

L'ISLAMISME DANS LES RELATIONS INTERARABES

REPÈRES POUR L'ANALYSE

En quoi le développement du courant islamiste affecte-t-il les relations intermaghrébines et interarabes ?

La réponse à cette question, qui donne son cadre à la présente note, suppose en fait que soit résolue une triple interrogation :

1) La capacité du courant islamiste à affecter d'une manière ou d'une autre les relations interarabes dépend tout d'abord de son influence politique interne, qu'il faudra tenter d'apprécier, c'est-à-dire de la capacité qu'il a à influencer, directement ou indirectement, sur les orientations de la politique (régionale) de chacun des Etats maghrébins.

2) Pour savoir dans quelle direction s'exerce le cas échéant cette influence il convient ensuite de voir si les différentes expressions institutionnelles de ce courant ont (ou non) développé une doctrine des relations interarabes.

3) Au niveau infra-étatique enfin, le champ islamiste peut être considéré *en tant que tel* comme un terrain des relations interarabes. La gestation de la *doctrine* islamiste se nourrit en effet d'une circulation des idées, sinon toujours des hommes, qui peut à certains égards être considérée comme l'un des instruments de l'intégration maghrébine et arabe et dont il conviendra de tenter de prendre la mesure.

Même si certains compartiments de cette recherche ont fait l'objet de notre part de quelques approches antérieures (1), précisons que l'on ne veut conférer aux éléments d'évaluation qui suivent qu'un statut d'hypothèses, tout particulièrement soumises comme telles à l'évaluation critique du lecteur.

(1) Cf. notamment : F. BURGAT « l'évolution du mouvement islamiste en Tunisie » in *Les intellectuels et le pouvoir : Algérie, Tunisie, Syrie, Egypte*; Dossiers du CEDEJ, Le Caire, 1986; diffusion Paris : Librairie Le point du jour. « Aux sources de l'Islamisme en Tunisie : entretien avec Ahmida Enneifer » in *Les intellectuels et le pouvoir, op. cit.* « Islamistes en Tunisie : la seconde génération », *Les Cahiers de l'Orient* N° 4 — Décembre 1986. « Islamisme : la voix du Sud », *Les Cahiers de l'Orient*, N° 6, Juillet 1987.

I. — PORTÉE ET LIMITE DE L'INFLUENCE DES MOUVEMENTS ISLAMISTES AU MAGHREB.

Il s'agit ici de savoir si les mouvements islamistes organisés ou si la seule montée, en dehors de tout appareil d'encadrement et de mobilisation, d'une idéologie politique contestataire nourrie des représentations propres à l'Islam classique (sur le mode de recrutement des gouvernants, la nature des institutions, le système économique notamment) constituent à l'heure actuelle un facteur susceptible d'influencer directement ou indirectement les politiques étatiques maghrébines.

De la Libye à la Tunisie, en passant par l'Algérie et le Maroc, les situations varient sensiblement en fonction notamment des conditions — liées à l'histoire nationale — dans lesquelles ces courants ont émergé, dans des champs politiques eux-mêmes structurés au terme de processus très différenciés.

Contrairement à leurs homologues (soudanais, égyptiens ou koweïtiens notamment) du Machreq, les mouvements islamistes n'ont pas encore accédé au Maghreb au rang de forces politiques à part entière, intégrées comme telles aux espaces institutionnels de participation aménagés par les différents régimes. Si l'on veut tenter d'apprécier l'impact global du courant islamiste, on doit donc se garder de limiter l'investigation au seul inventaire d'hypothétiques victoires de ses expressions *institutionnelles*. C'est sur les effets indirects de sa présence, soit l'ensemble des concessions que fait l'Etat ou des garanties qu'il donne aux adeptes d'une relation plus étroite du religieux avec le politique, qu'il convient plutôt de le centrer. Dès lors le bilan est moins mince qu'il n'y paraît de prime abord et la relation des régimes à ces envahissants *nouveaux riches* de la politique que sont les islamistes, moins stérile que ne pourrait le laisser penser le vocabulaire que, de Tripoli à Casablanca, la classe politique emploie pour les (dis)qualifier.

