ? ou modernisation de l'autocratie seulement? Despotisme éclairé? ou despotisme tout court? Les fluctuations et les variantes se situent dans cet éventail.

La permanence des courants politiques se revendiquant de l'Islam puis l'émergence de l'Islam politique contemporain, se situent dans le cadre de cette évolution sans cesse interrompue, incapable de dépasser d'une manière définitive le modèle mamelouk.

L'erreur fatale est de croire que l'émergence de mouvements politiques mobilisateurs de larges masses se revendiquant de l'Islam est le produit inévitable de l'irruption sur la scène de peuples culturellement et politiquement arriérés incapables de comprendre un autre langage que celui de leur obscurantisme quasi atavique. Erreur d'un discours fondé sur le préjugé que seul l'Occident pouvait inventer la modernité, tandis que les peuples musulmans seraient enfermés dans une « tradition » immuable qui les rend incapables de comprendre la portée du changement nécessaire.

L'émergence des mouvements qui se réclament de l'Islam est en fait l'expression d'une révolte violente contre les effets destructeurs du capitalisme réellement existant, contre la modernité inachevée, tronquée et trompeuse qui l'accompagne. C'est l'expression d'une révolte parfaitement légitime contre un système qui n'a rien à offrir aux peuples en question.

Le discours de l'Islam proposé en alternative à la modernité capitaliste (à laquelle est assimilée sans nuance celle des socialismes historiques) est de nature politique et nullement théologique. Les qualificatifs d'intégriste et de fondamentaliste dont on l'affuble souvent ne correspondent en rien à ce discours qui d'ailleurs n'y fait guère allusion, sauf chez certains intellectuels musulmans contemporains qui s'adressent dans ces termes plus à l'opinion occidentale qu'à la leur.

Les hérauts de la "renaissance islamique" en question ne s'intéressent pas à la théologie et ne font jamais référence aux grands textes qui la concernent. Sur ce plan ce qu'ils entendent par Islam paraît n'être qu'une version conventionnelle et sociale de la religion, réduite au respect formel et intégral de la pratique rituelle. L'Islam en question définirait une "communauté" à laquelle on appartient par héritage, comme l'ethnicité, et non une conviction personnelle intime et forte. Il s'agit seulement d'affirmer une "identité collective", rien de plus. De là l'importance donnée aux signes extérieurs, habillement et autres. C'est la raison pour laquelle l'expression d'Islam politique, par laquelle l'ensemble de ces mouvements sont qualifiés dans les pays arabes est certainement plus exacte.

Pourtant le mode de gestion et de reproduction sociale "mamelouk" avait été remis en cause à partir de Mohamed Ali pour ce qui concerne l'Egypte, plus tard ailleurs en relation avec la pénétration du capitalisme impérialiste dominant. La transformation lente ou accélérée selon les moments, progressait en direction d'une laïcisation, c'est à dire d'une séparation entre la Religion (sans remettre en question le statut des hommes de religion) et le Pouvoir. Laïcisation rampante, s'affirmant plus dans la vie quotidienne et les comportements qu'à travers des discours de principe. Laïcisation associée à des embryons de pratique démocratique - tolérant la liberté de pensée - même si les formes du pouvoir n'adoptaient pas les valeurs de la démocratie moderne. Laïcisation donc davantage associée à des attitudes de "despotisme éclairé" du pouvoir qu'au ralliement à la démocratie. Du Khédivé Ismail en Egypte à Ataturk en Turquie, au Shah d'Iran et même au régime dit communiste en Afghanistan, les exemples de cette évolution lente mais qui paraissait à l'époque irréversible ne manquent pas. Des percées démocratiques se dessinaient ici et là, qui ont culminé avec la révolution de 1919 en Egypte par exemple.

Or nous voilà aujourd'hui, apparemment, revenus à un modèle mamelouk presque parfait. Le pouvoir suprême est assumé par l'armée, avec ou sans déguisement « para démocratique ». Les hommes de religion sont rétablis dans les pouvoirs de gestion idéologique de la société qu'ils avaient graduellement perdus. Les régimes en question procèdent systématiquement à la

"ré islamisation de l'Etat et de la société", abrogent les avancées laïques jusqu'aux plus modestes, placent la religion à la direction de l'enseignement, de la justice et des médias. Le troisième élément, hier représenté par les commerçants, est aujourd'hui constitué par une bourgeoisie d'affaires comprador, associé subalterne de la domination du capitalisme mondialisé.

