

**De Pékin à Téhéran, en regardant vers Jérusalem. La
singulière conversion à l'islamisme des « *Maos du Fatah* ».**

Table des matières

Islam et tiers-mondisme : une « *affinité élective* » ?

La mouvance maoïste libano-palestinienne du Fatah : les *établis* de l'islam.

Le populaire, le tiers-mondisme et la transcendance.

Les parcours éclatés de l'après-conversion.

Une théologie islamique de la libération ? La gauche et l'islam, ou le « *je t'aime moi non plus* ».

Retour de « *l'idéologie implicite* » : le discours de « *non- renoncement* ».

Deux parcours : Mounir Chafiq et Saoud al-Maoula.

Bibliographie.

Islam et tiers-mondisme : une « *affinité élective* » ?

« *Khomeyni est notre Imam, notre chef, le dirigeant de tous les moujahidins, nous serons deux peuples en un seul, deux révolutions en une seule et chaque fedai, chaque moujahid, chaque révolutionnaire iranien sera l'ambassadeur de la Palestine en Iran. Nous avons libéré l'Iran, nous libérerons la Palestine. Nous continuerons nos efforts jusqu'au moment où nous aurons vaincu l'impérialisme et le sionisme ; le combat mené contre le Shah par les iraniens est identique à celui des palestiniens contre Israël.*¹ »

Les paroles prononcées par Yasser Arafat en 1979 à l'occasion d'un voyage en Iran pourraient choquer l'oreille peu avertie. Celle qui entend les champs politiques palestiniens et libanais, et à fortiori moyen-orientaux, comme le lieu d'une lutte acharnée entre un intégrisme religieux islamique et des idéologies laïques progressistes. La césure, si césure il y a, n'est pas là, et l'a rarement été. Si rencontres il y a eu, rencontres parfois passionnées, en formes « *d'affinités électives*² », entre le Mouvement national palestinien, certains mouvements de gauche libanais, et la Révolution iranienne, c'est bien que le positionnement stratégique et les lignes de démarcation politiques et idéologiques se situent autre part. La centralité du conflit israélo-palestinien, l'effet centrifuge de la question palestinienne, et la persistance de la question nationale et des logiques tiers-mondistes dans la région moyen-orientale, ont toujours appelé à de singuliers passages politiques transversaux, au sein desquelles les frontières entre le nationalisme séculier et l'islam politique sont singulièrement brouillées, ou pour le moins complexes.

Dans les décennies 1960 et 1970, le politique s'écrit encore, au sein des mouvements nationalistes tiers-mondistes, dans un lexique hérité en partie du marxisme, qui reste l'une des dominantes idéologiques de l'époque. A la fin des années 1970, alors que la vague tiers-mondiste de gauche s'essouffle à travers le monde, et que le modèle soviétique apparaît désormais lui- aussi comme un « *socialisme colonial* », avec la guerre d'Afghanistan de 1979,

¹ Yasser ARAFAT, quotidien *Libération*, 20 février 1979, cité par Zahra BANISADR, « L'Iran et la question palestinienne », in *Revue d'études palestiniennes*, numéro 24, Editions de Minuit, 1987, p 5.

² Sur le concept d'affinités électives en sociologie politique, voir Michaël LÖWY, « le concept d'affinité élective chez Max Weber », *Archives de Sciences sociales des religions*, EHESS, 127, 2004, p 102.

le curseur politique se déplacera dans l'autre sens, cette fois-ci du nationalisme gauchisant vers l'islam politique.

Il faudrait ainsi distinguer les phénomènes de ruptures politiques et idéologiques –celles qui vont par exemple d'un tiers-mondisme s'écrivant dans le vocabulaire de la gauche à un islamisme révolutionnaire s'y substituant- et les éléments de continuités cachés dans le politique au Moyen-Orient. Il ne faut naturellement pas négliger les phénomènes de basculements idéologiques, en traçant une ligne de continuité politique qui irait de Georges Habache³ à l'Ayatollah Khomeyni. Le projet islamique iranien n'est naturellement pas tout à fait le même que celui du Mouvement national libanais, socialisant, de Kamal Jounblat⁴ dans les années 1970. Les désaccords programmatiques ne sauraient être négligés. Mais ce qui interroge tout de même, c'est la permanence de ces passages entre l'islam politique et les mouvements de gauche et laïcs, d'hier à aujourd'hui. Certains traits de continuité tiers-mondiste, fondés sur la véritable « *idéologie implicite* ⁵ » à l'œuvre au Moyen- orient, celle que nous appellerons idéologie de libération nationale, parcourent l'histoire de ces mouvements, dans leur infinie pluralité. Derrière les idéologies explicites, les discours et doxas officiels de partis, de mouvements et d'organisations, celles qui traversent l'histoire politique de la seconde moitié du vingtième siècle, derrière les baathismes, islamismes, nassérisme, et autres *isms*, résiderait donc peut- être une « *idéologie implicite* » continue et transversale, idéologie tiers-mondiste s'appuyant sur la non- résolution de la question nationale dans la région, et dont les multiples idéologies en vogue et se substituant les unes aux autres ne seraient en définitive que les voiles apparents. L'islam, aujourd'hui « *force dominante de mobilisation des masses dans le monde musulman* », n'efface pas ainsi « *la continuité entre les deux tiers-mondismes (...): on trouvait naguère dans la mouvance marxisante une même synthèse entre révolution et théologie ('théologie de la libération'), le même activisme volontariste et la même quête d'une 'authenticité' en rupture avec les modèles occidentaux, y compris soviétiques.* ⁶ »

³ Georges Habache fonda le Front populaire pour la libération de la Palestine en décembre 1967, de la branche palestinienne du Mouvement des nationalistes arabes (MNA).