Dans le cas du Maroc, l'habileté politicienne et l'exceptionnelle capacité de récupération du régime n'ont pas à être démontrées : la politique culturelle du royaume est toujours demeurée — légitimité religieuse du souverain oblige — à l'ombre des référents de la culture politique musulmane classique (2). Chez ceux de ses voisins où le laïcisme l'avait un temps emporté, les rectifications symboliques n'en ont été que plus spectaculaires : dans le cas de l'Algérie, la construction de la grande université islamique de Constantine, dont l'architecture imposante défie depuis quelques années celle de l'université « laïque » et la nomination à sa tête d'un ancien membre égyptien de l'association des frères musulmans (Mohamed Ghazali) sont de bons exemples de ces « investissements » religieux lancés par le régime pour tenir compte de la poussée islamiste (3). En

(2) Cf. notamment : Rémy LEVEAU : « La réaction de l'Islam officiel au renouveau islamique au Maroc », in *A.A.N. 1979* Paris, 1981, pages 205 à 218.

(3) Cf. notamment : Luc-Willy DEBEUVELS : « Le fondamentalisme islamique en Algérie », Communication au *Congrès de la Middle East Studies Association*, Boston, Décembre 1986.

Tunisie, la création en février 1987, pour répondre à une radicalisation — en l'occurrence assez largement imaginaire — du Mouvement de la Tendence Islamique, d'un Conseil des Oulemas suit tardivement une voie tracée depuis sept années déjà par le souverain marocain.

Dans les équipes dirigeantes, la sensibilité islamiste trouve parfois un écho autre que tactique. En Algérie ou ailleurs, la rumeur publique cherche régulièrement depuis quelques années l'explication de telle ou telle mutation ministérielle ou préfectorale dans les retombées du débat qui, à l'intérieur de la sphère du pouvoir central, opposerait des sensibilités proches ou moins proches du discours islamiste. Ainsi en a-t-il été par exemple du Tunisien Mohamed Mzali, renié par Bourguiba en juillet 1986 et à qui on entendit parfois reprocher sa « complaisance » supposée à l'égard des islamistes, ou de tel ministre de l'intérieur algérien muté la même année pour des raisons supposément identiques.

La présence islamiste sur la scène politique n'induit pas uniquement des réactions de récupération. Même s'il est seul dans son cas, le vieux leader tunisien (4), dont la politique culturelle est la cible favorite des critiques islamistes, n'a pas hésité à réaffirmer avec une sérénité que d'aucuns ont jugée suicidaire quelques uns des principes de son action : que ce soit en matière de relation avec la communauté juive, thème sur lequel les frontières entre l'anti-sionisme et l'anti-sémitisme sont souvent malmenées par les analyses islamistes, ou sur la brûlante question linguistique (en renforçant en 1986 le volume horaire de l'enseignement du français dans l'enseignement primaire), il n'a jamais hésité à prendre le contrepied de ce qu'il estimait contraire à la logique profonde de son projet politique.

En matière de relations internationales les effets induits par la poussée islamiste sont moins facilement repérables. Pour l'essentiel, on sait toutefois que ce sont les multiples facettes (culturelles et politiques mais également économiques) de la relation à l'Occident qui retiennent particulièrement l'attention de la mouvance islamiste. L'attitude des régimes envers la révolution khomeiniste constitue également une grille privilégiée de lecture de la politique étrangère des Etats : condamnée par le Maroc et la Tunisie (tout spécialement par celle-ci depuis l'implication de l'Iran en 1986 dans un réseau terroriste manipulant en France certains de ses ressortissants) l'expérience iranienne est soutenue avec réserve par l'Algérie et presque inconditionnellement par la Libye (5). La question afghane a naturellement elle aussi explicité un certain nombre de désaccords; ce sont, alliances obligent, l'Algérie et la Libye qui ont le moins fermement condamné l'irruption soviétique en terre d'Islam. Sans avoir pu être confisqué, puisque la gauche laïque y reste très attentive, le dossier palestinien fait très logiquement enfin partie des autres thèmes où s'expriment le plus systématiquement les exigences islamistes. La démarche estivale d'Hassan II en direction de Shimon Perès (reçu au palais d'Ifrane) tendrait à démontrer que le

(4) Cet article a été écrit en septembre 1987, avant la destitution du « Combattant Suprême » le 7 novembre 1987. (NDLR).