Comment expliquer cette incroyable régression? Certains sont tentés de le faire en invoquant les spécificités de l'Islam qui ne permettrait rien d'autre de possible. Mon explication est d'une toute autre nature.

A l'origine de l'échec il y a l'avortement de la Nahda à laquelle j'ai fait référence plus haut. Mais il faut compléter cette première analyse fondamentale par un examen critique des régimes du populisme national qui ont dominé la scène de l'après seconde guerre mondiale.

Le statut de périphérie dans le système capitaliste mondial s'est traduit par l'impotence de la bourgeoisie nationale, incapable de conduire une révolution démocratique bourgeoise, puis abandonnant, par crainte de l'émergence des revendications populaires, la cause de la modernité démocratique. Simultanément ce statut – et l'exercice de l'autocratie qui l'accompagnait- constituaient un handicap supplémentaire à l'organisation des classes ouvrières et paysannes. Un handicap qui a pourtant été surmonté en Chine par exemple (dont l'expérience ne fait pas l'objet de notre propos ici) mais qui, d'évidence, ne l'a pas été dans le monde arabe et dans quelques autres régions du monde

Cette double impotence des classes modernes fondamentales à régler par leurs luttes et/ou leurs compromis la question du pouvoir a ouvert la voie aux coups d'état et au nationalisme populaire, lequel a rapidement épuisé son potentiel de transformation de la société dans le sens exigé par l'affirmation de son indépendance vis à vis du système mondial dominant. J'ai placé ici l'accent sur la négation de la démocratie et de l'autonomie des classes populaires, l'anti communisme (en dépit de l'alliance soviétique), l'amorce de réislamisation de l'Etat et de la société. Le nassérisme supprime par la violence les deux pôles autour desquels s'organisait la vie politique en Egypte : le pôle libéral bourgeois, au mieux modérément démocratique, et le pôle populaire communiste. La dépolitisation que cette double suppression représentait a créé un vide que l'Islam politique a rempli, préparé par l'amorce d'islamisation de l'Etat et de la société entreprise par le nassérisme lui-même, pour faire barrage au communisme.

L'émergence de l'Islam politique contemporain s'inscrit dans le cadre de la résurgence du modèle mamelouk. L'Islam politique ne remet pas en question le bloc hégémonique constitué par les militaires, les religieux et les compradores. Il en revendique seulement le leadership dans la perspective de la mise en place d'un pouvoir cette fois véritablement théocratique. Les vicissitudes des rapports tumultueux entre l'Islam politique soudanais (dirigé par Hassan Tourabi) et l'armée (elle même "islamisée" et représentée par Omar Al Bachir), illustrent ce conflit pour le "pouvoir suprême" que revendiquent les deux partenaires.

Le même conflit oppose en Egypte – dans des formes feutrées – les Frères Musulmans et le « Régime ». Dans ce conflit le leadership religieux n'avance qu'une seule revendication dont il prétend être le seul à pouvoir garantir la mise en œuvre rigoureuse et totale : l'application de la « charia ». Encore faudra-t-il rappeler ici que les régimes militaires en place sont déjà largement engagés dans cette voie, même s'ils ne sont pas allés « jusqu'à son terme » notamment pour ce qui concerne le système des pénalités, craignant que l'application de celles-ci (moyenâgeuses) ne répugne l'opinion nationale et internationale, ou pour ce qui

concerne le statut discriminatoire des nationaux non musulmans. Comme il faudrait rappeler que la charia ne constitue en rien un obstacle pour la pratique des rapports marchands et le respect du statut de la propriété privée, nécessaires pour le fonctionnement du capitalisme. Comme il faudrait rappeler que la charia ne propose aucune mode d'organisation des pouvoirs et de l'administration publique à la hauteur des exigences du monde moderne. Dans ce domaine la charia ignore la démocratie et n'a jamais remis en question les formes autocratiques du pouvoir.

7. L'Islam politique moderne avait été inventé par les orientalistes au service du pouvoir britannique en Inde, avant d'être repris tel quel par le pakistanais Mawdudi. Il s'agissait de « prouver » que les Musulmans croyants ne sont pas autorisés à vivre dans un Etat qui ne serait pas lui-même islamique - anticipant sur la partition de l'Inde- parce que l'Islam ignorerait la possibilité d'une séparation entre l'Etat et la religion. Les orientalistes en question ont omis d'observer que les Anglais du XIIIe siècle n'auraient pas d'avantage conçu leur survivance hors de la Chrétienté !