⁴ Le Mouvement national libanais, incarné par la figure du leader druze du Parti socialiste progressiste (PSP) Kamal Jounblat, regroupa, dans le cadre de la guerre civile libanaise à partir de 1975, les principales forces de gauche nationalistes – Parti communiste libanais, Organisation d'action communiste au Liban, PSP.

⁵ Le concept d'idéologie implicite est tiré de Maxime RODINSON, in *Marxisme et monde musulman*, Editions du Seuil, Paris, 1972. Il a également été utilisé par Anouar ABDEL- MALEK, in *Idéologie et renaissance nationale : l'Égypte moderne*, Editions L'Harmattan, 2005.

⁶ Olivier ROY, *L'échec de l'islam politique*, Editions du Seuil, 1992, pp 18-19.

La mouvance maoïste libano- palestinienne du Fatah : les *établis* de l'islam.

L'expérience de la mouvance maoïste arabe est à cet égard particulièrement intéressante. Et, de manière surprenante, oubliée. Certains argueront de la marginalité d'un mouvement, la Brigade étudiante, al-Katiba at-Toullabiya, du Fatah, qui, après tout, n'a jamais constitué un véritable courant politique à proprement parler. Mais la marginalité est toute relative : certaines figures centrales de l'islam politique nationaliste feront leurs premières armes dans la mouvance maoïsante palestino-libanaise, à l'heure de la guerre civile. Parmi elles, dans les années 1970, le très jeune Imad Moughnie, considéré par les spécialistes comme le futur coordinateur militaire du Hezbollah libanais, mort assassiné à Damas en Février 2008. On pourrait citer également Trad Hamadé, futur Ministre Hezbollah du travail dans le gouvernement libanais de 2005, Anis Naqache, militant du Fatah dans les années 1970, proche des iraniens dans les années 1980, auteur d'une tentative d'assassinat sur l'ancien Premier Ministre iranien Chapour Baktiar en 1982, sans oublier un nombre non négligeable d'intellectuels, journalistes et artistes libanais- Saoud al-Maoula, Nazir Ja'il, Roger Assaf, Soheil al-Kache, Roger Naba'a. Enfin, le passage de la gauche et du nationalisme à l'islam politique ne s'est pas joué uniquement dans la mouvance maoïsante : des baathistes, nassériens ou communistes, issus d'autres organisations, ont également effectué ce passage : Hazem Saghie par exemple, aujourd'hui rédacteur en chef du quotidien pan-arabe *al-Hayat*, est passé de l'extrême-gauche -c'était un militant de l'Organisation d'action communiste au Liban⁷- à l'islam politique, pour au final se diriger sur une ligne libérale et anti-tiers-mondiste au début des années 1990. Certains militants du Mouvement du Jihad islamique en Palestine (MJIP) seront issus de la branche palestinienne de la Brigade étudiante du Fatah. Cette conversion à l'islam toucha tant des intellectuels, que de simples militants politiques. Les intellectuels théoriseront naturellement ce passage du marxisme maoïste à l'islam politique. Les autres effectueront ce passage de manière naturelle et spontanée. A Tripoli, la quasi-totalité des partisans de Khalil Akkaoui suivront leur leader dans son passage à l'islam politique après la Révolution iranienne de 1979 : le quartier pauvre et populaire de Bab at-

⁷ L'Organisation d'action communiste au Liban (OACL) fut fondée en 1969, de la fusion de deux groupes : Liban socialiste, animé par Fawaz Traboulsi, Waddah Charara et Ahmed Beydoun, et l'Organisation des socialistes libanais de Mohsen Ibrahim, branche libanaise du Mouvement des nationalistes arabes (MNA). L'OACL se situa à la conjonction d'un nationalisme arabe radicalisé par la défaite arabe de 1967 et d'un marxisme rénové, dans la continuité des nouvelles gauches post- 68.

Tabbaneh changera ainsi de visage, tout en restant le même : foyer de contestation, cette dernière ne s'écrira plus en terme gauchisant, mais en vocabulaire islamique.

Le passage du marxisme révolutionnaire nationaliste à l'islam politique, au sein des mouvements palestiniens et libanais inspirés des expériences chinoises, vietnamiennes et cubaines des années 1960 et 1970, recèle quelque chose de particulièrement révélateur : la recherche d'un modèle endogène de libération nationale, c'est-à-dire, pour ses promoteurs et acteurs, désoccidentalisé -le marxisme asiatique, avant la Révolution iranienne, faisant office de modèle politico- idéologique... et militaire. Autre élément capital dans ce passage : la centralité donnée au concept maoïste de « *ligne de masse* », qui appelle les intellectuels et militants politiques à se fondre dans les « *masses populaires* » et à s'en inspirer. « *Ecouter les idées des masses, les respecter, comprendre les masses* », partir en usine, dans les quartiers, ou dans les camps de réfugiés palestiniens, faire de l'implantation populaire, dans la lignée des groupes maoïstes français, en premier lieu la Gauche prolétarienne (GP)⁸ des années 1970, permettra paradoxalement à de jeunes militants et intellectuels, au détour des années 1970, de découvrir l'islam. Aujourd'hui homme de théâtre libanais, Roger Assaf, « *établi* » maoïste dans les camps palestiniens dans les années 1970, nous résume ce passage avec un certain humour : « *le passage à l'islam, c'est une mise en pratique des principes maoïstes. J'ai été en islam comme d'autres ont été à l'usine. Mais ici, au Liban, on ne va pas à l'usine, il n'y a pas d'usines, ou si peu (rires)...*⁹ »

La Brigade étudiante : une histoire.