(5) Cf. Luc Willy DEHEUVELS : *Islam officiel et islam de contestation au Maghreb : l'Algérie et la révolution iranienne*, (à paraître).

régime marocain avait au mois d'août 1986 la capacité de s'abstraire des réactions de la partie la plus chatouilleuse de son opinion publique. Le rapprochement algéro-américain est par contre l'un des thèmes favoris de la critique islamiste algéroise. Plusieurs des objectifs immédiats du groupe Bouyali, démantelé en Algérie en 1985 et 1987, concernaient directement les relations extérieures de l'Algérie : les activistes, qui s'étaient donné pour objectif d'assassiner le premier ministre et d'enlever le responsable du Parti M. Cherif Messaadia, jugés tous deux responsables de la dérive « communiste » du régime, avaient intimé aux représentants diplomatiques des grandes puissances occidentales et notamment à l'URSS (critiquée pour son rôle en Afghanistan) l'« ordre de quitter le territoire national et de ne plus s'ingérer dans les affaires de l'Algérie ». Et ils avaient programmé l'enlèvement d'un ambassadeur étranger pour appuyer leurs revendications.

Mais la politique régionale n'apparaît pas véritablement comme le centre des préoccupations islamistes immédiates, ce qui rend l'évaluation de leur impact éventuel plus difficile encore. Encore faut-il rappeler pour ce faire ce que l'on sait des attentes qu'ils ont exprimées dans ce domaine.

II. — QUELLE « DOCTRINE » ISLAMISTE DES RELATIONS INTERARABES ? OU L'ISLAMISATION DU PROJET PANARABE

Rappelons d'abord le danger qu'il y aurait à raisonner sans précaution en terme de « doctrine » islamiste : comme tout discours d'opposition, l'islamisme puise une partie de sa force dans la relative imprécision de son projet politique. Sa base doctrinale n'est qu'embryonnaire dans le meilleur des cas et en tout état de cause en mutation plus ou moins rapide (6). Quelques credos font toutefois, dans la fluidité de ce discours, figures de points d'ancrage; le projet de rétablissement de l'Umma musulmane comme fondement de l'ordre social et principe de géopolitique en est un des plus connus. Depuis Sayyed Qotb, il a été repris avec constance par la totalité des théoriciens du courant. Les repères qui permettent de structurer le champ de ces croyances régionales s'identifient largement, au niveau des finalités, au vieux projet unitaire nassérien; si la nation arabe ne peut retrouver son rang qu'en recourant aux principes salvateurs des Califes *rachidun* de la période immédiatement postérieure au Prophète, ce retour implique plus ou moins inéluctablement l'abandon des divisions nationales, facteur d'atomisation du potentiel de la Umma. Le contenu du projet unitaire panarabe est en ce sens préservé. Mais cette « récupération » ne se fait pas sans de sérieux aménagements. Le laïcisme du projet nassérien le rendant franchement irrecevable, il est comme tel explicitement dénoncé. Toutefois le cocktail du discours interarabe voit seulement sa recette modifiée, l'Islam prenant ici et là la place abandonnée par les critères purement ethniques d'une part, l'implicite laïcité du projet nassérien d'autre part.

(6) Cf. : « L'évolution du mouvement islamiste en Tunisie, *op. cit.*

De Rached Ghannouchi à Abdessalam Yassine, l'attitude est explicite : les théoriciens de l'islamisme maghrébin récusent tous d'une manière convergente le nationalisme laïcisant du modèle nassérien. En la réduisant à sa seule arabité et en masquant ainsi son caractère fondamental à savoir son islamité, le nationalisme arabe a fourvoyé la communauté des croyants.