Abul Ala Al Mawdudi reprend donc le thème selon lequel le pouvoir émane de Dieu et de lui seul, refusant le concept de citoyens ayant le droit de légiférer, l'Etat n'ayant que la charge d'appliquer la loi définie une fois pour toute (la « charia »). Joseph de Maistre avait déjà écrit des choses analogues accusant la Révolution du crime d'avoir inventé la démocratie moderne et l'émancipation de l'individu.

Récusant le concept de la modernité émancipatoire, l'Islam politique refuse le principe même de la démocratie – le droit pour la société de construire son avenir par la liberté qu'elle se donne de légiférer. Le principe de la *Shura* que l'Islam politique prétend être la forme islamique de la démocratie ne l'est pas, étant prisonnier de l'interdit de l'innovation (*ibda*). La *Shura* n'est que l'une des multiples formes de la consultation qu'on trouve dans toutes les sociétés pré modernes, pré démocratiques. Bien sûr l'interprétation incontournable des principes, que la vie impose, a parfois été le véhicule de transformations réelles, imposées par des exigences nouvelles. Mais il reste que par son principe même – le refus du droit à la rupture avec le passé - celle-ci enferme dans l'impasse le combat moderne pour le changement social et la démocratie. Le parallèle prétendu entre les partis islamiques – radicaux ou modérés puisque tous adhèrent à ces mêmes principes « anti modernistes » au nom de la prétendue spécificité de l'Islam – et les partis démocrates chrétiens de l'Europe moderne n'a donc rigoureusement aucune validité, bien que les médias et la diplomatie des Etats-Unis y fassent sans cesse allusion pour légitimer leur soutien à des régimes éventuellement « islamistes ». La démocratie chrétienne s'inscrit dans la modernité, dont elle accepte le concept fondamental de démocratie créatrice comme l'essentiel de celui de laïcité. L'Islam politique refuse la modernité. Il le proclame, sans être à même d'en comprendre le sens.

L'Islam proposé ne mérite donc certainement pas d'être qualifié de « moderne » ; et les arguments appelés au secours sur ce terrain par les amis du « dialogue » sont d'une platitude extrême, allant de l'usage des cassettes par ses propagandistes à l'observation que ceux-ci se recrutent dans des couches « éduquées » - ingénieurs par exemple ! Le discours de ces mouvements ne connaît d'ailleurs guère que l'Islam wahabite qui rejette tout ce que l'interaction entre l'Islam historique et la philosophie grecque avait produit en son temps, comme il se contente de ressasser les écrits plats du plus réactionnaire des théologiens du Moyen Age – Ibn Taymiya. Bien que certains de ses hérauts qualifient cette interprétation de « retour aux sources » (voire à l'Islam du temps du Prophète), il ne s'agit en réalité que d'un

retour aux conceptions en vigueur il y a deux cents ans, ceux d'une société arrêtée dans son développement depuis plusieurs siècles.

L'Islam politique contemporain n'est pas le produit d'une réaction aux abus prétendus de la laïcité, comme on le dit malheureusement trop souvent.

Car aucune société musulmane des temps modernes – sauf dans la défunte Union Soviétique – n'a jamais été véritablement laïque, encore moins frappée par les audaces d'un pouvoir « athée » agressif quelconque. L'Etat semi moderne de la Turquie kémaliste, de l'Egypte nassérienne, de la Syrie et de l'Irak baathistes, s'était contenté de domestiquer les hommes de religion (comme cela s'était souvent produit auparavant) pour leur imposer un discours destiné exclusivement à légitimer ses options politiques. L'amorce d'une idée laïque n'existait que dans certains milieux intellectuels critiques. Elle n'avait pas beaucoup de prise sur l'Etat ; et celui-ci, emporté par son projet nationaliste a parfois reculé sur ce plan, comme en témoigne l'évolution inquiétante inaugurée du temps même de Nasser, opérant une rupture avec la politique que le Wafd avait adoptée depuis 1919. L'explication de cette dérive est peut être évidente : refusant la démocratie les régimes leur substituaient « l'homogénéité de la communauté », dont on voit le danger grandir jusque dans la démocratie en régression dans l'occident contemporain lui-même.