La Brigade étudiante du Fatah naît en 1974, de deux tendances. D'une part, de jeunes militants libanais sortis de l'Organisation d'action communiste au Liban (OACL), étudiants, et qui fondent, en décembre 1972, une petite formation maoïste, le Noyau du peuple révolutionnaire (Nouwat ash-Sha'ab ath-Thaouri). La politique d'implantation populaire, sur la ligne de masse, se joue dans les camps palestiniens du Fatah, dans l'usine Ghandour, prêt de Saïda, dans la banlieue populaire de Naba'a, prêt de Beyrouth. D'autre part, des dirigeants politiques palestiniens, opposés au nouveau cours politique du Fatah palestinien de Yasser

⁸ La Gauche prolétarienne était une formation maoïste apparue à la suite du mai 1968 français, dans la continuation de l'Union des jeunes communistes marxistes léninistes (UJCML). La GP se fera connaître notamment par la politique des *établissements*, c'est-à-dire des jeunes militants, intellectuels ou non, partis travailler en usine. Elle se dissoudra en 1973, tout comme la Nouvelle résistance populaire (NRP), embryon de groupe armé lié à la GP. Au début des années 1970, certains des militants de la GP sont partis dans les camps de réfugiés palestiniens du Liban.

⁹ Roger ASSAF, entretien avec l'auteur, Beyrouth, 16 février 2006.

Arafat : en 1973-1974, le Fatah réoriente peu à peu son projet stratégique en acceptant tacitement, sous le vocable « *d'autorité nationale* » sur tout ou partie libérée des territoires palestiniens, le principe des deux états palestiniens et israéliens, à l'encontre de la Charte de l'OLP de 1969, et du principe d'un seul état démocratique sur l'entièreté de la Palestine historique. La Brigade étudiante sera donc le fruit d'une rencontre palestino-libanaise, d'un maoïsme inspiré des expériences d'implantation populaire de la Gauche prolétarienne et de la Révolution culturelle chinoise, et de cadres palestiniens désireux de réorienter le Fatah sur une ligne de gauche nationaliste. La Brigade étudiante s'alliera à d'autres mouvements : la Résistance populaire (al Mouqawama ash-Sha'abiya) de Khalil Akkaoui notamment, elle-aussi inspirée, en partie, des expériences tiers-mondistes maoïstes, vietnamiennes et latino-américaines. Leader charismatique d'un quartier populaire de Tripoli, Bab at-Tabbane, libanais d'origine palestinienne, Khalil Akkaoui symbolisera, à posteriori, les interrogations et les chemins complexes de militants palestiniens et libanais ayant eu à cœur de faire émerger, dans les pas de la Révolution iranienne, et dans l'héritage d'un marxisme radical, un islam tout à la fois populaire, tiers- mondiste et anti- impérialiste. Jeune leader de l'OACL, proche amie à l'époque de Khalil Akkaoui, Nahla Chahal rapporte que « *la quête de Khalil, pendant toutes ces années, était de trouver une idéologie qui soit, comme il le disait, évidente et populaire. Il est parti du marxisme pour arriver à l'islam. Mais cet islam était proche de son marxisme : Khalil me disait toujours que l'islam, dans cette région, est l'idéologie évidente, celle qui parle aux plus pauvres. C'était le projet de Khalil : un islam des pauvres, un islam des déshérités, un islam qui soit retiré des mains des pouvoirs en place, et un islam qui ne soit pas intégriste. C'était cela la véritable utopie de Khalil*¹⁰ »

Autour de Khalil Akkaoui, des amis, divers : maoïstes, communistes, islamistes, jusqu'au dernier moment, ayant suivi les évolutions intellectuelles et politiques du leader tripolitein. On y trouve Nahla Chahal de l'OACL, Roger Naba'a, l'un des fondateurs des groupes maoïsants dans les années 1970, ou encore le sociologue français Michel Seurat. Une université populaire est créée. Au final, Khalil Akkaoui sera pris dans les contradictions d'une 'assabiya (*esprit de corps*) urbaine et des logiques de quartier, d'un volontarisme universaliste autour de la « *figure de l'opprimé* » se reconnaissant dans différentes expériences révolutionnaires, iranienne, mais pas seulement, et des tactiques instrumentales qu'exige l'action politique, entre Yasser Arafat et les syriens. Khalil Akkaoui s'inscrit dans un

¹⁰ Nahla CHAHAL, entretien avec l'auteur, Paris, 8 janvier 2007.