Pour Yassine, fédérateur de la mouvance islamiste marocaine, dont il est l'un des principaux idéologues, il faut aujourd'hui séparer *le bon grain islamique de l'ivraie nationaliste*. Et il n'est pour ce faire que de rappeler que le nationalisme arabe est à bien des égards une création de ceux qui, en terre musulmane, auraient été en peine de rechercher dans la religion le vocabulaire de leur projet politique : n'étaient-ils pas, Michel Aflaq (le fondateur du Baath syrien) en tête, des chrétiens ?

« Ce qui nous fait plier devant les défis » écrit Yassine, *« c'est la faiblesse de la personnalité d'emprunt qu'une certaine culture arabiste et laïque réussit à imposer à notre personnalité véritable que résume le mot Islam. Au sommet des Etats, des nationalistes politiquement conscients de la nécessité de l'union arabe. A la base, des peuples qui s'identifient à l'Islam avant toute autre chose. L'Islam politique et idéologique des dirigeants (...) n'est qu'une concession démagogique aux convictions du peuple. En profondeur, les agents de l'arabisme sapent les fondements de la foi en présentant notre arabité comme notre dimension unique et en cherchant à associer dans les esprits grandeur d'âme et laïcité.*

Ces agents sont la minorité, chrétienne d'origine, quelque sept pour cent de la population arabe, qui, la première, prit contact avec l'Occident et qui réussit à occuper une place privilégiée dans la culture arabe contemporaine. Cette minorité active et intelligente pousse les rouages dans la direction d'un divorce déclaré entre arabité et islam. Elle fournit les idéologues et les militants initiateurs du mouvement panarabe.

Les quelques chefs d'Etat arabes qui prétendent échapper à l'idéologie des anciens et toujours possibles associés de la jahiliya, nos frères de race de souche chrétienne, ne proposent que des idéologies donquichottesques et des programmes instantanés et frénétiques » (7).

La distinction ne date pas de Yassine, mais elle était déjà latente dans les écrits des disciples de Banna : *« Les Frères musulmans ne donnent pas à l'arabisme la même importance que Qadhafi »* note M. Majzoub (8) qui souligne que Kadhafi lui-même (que stigmatise vraisemblablement Yassine lorsqu'il évoque ces *« idéologies donquichottesques »* et ces *« programmes instantanés et frénétiques »*) était très conscient de la résistance potentielle des *« frères égyptiens »* à l'égard de cette Umma arabe qui constituait à l'opposé le premier de ses objectifs politiques : *« Le mouvement des frères musulmans est à l'heure actuelle une extension naturelle des mouvements de la Chu'ubiya [mouvement*

(7) Abdessalam YASSINE : *La révolution à l'heure de l'Islam* — Gignac-la-Nerthe, 1981, p. 37.

(8) M. MAJZOUB : *La Libye et l'Unité Maghrébine* — Mémoire pour le DES de droit Public — Aix-en-Provence, 1982, p. 54.

d'origine iranienne qui contesta la prééminence des Arabes au VIII^e siècle], *plein de rancœur contre l'Umma arabe et la nation arabe* », déclarait-il ainsi en juillet 1973. Et ce n'est pas un hasard si, quelles que soient leurs motivations idéologiques, les opposants du colonel libyen seront de plus en plus systématiquement identifiés comme des « frères musulmans » par le régime.

Pourtant Kadhafi est bien celui qui a le premier entrepris de déplacer le centre de gravité du discours nassérien en renforçant sa composante islamique. Il n'a pas hésité, on le sait, à proclamer la « *suprématie du Coran comme Loi de la société* », ou à adopter (au lendemain de la visite de Sadate à Jérusalem) le drapeau vert de l'Islam comme drapeau national. Mais ces concessions à l'Islam sont, on l'a vu chez Yassine, perçues par les islamistes comme seulement tactiques. Même badigeonné d'une forte coloration islamique, l'arabisme nassérien et/ou baathiste demeure clairement disqualifié.

Ainsi peut-on sans doute parler d'une *islamisation du projet nationaliste panarabe*. Toutefois la valeur mythique du projet unitaire, une fois revu son discours de légitimation, paraît bien demeurer intacte et conserver — au nom de l'Islam sinon de l'arabisme — son entière capacité de mobilisation.