L'Islam politique propose de parachever une évolution déjà largement entamée dans les pays concernés, visant à rétablir un ordre théocratique conservateur sans fard associé à un pouvoir politique de type « Mamelouk ». La référence à cette caste militaire dirigeante jusqu'à il y a deux siècles, se plaçant au-dessus de toute loi (en feignant de ne connaître sur ce plan que la « charia »), accaparant les bénéfices de la vie économique et acceptant – au nom du « réalisme » - de s'intégrer en position subalterne dans la mondialisation capitaliste de l'époque, vient d'emblée à l'esprit de quiconque observe tant les régimes post nationalistes dégradés de la région que les nouveaux régimes prétendus islamiques, leurs frères jumeaux.

Il n'y a, de ce point de vue fondamental, guère de différence entre les courants dits « radicaux » de l'Islam politique et ceux qui voudraient se donner un visage « modéré ». Le projet des uns et des autres est identique.

Les programmes de tous les mouvements qui se réclament de l'Islam politique, du Maroc au Pakistan, qu'ils soient classés « modérés » (comme les Frères Musulmans) ou « extrémistes » , voire « terroristes », sont tous rigoureusement identiques. Leurs propres textes, publiés, et qu'il faut lire avant d'en parler, l'attestent.

Ils se donnent tous pour objectif la mise en place d'une théocratie au sens plein du terme. Ils récuse tous la démocratie , Allah seul étant autorisé à légiférer, pas les êtres humains dont le gouvernement n'a d'autres fonctions que celle de leur appliquer la loi divine (la charia), supposée donner la réponse à tous les problèmes dans tous les domaines (ce que la charia n'est pas). Qui donc interprétera cette loi divine qui établit le « règne » de Dieu (hakimiya lillah) ? Seuls les hommes de religion sont équipés pour le faire (wilaya al faqih), et c'est donc à eux seuls que doit revenir l'exercice de la totalité des pouvoirs, confondus. On a du mal à imaginer une société sans quelque forme de régulation juridique des pratiques que la vie impose. Si, comme l'Islam politique le propose, on récuse le législateur élu pour le faire, ce pouvoir ne peut être exercé que par des « juges » qui, par les pratiques du raisonnement par analogie, peuvent étendre la charia à des domaines nouveaux. Gouvernement des seuls

« juges » comme le pratique en Somalie celui des « tribunaux islamiques », la forme véritablement suprême de l'islam politique.

Simultanément tous ces programmes interdisent à l'Etat d'intervenir dans la vie économique, qui doit être intégralement soumise aux seules règles des rapports marchands, licites dans la charia. Le programme laisse donc intact le pouvoir réel des classes possédantes, interdit de s'attaquer à la propriété, qui est sacrée, aux fortunes, quelque importantes et inégalement réparties soient-elles. Les pratiques du capitalisme sont toutes considérées comme licites, à l'exception du prêt à intérêt (un interdit que les banques islamiques ont contourné sans difficulté). Par contre le socialisme, même réformiste modéré, est toujours impie. Le président Bush n'aurait pas dit mieux.

Le rapprochement qu'on peut faire entre l'islam politique et le fascisme n'est pas forcé. Car il s'agit de faire accepter aux classes défavorisées leur exploitation et leur oppression.

Unis dans leur objectif final, les partis religieux en question, ne diffèrent que sur la question de la tactique pour y parvenir. Les « modérés » comme les Frères Musulmans préconisent l'infiltration des appareils d'Etat en place. Ils n'ont pas tort. Car un programme comme le leur, qui ne conçoit pas d'autre forme du pouvoir que violemment autocratique, ne gêne en rien les dictatures en place, d'autant que les armées sur lesquelles elles s'appuient sont déjà fortement islamisées. Il ne gêne pas davantage les bourgeoisies compradore, elles mêmes ralliées à l'islamisme et antidémocratiques ! En fait ce sont les régimes en place qui préparent la dictature théocratique. Car si les islamistes sont parvenus à contrôler la société civile, c'est grâce à la complicité active des gouvernements. Simultanément l'Etat autocratique intervient avec la dernière violence contre les mouvements sociaux populaires (les grèves par exemple), interdit aux forces progressistes toute forme d'action (qualifiée immédiatement d'« agitation communiste »), interdit l'organisation indépendante de syndicats et de coopératives paysannes.

Accepter, dans ces conditions, la « venue au pouvoir » des islamistes dits « modérés » par la voie électorale, comme le suggèrent certains démocrates occidentaux, c'est tomber dans le piège. La seule revendication démocratique qu'il faut défendre, c'est d'exiger la reconnaissance des droits des classes populaires et des forces progressistes à l'organisation et à l'action. Elles seules peuvent faire barrage au fascisme islamique.