« *Utopie concrète*¹¹ », qu'il pense d'abord trouver dans la geste révolutionnaire marxiste, ensuite dans l'islam révolutionnaire : « *l'Utopie concrète* » s'effondre cependant, face aux impératifs du politique et face à la réalité locale tripolitaine, qui exige d'abord de se battre contre les syriens et leurs alliés, ces derniers ayant à cœur de vaincre à Tripoli l'OLP de Yasser Arafat, dont Khalil Akkaoui restera jusqu'au dernier moment le fidèle allié. Pour Michel Seurat, « *Khalil qui, avec ses Shabâb –jeunes miliciens- de Bâb Tebbânê défend militairement la cause de l'islam sunnite face aux miliciens alaouites¹² du quartier de Baal Mohsen, se déclare néanmoins 'chiïte de cœur', c'est-à-dire pour 'l'islam des pauvres', pour 'Ali contre Mo'âwiya.¹³ (...) Ainsi l'utopie est- elle un courant qui traverse les communautés dans un ensemble parfait, celles-ci devant nécessairement se définir per se, en fonction du dilemme évoqué entre l'identité (vivre pleinement son christianisme, son islam...) et le politique (vivre avec...) ¹⁴ »*

Au final, l'utopie d'un islam tiers- mondiste progressiste, ou d'un « *communisme arabo-musulman* », ne se réalisera pas. La Résistance populaire de Khalil Akkaoui participera à la création, en 1982, du Mouvement de l'unification islamique, le Tawhid¹⁵. Les militants chiïtes de la Brigade étudiante partiront, pour la plupart, dans le Hezbollah libanais. En somme, l'espace politique sera peu à peu polarisé par les seuls effets différés de la Révolution iranienne et par la croissance continue des courants islamiques au cours des années 1980. Car à la fin des années 1970, un certain univers politique s'écroule de fait. La vague 68 commence, même à l'échelle mondiale, à s'essouffler. L'échec de la Révolution culturelle chinoise lancée à la fin des années 1960, la mort de Mao Tse Toung en septembre 1976 et le début de l'épuration interne au Parti communiste chinois, avec l'arrestation de la « Bande des quatre », un mois après, la normalisation en cours en Chine, mettent de fait un coup d'arrêt à

¹¹ Le concept « *d'Utopie concrète* » a été défini par le philosophe allemand Ernst Bloch. Voir notamment *le Principe Espérance*, 3 volumes, Paris, Gallimard, 1976, 1982, 1991.

¹² Majoritairement sunnite, Tripoli comprend une petite minorité confessionnelle alaouïte, historiquement une secte issue du chiïsme. Les affrontements entre sunnites et alaouïtes à Tripoli sont un phénomène historique récurrent, les derniers combats entre miliciens de Bab at Tabbaneh et de Jabel Mohsen au mois de mai et juin 2008 en étant un des derniers exemples.

¹³ Dans la tradition musulmane chiïte, Ali, gendre du Prophète Muhammad et « *Premier Imam* », représente la figure du dirigeant juste, en opposition à Mouawiya, gouverneur de Damas et Calife à la suite de l'assassinat de Ali. La pensée chiïte se retrouve en partie structurée par cette opposition Ali/ Mouawiya, autour de la figure des « *moustada'fin* » (les « *opprimés* ») en lutte contre les « *moustakbirin* » (les « *opresseurs* »).

¹⁴ Michel SEURAT, « Le quartier de Bâb Tabbânê à Tripoli (Liban). Etude d'une '*assabiya urbaine* », in *L'état de barbarie*, Editions du Seuil, 1989, p 117 et pp 168- 169.

¹⁵ Le Mouvement de l'unification islamique est né à Tripoli, au Liban, en 1982, de la fusion de plusieurs groupes islamiques et ex- maoïstes : la Résistance populaire de Khalil Akkaoui, le Mouvement du Liban arabe de Ismat Mrad, également une formation ex pro- chinoise, et les partisans du Cheikh Saïd Cha'aban, qui deviendra le leader de cette formation sunnite. Le Tawhid fera notamment alliance avec le Fatah et l'OLP en 1984, contre les troupes syriennes.

l'espoir révolutionnaire placé par des centaines de mouvements dans le monde autour du projet maoïste. La guerre sino-vietnamienne, de février à mars 1979, enterre également l'idée d'un internationalisme socialiste pur et étranger aux logiques nationalistes et étatiques. Surtout, l'intervention soviétique en Afghanistan en décembre 1979 porte un coup violent aux mouvements socialistes dans le tiers-monde : cette fois-ci, le conflit colonial ne se joue plus entre un « *occident capitaliste* » et un tiers-monde « *socialisant* », mais entre le leader du Bloc socialiste, l'URSS et une nation à majorité musulmane en voie de satellisation soviétique, ce qui, ipso facto, aura des conséquences profondes et durables sur les pays de culture islamique, notamment dans leur perception de tout projet socialiste, désormais compris comme un projet aussi colonial que le projet occidental. Ce changement progressif de conjoncture mondiale se fait sentir dans le monde arabe. La guerre civile du Liban, et l'intervention des troupes syriennes contre l'OLP et le Mouvement national libanais de Kamal Jounblatt à l'été 1976, portent un coup dur tant au projet nationaliste arabe baathiste - discrédité- qu'à la gauche palestino-libanaise. La visite de du Président égyptien Sadate à Jérusalem en novembre 1977, enfin, tout comme la politique d'Intifah (ouverture) économique, mettent une fin définitive au projet nationaliste arabe nassérien et socialisant. La signature, le 17 septembre 1978, des Accords de Camp David entre Sadate et le Premier ministre israélien Begin, correspond à un bouleversement profond du politique au Moyen-Orient. Les régimes arabes se divisent. Le mouvement national palestinien, notamment, se sent trahi.