Cet « internationalisme » connaît pourtant des limites. Ce sont, pour l'essentiel, celles de l'Etat-Nation et de sa relative bonne santé. S'il est exact que la revue tunisienne *Al Maarifa* (du futur Mouvement de la Tendace Islamique) connut sa première interdiction pour avoir critiqué en 1974 le retrait bourgeois de la *fusion de Djerba*, d'autres conjonctures régionales (et notamment en 1980 l'affaire de Gafsa) ont donné l'occasion aux islamistes de montrer les limites de leur adhésion à n'importe quel projet régional et l'émergence, dans le registre de leurs référents, de ce qu'il faut bien appeler une forme de conscience nationale.

On a eu l'occasion de rapporter dans quelles circonstances une partie du MTI tunisien a été amenée à exprimer vers la fin des années soixante dix un certain nombre de réserves à l'égard de la doctrine des frères musulmans égyptiens : « *Nous avons commencé à employer une notion qui était alors complètement tabou* » explique Ahmida Enneifer à propos de l'irruption de cette catégorie nationale dans la culture politique des islamistes tunisiens : « *J'ai commencé à parler d'Islam tunisien* : « *L'islam c'est l'Islam* » m'a-t-on répondu, « *il ne peut pas y avoir d'Islam tunisien* ».

Nous avons alors commencé à lutter contre une certaine forme de soufisme (...) qui laissait de côté la spécificité de chaque Arabe pour ne parler de l'Islam que dans son ensemble et que sous son côté spirituel, (...) Nos projets ne peuvent avoir un impact réel sur les sociétés tant que nous n'avons pas compris les mécanismes de ces sociétés, leur histoire proche, leurs problèmes... » (9).

Des indices convergents (et notamment le développement quantitatif et qualitatif de la presse et des écrits islamistes) incitent à penser que cette nationalisation du cadre doctrinal n'est pas l'apanage des groupes tunisiens.

(9) in « Aux sources de l'islamisme en Tunisie : entretien avec Ahmida Enneifer », *op. cit.*, pages 217 et 218.

Refusée par les références volontaristes à la vision « oummiste » transnationale, la prise en compte du caractère irréductible des faits nationaux d'une part, du cadre étatique qu'ils impliquent d'autre part, paraît de plus en plus clairement faire partie des références islamistes. Cette évolution donne naturellement ses limites à l'image supra-nationale et surtout anti-étatique souvent accolée, un peu vite, à la (supposée) doctrine islamiste.

« Ainsi on le voit », constate en ce sens Olivier Carré, « le radicalisme islamique, en définitive, une fois sûr de ses racines, intègrera haut la main — même sans le dire explicitement — le champ moderne du politique. L'Etat séculier moderne est en passe d'être naturalisé islamique » (10).

III. — LE CHAMP ISLAMISTE COMME TERRAIN DE RELATIONS INFRA-ÉTATIQUES

Le développement des mouvements islamistes au Maghreb peut enfin être considéré en lui-même comme un terrain — infra-étatique — des relations inter-maghrébines et inter-arabes et évalué comme tel.

Au delà de l'inévitable question de l'existence d'une liaison organique entre les différentes formations maghrébines (existe-t-il une « intermaghrébine » de l'islamisme ?) une autre perspective, plus fructueuse à nos yeux, consiste à tenter d'apprécier dans quelle mesure le développement de la pensée religieuse contestataire constitue à travers le Maghreb un facteur d'autonomisation (nationale), ou au contraire d'intégration (régionale).

Les différentes déterminations historiques qui ont donné à chacun des courants maghrébins une certaine spécificité ne doivent en effet pas faire ignorer la présence de facteurs d'*homogénéisation* de ces courants [entre eux].

En ce sens, la poussée islamiste pourrait tout d'abord apparaître — à l'échelle des idéologies politiques — comme l'un des terrains de l'intégration maghrébine, à tout le moins comme l'un des terroirs de confrontation des différences et des différends nationaux.

S'il demeure difficile d'attester l'existence de relations organiques transnationales, les courants maghrébins ne sont coupés ni entre eux ni avec le reste du monde.