8. La conclusion s'impose : le projet de l'islam politique contemporain est vide ; il n'a pas la dimension sociale nécessaire pour donner leur légitimité aux transformations nécessaires en réponse aux défis du capitalisme contemporain et aux ravages qu'il exerce dans ses périphéries, auxquelles appartient le monde arabe et musulman. C'est un projet conservateur, tout à fait acceptable par l'ordre mondial du capitalisme.

Cette conclusion était tout à fait prévisible pour qui sait lire l'histoire de l'islam et notamment du moment de sa constitution première à Médine. L'islam politique contemporain invite les peuples au retour aux sources et invoque à cet égard le modèle d'origine médinois. On comprend qu'un appel émotif de ce genre puisse trouver un écho puissant chez les croyants. Mais cela ne doit pas nous faire oublier qu'à Médine le Prophète ne remet pas en question l'organisation sociale et politique de l'Arabie de l'époque. De la même manière un pouvoir fondé sur l'islam politique contemporain ne remettrait en question ni les rapports capitalistes en général, ni leurs formes spécifiques particulières aux pays de la périphérie du capitalisme mondialisé d'aujourd'hui. Les idéologues de l'islam politique le disent d'ailleurs, d'une

manière naïve en apparence lorsqu'ils refusent de discuter du « capitalisme » (là n'est pas la question disent-ils) pour situer le débat sur le terrain de l'islamisation de la société.

Ce projet de théocratie, c'est-à-dire de dictature politique des hommes de religion n'exclut pas, mais intègre, les autres composantes du bloc hégémonique réactionnaire : l'armée, elle-même d'ailleurs largement islamisée, la bourgeoisie compradore anti démocratique et ralliée au pouvoir autocratique, que celui-ci soit exercé par l'armée ou par les hommes de religion.

Les modèles de l'articulation de l'Islam politique aux autocraties civiles ou militaires et aux bourgeoisies compradore qui dominent dans la vie économique locale sont certes divers ; mais toujours identiques pour l'essentiel. L'Arabie séoudite et le Pakistan sont les terres d'origine de l'émergence de ces modèles, et c'est le modèle pakistanais qui a été par la suite adopté par tous, lui empruntant jusqu'à la caricature ses moindres détails, comme l'accoutrement vestimentaire, qui n'est pas arabe.

En Arabie Séoudite l'association (fusion) de la classe dominante tribale rassemblée autour du Roi et des hommes de religion n'a guère évolué depuis l'islamisation de la Péninsule. Le wahabisme a renforcé le côté archaïque de la formulation théocratique, mais sans pour autant remettre en question la monarchie et le tribalisme. L'intégration ultérieure du royaume dans le monde moderne – par le pétrole – n'y a lui-même rien changé. Sans doute, dit-on, l'urbanisation des décennies récentes a vu se constituer une nouvelle classe moyenne, laquelle donne parfois des signes de mécontentement. Je suis tenté de penser que par les bénéfices que cette classe tire des formes de l'insertion du pays dans l'ordre économique mondial celle-ci ne constitue guère qu'un fragment du bloc compradorisé.

Au Pakistan l'impérialisme britannique était parvenu à mettre en place, dès l'origine, un régime associant l'autocratie militaire, le pouvoir religieux et le monde compradorisé des affaires. Rien n'a changé depuis. Mawdudi, en reprenant les thèses de l'orientalisme impérial, a rendu un immense service, au-delà de la rupture de l'unité indienne, qui était l'objectif premier. Le Pakistan a été, avec l'Arabie séoudite, à l'origine de la *Conférence islamique*, créée en 1957 pour faire obstacle à l'esprit de Bandung et casser l'unité des peuples d'Asie et d'Afrique en singularisant les Musulmans. La *Conférence* existe toujours, mais qui se souvient de ses origines ! En Egypte, Sayed Qotb, l'idéologue à l'époque des Frères Musulmans, introduit les élucubrations de Mawdudi et en adopte intégralement les thèses, qu'il juge constituer la forme parfaite et définitive de la formulation du projet théocratique. Ce même modèle va être adopté progressivement du Maroc à l'Indonésie. Qui dit mieux ! Un projet qui invite les peuples concernés « à sortir de l'histoire », comme l'écrit Fawzy Mansour, et qui donne crédibilité au discours de l'orientaliste réactionnaire et islamophobe Bernard Lewis, selon lequel les Croyants étaient inéluctablement condamnés à se rallier à la formule, parce qu'elle constitue « l'Islam vrai » !