De fait, l'islam politique vient prendre la relève. Du trinôme gauche, tiers-mondisme, islam, porté par cette gauche maoïste, seules resteront au final les deux derniers éléments. Car la Révolution iranienne, la seule révolution populaire de masse dans la région sur une échelle historique en réalité, réussit le tour de force de reprendre à la gauche ses thématiques classiques –anti-impérialisme, division nord-sud, centralité de la figure de l'opprimé, tout en islamisant l'application. La propagande iranienne ne peut qu'attirer, à ses débuts, nombres de révolutionnaires en crise de perspective stratégique : elle se présente elle-même comme une révolution « *dont la nature est d'être contre l'oppression, car il est du devoir du musulman d'aider l'opprimé. Sa nature déterminée laisse un impact sur les peuples non-musulmans. La Révolution iranienne est en réalité une révolution universelle contre l'oppression. Sa victoire a été promise. Elle est islamique, et pour cela, elle ne peut s'accommoder du racisme, du système de classes, du sécularisme, du matérialisme, et de*

*toute autre aliénation en ism*¹⁶». Au début, la séduction est totale. La Révolution iranienne est en effet perçue comme une révolution endogène et non-occidentale. Déjà, les intellectuels de la Brigade avait commencé à intégrer un corpus intellectuel non-marxiste : Ali Shariati, et, plus en amont, Ibn Khaldoun. Ils combinent les concepts marxistes (le concept d'hégémonie chez Antonio Gramsci) et les concepts khaldouniens¹⁷, notamment ceux d'Assabiya (esprit de corps) et de Ghalaba (conquête, domination) : « pour nous, c'était quoi le maoïsme, et le passage à l'islamisme : c'était lire notre histoire, pour la changer, lire notre culture, notre histoire, à partir d'appareils et d'outils conceptuels qu'on pouvait faire nous-mêmes par un retour au Turath (héritage), à l'histoire, à la pensée islamique. On lisait Mao, Lénine, Gramsci, tous les marxistes, mais on a commencé aussi à lire Ibn Khaldoun, en se posant la question de savoir comment utiliser ces concepts de manière heuristique, utile. On a réinventé un vocabulaire propre, avec la Ghalaba, la 'Assabiya, le concept de Moumana'a (résistance, non renoncement), de Hadara (civilisation). (...). Tout cela nous a emmené peu à peu vers Khomeyni, vers l'islam, car Khomeyni, c'était un discours effectif, de masse, un discours populaire, qui faisait le lien entre le côté intellectuel et l'aspect populaire.¹⁸ » En 1979, un membre de la mouvance maoïsante, lui-aussi séduit par l'islam politique, Soheil al-Kashe, résume cette vision dans un mémoire de Thèse présenté à l'Université Paris VIII, sous la direction de François Chatelet : à l'opposé de l'intellectuel arabe moderniste, « l'éveil islamique », que l'auteur n'hésite pas à comparer à la philosophie nietzschéenne d'affirmation de soi, doit permettre au monde arabe de se réapproprier son histoire : « le discours de l'éveil islamique représente le terme de la contradiction qui s'oppose à l'orientalisme et à son ombre, l'intellectuel arabe moderniste. (...). Comment faire face à la domination étrangère, et affirmer l'identité arabe et islamique, non par réaction –l'esclave s'affranchissant par le négatif- mais par une action volontaire – l'islam, maître s'appuyant sur une époque révolue de maîtrise et de domination ? L'action volontaire ressuscite ici positivement le Moi islamique, tout en passant l'Autre (l'occident) sous silence. Cet Autre voit l'universalisme de sa culture contesté. Al Khomeyni est la meilleure illustration de ce discours.¹⁹ »

¹⁶ A. EZZATI, *The revolutionary islam and the islamic revolution*, Ministry of Islamic Guidance, Islamic Republic of Iran, July 1981, p 13.

¹⁷ Philosophe, historien et homme politique nord- africain de la seconde moitié du quatorzième siècle, Ibn Khaldoun est considéré rétrospectivement, dans le champ des sciences humaines, comme un des précurseurs de la science historique, voir même sociologique.

¹⁸ Nazir JA'IL, entretien avec l'auteur, Beyrouth, 28 novembre 2006.

¹⁹ Souheil AL KACHE, *Convaincre : discours de répression*, thèse de Doctorat d'Etat en philosophie, sous la direction de François Chatelet, 29 novembre 1979, Université de Paris VIII Vincennes.

Il faudra attendre la guerre Iran-Irak, mais aussi la quasi-totale élimination de la gauche marxiste et islamo-marxisante en Iran par Khomeyni, pour voir apparaître, chez certains, les premières désillusions. Mais il est de la nature des révolutions de manger ses enfants, sans pour autant cesser d'agrèger autour d'elles les révolutionnaires fascinés par la dimension historique de ce qu'ils considèrent comme un tremblement de terre régional. Il en va de la Révolution iranienne comme des autres : unanimité, désarroi, déchirures, et jeu d'attraction-répulsion.

Le populaire, le tiers-mondisme et la transcendance.