● L'émigration vers l'Europe notamment (mais pas uniquement) et la France en particulier, est sans doute le tout premier moteur de la confrontation des courants nationaux.

Les membres du groupe activiste algérien Bouyali ont assisté à Paris à des congrès islamiques très cosmopolites. Leur programme prévoyait notamment l'implantation, quelque part « dans l'arrière-pays niçois », d'un Centre où leurs militants devaient recevoir un entraînement militaire avant d'être envoyés en Syrie pour y compléter leur formation. Les associations étudiantes, où prévaut un internationalisme bien éloigné de la crispation nationalitaire des régimes,

(10) O. CARRÉ et Paul DUMONT : *Radicalismes islamiques*, Tome 1, Paris, L'Harmattan, 1986 page 17.

concourent de manière privilégiée à une certaine homogénéisation doctrinale, même si ce processus de confrontation peut lui-même parfois nourrir des *décantations* porteuses de scissions et des schismes. Ni la France ni l'Europe ne détiennent le monopole de la circulation des idées et des hommes. Les associations musulmanes américaines, notamment estudiantines, impressionnent par leur nombre et leur vigueur : « *Frères* » marocains et saoudiens, libyens ou tunisiens y confrontent doctrines et stratégies, souvent en relation avec les représentations des formations d'opposition en exil.

- Seconde porte sur le monde arabe, le pèlerinage à La Mecque a, de tout temps, facilité la circulation des hommes, des idées, parfois même des fonds. L'un au moins des prédécesseurs de Bouyali (Belkacem Boukasmia, qui avait créé à Sidi Bel Abbès l'un des premiers groupuscules) a participé en 1979 à l'occupation de la Grande Mosquée de La Mecque où il a trouvé la mort; Abdelkrim Moutii, l'un des animateurs du plus actif des groupes marocains (le Mouvement de la Jeunesse Marocaine) aurait également été présent à La Mecque; Ahmed Lazreq, ex-membre du MTI tunisien et ancien collaborateur de la revue *Al Maarifa*, que son activisme a conduit en août 86 devant un peloton d'exécution, était depuis 1982 établi en Arabie Saoudite où il importait des dattes tunisiennes et... représentait — avec un statut para-diplomatique — (qui ne l'a pas empêché toutefois d'être extradé vers la Tunisie) les mouvements de la résistance islamiste afghane.

- La politique d'arabisation qui, surtout en Algérie, a exporté vers l'Orient arabe des étudiants et en a importé des maîtres du secondaire et des professeurs d'université, a de toute évidence accéléré la pénétration des idéaux d'Al Banna et des méthodes de Saïd Qotb. Deux des fondateurs du MTI tunisien, Ahmida Enneifer et Rached Ghannouchi ont étudié en Syrie (Rached Ghannouchi avait pour sa part commencé ses études au Caire) où ils ont découvert les premiers « *Frères musulmans* ». Bon nombre des enseignants (souvent peu qualifiés) importés du Proche-Orient pour prendre au début des années soixante dix dans les universités algériennes le relais de leurs homologues francophones, ont joué un rôle très direct dans la structuration doctrinale du courant et dans sa radicalisation. La libération massive par Sadate, en 1974, des Frères musulmans emprisonnés par Nasser a largement contribué à ce transfert d'idéologie. Les filières se sont parfois superposées, le voyage vers l'Orient complétant le séjour à Paris : formé en Egypte, tel fondateur du groupe Bouyali a fui l'Algérie (avant que le mouvement n'entre dans sa phase d'action armée) pour chercher en France la sécurité et la liberté d'action que lui refusait sa terre natale.

Là où les rigidités nationalitaires des régimes limitent les rapprochements interétatiques, la gestation islamiste apporte ainsi à l'opposé ses quelques effets intégrateurs. Ils sont d'autant plus perceptibles que sont timides les politiques des Etats dans ce domaine, mais d'autant plus limités dans leur portée que ce discours islamiste est encore éloigné des exigences et de l'efficacité de l'action gouvernementale.

François BURGAT*

* CRESM.