La République islamique en Iran donne l'apparence d'un régime ouvertement théocratique, par le pouvoir suprême accordé à l'institution religieuse chiite, organisée en quasi Eglise. Mais ici aussi, en dépit des conditions historiques concrètes qui ont présidé à la prise du pouvoir par les Ayatollahs (et qui pouvaient fonder quelques espoirs ou inspirer quelques illusions, comme on voudra – ce n'est pas l'objet de notre propos ici), la République islamique n'a pas remis en question la domination des rapports capitalistes fondamentaux. La prolifération d'entreprises marchandes gérées par des groupements associant hommes de religion et selon les circonstances « bazaris » (bourgeoisie commerçante) ou « technocrates », outre qu'elle n'enregistre guère de succès en termes d'efficacité, ne remet pas en question la

forme capitaliste périphérique du mode de production et d'insertion dans l'ordre mondial.

Le cas de l'Iran n'échappe donc pas à la règle générale, en dépit des confusions qui ont été à l'origine de son succès, dues à la concomitance entre l'essor du mouvement islamiste et la lutte conduite contre la dictature du Shah socialement rétrograde et politiquement proaméricaine. Dans un premier temps les extravagances du pouvoir théocratique étaient compensées par sa rhétorique anti-impérialiste, dont il tirait sa légitimité, ce qui lui donnait un écho de popularité puissant au-delà des frontières de l'Iran. Cela faisait oublier que les mêmes Mollahs s'étaient rangés aux côtés du Shah et de la CIA pour renverser Mossadegh ! Mais rapidement le régime devait démontrer qu'il était incapable de relever le défi d'un développement économique et social novateur. La « dictature des turbans » (les hommes de religion) qui avait pris la relève de celle des « casquettes » (des militaires et des technocrates), comme on le dit en Iran, se solde par une fantastique dégradation des appareils économiques du pays. L'Iran qui se targuait de « faire comme la Corée », se range aujourd'hui dans le groupe des pays du « quart monde ». L'insensibilité de l'aile dure du pouvoir aux problèmes sociaux auxquels les classes populaires du pays sont confrontées est à l'origine de sa relève par ceux qui se sont auto-qualifiés de « réformateurs » porteurs d'un projet capable certes d'atténuer les rigueurs de la dictature théocratique, mais sans renoncer pour autant à son principe – inscrit dans la constitution (« wilaya al faqih ») – sur lequel repose le monopole d'un pouvoir qui sera nécessairement amené à renoncer à ses postures « anti impérialistes » pour intégrer le monde comprador banal du capitalisme des périphéries. Le système de l'Islam politique est en Iran dans l'impasse. Les luttes politiques et sociales dans lesquelles le peuple iranien est désormais ouvertement engagé devront conduire un jour ou l'autre au rejet du principe même de la « wilaya al faqih » qui place le collège des hommes de religion au dessus de toutes les institutions de la société politique et civile. C'est la condition de leur succès.

Certes, pour des raisons de géopolitique, l'Iran est en conflit avec le projet de contrôle militaire de la Planète mis en œuvre par Washington et de ce fait sa résistance « nationale » doit être prise en considération. Mais ce fait ne doit pas voiler l'analyse lucide qu'on doit faire de la nature de son régime politique et social.

L'Islam politique n'est en définitive rien de plus qu'une adaptation au statut subalterne du capitalisme comprador. Sa forme prétendue « modérée » constitue de ce fait probablement le danger principal qui menace les peuples concernés, la violence des « radicaux » n'ayant d'autres fonctions que de déstabiliser l'Etat pour permettre l'installation du nouveau pouvoir comprador. Le soutien lucide que les diplomaties des pays de la Triade alignés derrière les Etats-Unis apportent à cette « solution » au problème est parfaitement cohérent avec leur volonté d'imposer l'ordre libéral mondialisé au service du capital dominant.

Les deux discours du capitalisme libéral mondialisé et de l'Islam politique ne sont pas conflictuels mais au contraire parfaitement complémentaires. L'idéologie des « communautarismes » à l'américaine que l'air du temps s'emploie à populariser oblitère la conscience et les luttes sociales pour leur substituer de prétendues « identités » collectives qui les ignorent. Cette idéologie est donc parfaitement instrumentalisée par la stratégie de domination du capital parce qu'elle transfère les luttes de l'aire des contradictions sociales réelles au monde de l'imaginaire dit culturel, transhistorique et absolu. Or l'Islam politique est précisément un « communautarisme ».