Que retenir de l'expérience des Brigades étudiantes et des « *Maos du Fatah* » ? D'abord, le primat du politique sur l'idéologique. Ou, plus précisément, le primat des logiques nationalistes tiers-mondistes sur les idéologies constituées. Le marxisme et le maoïsme ne furent pas adoptés par fascination théorique, mais bien en raison de leur dimension pratique. Pourquoi le maoïsme ? Car il était bien perçu, à une échelle mondiale large, comme un projet nouveau, endogène, de libération nationale, c'est-à-dire, pour l'essentiel, désoccidentalisé. La recherche d'une voie endogène de libération nationale, d'un chemin propre, qui ne soit pas un simple copié-collé d'un marxisme occidental considéré comme non-effectif dans les sociétés du tiers-monde, encourage dans les années 1960 et 1970 l'inspiration des modèles chinois, vietnamiens, cubains de libération nationale. L'inspiration maoïste et vietnamienne se retrouve partout : dans le monde arabe, en Amérique latine, et jusqu'aux Etats-Unis, dans le mouvement des Blacks Panthers afro-américains qui brandissent le Petit livre rouge de Mao. Le passage du modèle de marxisme asiatique à l'islam politique n'est, dans ce cadre, pas une anomalie sauvage, bien au contraire : le modèle de la Révolution iranienne, pour nombres de militants arabes, s'inscrit dans une totale continuité stratégique, celle d'élaborer une voie effective, endogène, ancrée dans un terreau social, culturel propre. De même que le marxisme asiatique a inventé une nouvelle manière de pratiquer le politique et la libération nationale, la Révolution iranienne trace pour ces militants de nouvelles routes et de nouvelles inspirations, mieux adaptées, selon eux, aux conditions internes du monde arabo-musulman.

C'est ainsi le nationalisme tiers-mondiste qui assure la transition du marxisme à l'islam. D'ailleurs, les acteurs de cette époque reconnaissent en général que le modèle révolutionnaire iranien et son emprunt précédèrent la conversion interne et intime à l'islam : c'est-à-dire qu'il

y eut d'abord le politique, et ensuite la foi religieuse. Ce primat du politique, dans le temps, doit amener à penser la singulière fonction mobilisatrice des religions dans l'histoire des luttes de libération nationale : l'islam n'en est qu'un exemple. L'IRA irlandaise, même socialisante, puisa une partie de son inspiration dans le catholicisme, l'identification religieuse devant aussi assurer la cohérence et la mobilisation d'une communauté irlandaise s'affrontant frontalement à un adversaire qui n'était pas seulement britannique, mais aussi protestant, le mouvement orangiste en Ulster ne manquant pas d'avancer aussi, pour sa part, une identité politico-religieuse anglicane. L'islam n'est donc pas une religion politique *per se* : elle l'est dans le cadre de conjonctures politiques précises, ou elle sert de ressource politique mobilisatrice, principale ou secondaire, selon la dominante idéologique de l'époque, et de Forme d'identification et de solidarité²⁰ centrale dans le cadre d'un affrontement que les acteurs politiques définissent aussi comme une guerre nord/ sud, centre/ périphérie.

La mystique du peuple en lutte.

Ensuite, force est de constater l'importance centrale donnée au concept de « *peuple* » et de « *masse* » dans le discours des « *maos du Fatah* ». Cet appel quasi-mystique au peuple, le maoïsme le partage avec l'islam révolutionnaire. La Révolution iranienne n'est pas seulement perçue par les militants de la gauche de Fatah comme un événement anti-impérialiste majeur : elle est aussi, et d'abord, une Révolution, c'est-à-dire un processus dans lequel « *les masses* » font irruption dans l'histoire, d'une manière tout à fait intempestive. Mounir Chafiq met en exergue cet aspect populaire de la Révolution iranienne, et le populaire fait fonction ici de véritable élément déclencheur de la foi religieuse : « *il y a eu quelque chose qu'on a ressenti et qui était nouveau : moi je l'ai ressenti profondément. C'était que l'islam était là, et que l'islam pouvait être une source immense de révolution, et une source vraiment populaire. Et là notre point de vue a vraiment changé, à un niveau personnel. Et ce qui m'a fait vraiment réfléchir, ce n'est pas la révolution elle-même, en Iran : ce sont les effets incroyables de la*

²⁰ Emprunté à Jean LECA, le concept de Formes d'identification et de solidarité (FIS) a notamment été employé par Fawaz Traboulsi. Voir Fawaz TRABOULSI, *Identités et solidarités croisées dans les conflits du Liban contemporains*, Thèse d'histoire présentée à l'Université Paris VIII, sous la direction de Jacques COULAND, 1993. Selon Fawaz Traboulsi, les FIS peuvent se définir comme suit : « *Dans notre travail, nous nous sommes inspirés par, et avons largement puisé sur, les riches possibilités du concept de Formes d'identifications et de solidarité (FIS) élaboré par le Professeur Jacques Couland dans son séminaire de recherche animé autour du thème Peuple/ Etat/ nation/ classe dans l'histoire contemporaine des arabes, et dans nombre de ses écrits.(....) Nous prenons comme point de départ l'appartenance multiple de l'individu à une combinatoire de formes d'identification et de solidarité – parce qu'il s'agit de l'individu dans tous les cas qui ne s'individualise que dans la société et dans des rapports sociaux- et suivrons la dynamique des articulations et relations dialectiques entre ces formes.* », p 4.