Les diplomaties des puissances du G7 et singulièrement celle des Etats-Unis savent ce

qu'elles font en choisissant de soutenir l'Islam politique. Elles l'ont fait en Afghanistan, qualifiant les Islamistes de « combattants de la liberté » (!) contre l'horrible dictature du communisme, qui n'était en fait qu'un projet de despotisme éclairé, moderniste, national populiste, ayant eu l'audace d'ouvrir les écoles aux filles. Elles continuent à le faire de l'Égypte à l'Algérie. Elles s'emploient à tenter en Irak une relève de la dictature du Baas par celle d'islamistes « amis ». Elles savent que le pouvoir de l'Islam politique a la vertu – pour elles – de réduire à l'impuissance les peuples concernés et par conséquent de s'assurer sans difficulté de leur compradorisation.

Avec le cynisme qui le caractérise, l'establishment américain sait tirer un second profit de l'Islam politique. Les « dérives » des régimes qu'il inspire – les taliban par exemple – (qui ne sont en rien des dérives mais bel et bien inscrits dans la logique de leurs programmes) peuvent être exploitées chaque fois que l'impérialisme estime utile d'intervenir, brutalement s'il le faut. La « sauvagerie » attribuée aux peuples qui sont les premières victimes de l'Islam politique permet d'alimenter « l'islamophobie ». Cela fait accepter plus facilement la perspective d'une expansion capitaliste toujours plus polarisante.

Les seuls mouvements politiques se réclamant de l'Islam qui sont condamnés sans nuance par les puissances du G7 sont ceux qui s'inscrivent – par la conjoncture locale objective – dans des luttes anti impérialistes : Hezbollah au Liban, Hamas en Palestine. Ce n'est pas un hasard.

9. Le monde musulman pourra-t-il sortir de l'impasse dans lequel l'Islam politique contemporain l'a enfermé ?

L'Islam, comme les autres religions, n'est pas nécessairement incapable d'une réinterprétation qui lui permettrait d'accompagner la transformation sociale exigée face au défi du capitalisme impérialiste dominant. Il l'a prouvé, dans le passé.

La théologie chrétienne de la libération donne l'exemple d'une évolution possible dans cette direction. Encore doit-on préciser que les Chrétiens concernés ont choisi d'entrer de plein pied dans les luttes sociales aux côtés des classes populaires, de soutenir leurs revendications sociales (situées en dehors du terrain religieux) jusqu'au avancées révolutionnaires dont ces luttes ont amorcé l'ouverture, en Amérique latine. Les théologiens de la libération considèrent que c'est eux – par leur interprétation de la religion – qui ont le devoir d'accompagner la transformation sociale progressiste nécessaire ; ils ne cherchent pas à « forcer » les peuples auxquels ils s'adressent à « adhérer » préalablement à leur interprétation théologique. Leurs discours et leurs pratiques sont ceux de la participation aux luttes sociales. Ils accompagnent ces luttes en démontrant par les faits que leur conviction chrétienne est non seulement « compatible » avec le déploiement et la radicalisation de celles-ci, mais encore et plus que le christianisme (tel qu'ils l'entendent) l'exige.

Une évolution dans un sens analogue est-elle possible dans le monde musulman ? La réponse affirmative que je donne à cette question ne procède pas seulement de rappels d'exemples anciens (les Qarmates par exemple), mais encore de la constatation qu'une proposition allant dans ce sens a été faite, par le Soudanais Mahmoud Taha.

Taha distingue, dans son interpellation de l'Islam vécu de l'époque contemporaine, la période mecquoise de la prédication du Prophète Mohamed de la période médinoise. A la Mecque le Prophète est « désarmé » ; il gagne des adeptes (plus dans les classes déshéritées que chez les nantis) mais reste combattu par toutes classes sociales dirigeantes. De ce fait son message

place l'accent sur les valeurs morales qui fondent sa prédication religieuse et qui donnent une légitimité potentielle à une transformation sociale en faveur des défavorisés. La prédication, selon Taha, implique l'abolition de l'esclavage et de toutes les formes de l'oppression sociale, en particulier de celles dont les femmes sont victimes. A Médine le cadre dans lequel se situe la poursuite de sa prédication est tout autre. Ici le Prophète passe alliance avec les classes dirigeantes ralliées à l'Islam ; il gère la société avec l'accord de ces classes et, de ce fait, la prédication perd son contenu social pour se limiter au domaine du religieux. La connaissance précise qu'on a de ce que le Prophète fait à Médine, et de ce qu'il ne fait pas, appelle immédiatement la comparaison avec ce que furent les actes des prophètes juifs.

L'analogie est frappante. Le Prophète se comporte, comme les Prophètes Juifs, en « homme d'Etat » : il réprime, affaiblit les foyers de résistance, manœuvre, liquide les adversaires tenaces (les Juifs en particulier), fait la guerre. Taha ne s'en offusque pas et justifie ce choix, parce que, selon lui, il conditionnait le triomphe de la religion vraie. Mais Taha en conclut aussi que l'Islam n'est pas « définitivement constitué » avec le ralliement de l'ensemble de la péninsule et la mort du Prophète. L'Islam doit prendre la mesure de ce que les compromis de Médine signifient : que la réalité sociale limite, à chaque époque, sa portée émancipatrice potentielle. Il faut donc relativiser les positions défendues à Médine, se garder de leur donner un caractère définitif. Il faut donc poursuivre l'œuvre amorcée à la Mecque et permettre à l'Islam de dépasser les compromis de Médine (lesquels tolèrent l'esclavage, le statut inférieur des femmes etc.) et, pour le faire, il faut, aujourd'hui, soutenir les luttes des classes populaires victimes de l'oppression. Il s'agit là, comme on le voit, d'une véritable théologie musulmane de la libération.

Le parallèle entre la formation de l'Islam et celle du Christianisme permettra de mieux faire ressortir l'analogie profonde entre les deux théologies de la libération. Le Christianisme se constitue sur un temps considérablement plus long. Pendant trois siècles les Chrétiens constituent une sorte de parti révolutionnaire « clandestin » en lutte contre les pouvoirs de l'Empire. L'analogie entre l'Eglise de l'époque et les partis communistes des temps modernes a déjà été faite.

Puis, lorsque les classes dirigeantes de l'Empire se rallient à la religion nouvelle, l'Eglise change de statut pour devenir partenaire du système du pouvoir. On pourrait dire que la « période Mecquoise » du Christianisme s'étend sur trois siècles avant que ne s'ouvre sa période « médinoise ». Et la théologie chrétienne de la libération appelle à poursuivre la mission émancipatrice qui se déploie au cours des premiers siècles du christianisme, et pour cela à rompre avec les compromis de l'Empire chrétien.

Les théologiens chrétiens de la libération peuvent poursuivre leur œuvre, en dépit de leur condamnation par les sommets de l'Eglise. Ils bénéficient de la laïcité qui s'est imposée en Europe et à partir de là en Amérique latine. Mahmoud Taha n'a pas eu cette chance. Car la religion proposée par l'Islam contemporain est en l'occurrence l'adversaire de toute théologie de la libération. L'Islam politique appelle à la soumission, pas à l'émancipation. C'est pourquoi Mahmoud Taha a été condamné à mort et exécuté par le pouvoir de Khartoum. Mahmoud Taha n'a été revendiqué par aucun parti de la mouvance islamique, ni « radical », ni « modéré » et n'a été défendu par aucun des intellectuels qui se revendiquent de la « renaissance islamique » ou même seulement expriment le souhait de dialoguer avec ces mouvements.

Doit-on, à partir de ces réflexions, conclure que la réinterprétation de la religion est la

condition préalable à la sortie de l'impasse du monde musulman ? Autrement dit qu'il faut d'abord se battre pour obtenir « la réouverture » de l'« *ijtihad* ». Le mot arabe « *ijtihad* » définit ce droit à l'interprétation de l'Islam, et, comme on sait « *bab al ijtihad* » - la porte de l'*ijtihad* - a été « fermée » par décision des autorités il y a dix siècles !

Je ne le crois pas. Je propose plutôt de renverser les termes dans les priorités, de s'investir d'abord dans les luttes aux côtés des classes populaires, à partir de leurs revendications immédiates, de nature sociale et non « religieuse ». C'est à travers les luttes sociales concrètes que le choix – soumission au capitalisme impérialiste barbare ou lutte pour le socialisme du XXI^e siècle – apparaîtra dans les consciences des acteurs comme définissant les termes de l'alternative réelle, faisant apparaître l'option « islamiste » qui évacue ce choix pour ce qu'elle est – une adaptation à la soumission au capitalisme. C'est le seul moyen pour avancer et créer les conditions qui permettront de battre l'Islam politique (lequel est déjà rangé, dans toutes les occasions, aux côtés des classes dominantes contre les exploités) et par là même, parallèlement « ouvrir à nouveau la porte de l'*ijtihad* ».