*Révolution iranienne sur les masses arabes et les masses palestiniennes. Ca m'a touché, ça m'a troublé, c'était quelque chose de très profond.*²¹ »

Dans la perception des acteurs, il y a donc en premier lieu le politique, avec l'aspect tiers-mondiste et anti-impérialiste de la Révolution iranienne. Dans un deuxième moment viennent l'irruption des « masses », la mobilisation populaire, le peuple comme acteur politique et religieux. En troisième lieu surgit donc la conversion intime, conversion due à cette vision magnifiée du peuple mobilisée et unanime. La compréhension de la conversion intime à l'islam ne peut faire l'économie de ces concepts conjugués « d'événement²² » et de « peuple » : comme toute révolution, la Révolution iranienne fait figure « d'événement » historique soudain venant faire bifurquer, pour les acteurs politiques, le cours d'une histoire en train d'être perdue, celle de la guerre civile libanaise et des massacres confessionnels, et des désillusions autour des modèles de gauche et nationalistes arabes dans la région.

Mais « l'événement » ne suffit pas : un simple coup d'état n'aurait pas fait naître la conversion intime, intérieur. Pour que la conversion intime soit effective, il faut que cet événement soit « populaire », car le « populaire » est perçu et compris comme la condition sine qua non de l'effectivité d'une pensée ou d'une idéologie. C'est cette effectivité qui est la cause de ce qui s'ensuit : l'affectivité, le fait d'être « touché intérieurement ». Il y a donc un mouvement ascendant en quatre temps pour les militants issus de la mouvance maoïste : anti-impérialisme/ événement révolutionnaire/ portée populaire/ conversion intime à l'islam. Le marxisme ne peut lui-même que construire ses représentations mobilisatrices sur l'image du peuple en insurrection, car il est retors aux logiques conspiratrices : la polémique des marxistes, au dix-neuvième siècle, contre Auguste Blanqui et la logique du coup d'état socialiste n'en est qu'un exemple. Le maoïsme, avec les concepts de « guerre populaire » et de « ligne de masse », conférait en plus au peuple un rôle capital dans la formation de la conscience politique d'une avant-garde révolutionnaire appelée à se fondre en lui. Pour les « *maos du Fatah* », la Révolution iranienne viendra donner concrétude à ce peuple en attente, désormais entré sur la scène de l'histoire moyen-orientale.

²¹ Mounir CHAFIQ, entretien avec l'auteur, Beyrouth, 27 mai 2008.

²² Daniel Bensaïd décrit la philosophie de l'événement chez Alain Badiou comme un élément qui « tient en échec le calcul instrumental. Il est de l'ordre de la rencontre amoureuse (le coup de foudre), politique (la révolution), ou scientifique (l'invention). Son nom propre suspend la routine de l'intervention, dans la mesure où il consiste précisément à 'forcer le hasard lorsque le moment est mur pour l'intervention' ». In Daniel Bensaïd, *Alain Badiou et le miracle de l'événement*, Séminaire Marx International, janvier 2007, texte disponible en ligne : http://semimarx.free.fr/IMG/pdf/BENSAID_Badiou_et_le_miracle_de_l_evenement.pdf

Le passage à l'islam est donc à la confluence de plusieurs logiques, dont la combinatoire ne cesse de surprendre et d'interroger : au carrefour de problématiques tiers-mondistes et nationalistes en recompositions permanentes, et d'hégémonie différenciées, du nationalisme arabe baathiste et nassérien dans les années 1950 à l'islam politique révolutionnaire après la Révolution iranienne, en passant par le tiers-mondisme marxisant dans le sillage post-68 et d'images mobilisatrices puissantes – « *l'événement révolutionnaire* », la vision du « *peuple* » unanime, l'eschatologie messianique que porte en germe tout révolution.

Transcendance et messianisme.

Le passage de maoïstes, communistes, nationalistes arabes de gauche à l'islam politique, permet ainsi de s'interroger sur le lien singulier qu'entretient tout événement révolutionnaire avec la transcendance. La transcendance n'est pas forcément la perspective lointaine d'un au-delà : en ce sens, la Révolution iranienne ne diffère pas fondamentalement d'autres processus révolutionnaires. Le soulèvement révolutionnaire, les acteurs de toute révolution le décrivent en terme mystique, car évènementiel, unique. La Révolution iranienne, pour sa part, fait la différence, car elle affirme idéologiquement sa transcendance, puisque la révolution se dit officiellement dans des termes politiques et religieux.

Rédigées dans les années 1930, les *Thèses sur le concept d'histoire* de Walter Benjamin, par l'articulation théorique inédite qu'elles firent entre messianisme judaïque et événement révolutionnaire, posèrent philosophiquement les jalons d'une réflexion sur la correspondance entre « *l'irruption messianique et la révolution comme interruption de la continuité historique - la continuité de la domination. Pour le messianisme tel qu'il le comprend - ou plutôt, invente-il ne s'agit pas d'attendre le salut d'un individu exceptionnel, d'un prophète envoyé par les dieux : le « Messie » est collectif, puisque à chaque génération il a été donné « une faible force messianique », qu'il s'agit d'exercer, de la meilleure façon possible.*²³ » Conjugué au tiers-mondisme de militants politiques formés dans l'univers de la *Nakba*²⁴ palestinienne de 1948 et de la défaite arabe de 1967 face à Israël, l'événement révolutionnaire quasi-messianique à l'œuvre en Iran ne pourra qu'emporter, au moins pour un temps,

²³ Michaël LÖWY, « Sept thèses sur Walter Benjamin et la théorie critique », revue *Variations*, Automne 2005. Article disponible en ligne : <http://www.europe-solidaire.org/spip.php?article2258>

²⁴ La Nakba, la « catastrophe », est le terme employé généralement dans le monde arabe pour faire référence à l'expulsion des palestiniens en 1948.

l'adhésion, plus seulement politique, mais aussi intime, de membres d'une génération politique orpheline jusque là de modèles révolutionnaires endogènes.

Les parcours éclatés de l'après-conversion.

Comme toute révolution, celle à l'œuvre en Iran prendra fin, et s'essoufflera, sur les décombres de la guerre contre l'Irak, des politiques répressives, de la confiscation du politique et de l'événement révolutionnaire. C'est aussi le propre de « l'événement » : celui, justement, de n'être qu'un événement, temporaire. Que reste-t-il des espoirs des « *Maos du Fatah* » ? L'islam, d'abord, même s'il n'est plus entendue nécessairement comme révolutionnaire. Bien peu sont revenus de leur conversion religieuse. Roger Assaf, chrétien converti à l'islam, fait part de ses déceptions révolutionnaires, qui n'ont pas entachées sa foi religieuse : « *C'était une vision très enthousiaste, la Révolution iranienne. Au début. J'ai assez vite déchanté, parce que j'ai fait un voyage, j'étais invité en Iran, à Téhéran, en 1985, et j'ai très vite trouvé là bas quelque chose dont j'avais horreur quand j'étais marxiste, c'est le dirigisme. La logique du parti, la pratique de tel ou tel, etc...Et curieusement, pas seulement par la pratique politique, mais en art, l'art, la forme artistique, sont décalqués en Iran presque sur ces régimes marxistes, les mêmes images, le sang, la violence, le nationalisme, la gloire des leaders, c'était la répétition de ce que nous avons déjà vu. Je leur ai dit, aux amis iraniens, ils ont été choqués. Mais bon, il y avait aussi en Iran, au début, je ne sais pas maintenant, mais il y avait une possibilité d'ouverture assez remarquable, de vraie démocratie, chez certains. Moi par la suite, j'ai beaucoup cultivé personnellement ma connaissance de l'islam, mais loin des mosquées, loin des cheikhs, et loin des partis islamiques. J'ai fréquenté les partis islamiques, très peu, parce que je n'ai pas pu... bien que beaucoup d'intellectuels ici m'assimilent à eux. Bien sûr que je rencontre le Hezbollah, je soutiens la résistance du Hezbollah, mais aussi la résistance d'autres partis, certains sont communistes, d'autres nationalistes. Mais bon, les partis islamiques, ils tiennent beaucoup à moi, parce que c'est important pour eux, un artiste, un chrétien qui est devenu un musulman, et qui défend l'islam. (...) Mais je veux garder une critique, une indépendance, je suis d'abord un homme de théâtre, pas un homme d'appareil, théologique ou politique. J'ai pris des distances...²⁵ ».*

²⁵ Roger ASSAF, entretien cité.

Comme Roger Assaf, certains « *Maos du Fatah* » quitteront peu à peu l'action politique : Saoud al-Maoula, Nazir Ja'il, Roger Naba'a, Soheil al-Kash... D'autres, comme Mounir Chafiq, ou Anis Naqache, privilégieront la lutte nationale, qui, même si amputée d'une dynamique révolutionnaire, sera incarnée pour eux par les partis islamiques, en premier lieu le Hezbollah libanais, le Mouvement du Jihad islamique en Palestine et le Hamas. L'expérience de Khalil Akkaoui, à Tripoli, a elle-aussi disparu : l'assassinat du leader au début 1986, probablement par les services syriens, marquera la fin de « *l'islam des pauvres* » dans le quartier populaire de Bab at-Tabbaneh, et des Comités des Mosquées et des quartiers de Tripoli, continuation de la Résistance populaire. Bab at-Tabbaneh est désormais amputée du soutien palestinien, l'OLP étant définitivement expulsée du Liban à partir de 1984, après les affrontements entre l'armée syrienne et les forces palestiniennes. La connexion palestino-libanaise, pilier des « *Utopies concrètes* » révolutionnaires de 1969 à 1984, disparaissant, les acteurs politiques se dispersèrent. De fait, une époque prit fin. Ligne de masse et islam populaire révolutionnaire s'évanouirent peu à peu. Pour les acteurs de la Brigade étudiante du Fatah, Khalil Akkaoui symbolisera aussi les succès et les échecs d'une mouvance dispersée.

La dispersion : distance, pragmatisme et martyr.

La dispersion se joue selon trois modèles : le premier modèle est celui de l'indépendance et de la distance— l'acteur pense que le champ politique ne lui laisse plus de marge d'action, le Liban étant saturé de logiques qui le dépassent, avec la présence d'acteurs étatiques (Syrie, Iran, Israël, Etats-Unis) directs et indirects, et il se retire dans ce cas dans une posture intellectuelle critique, gardant le plus souvent l'islam comme pratique personnelle, et n'excluant pas d'autres références que la référence islamique. C'est le cas de personnages comme Roger Assaf ou Saoud al-Maoula. Le deuxième modèle est celui de l'engagement politique continu. Il y a là une forme parfaite de pragmatisme : pour Anis Naqache ou Mounir Chafiq, l'espace politique est désormais un espace islamique, et l'islam traduit le nationalisme. La foi religieuse est là, bien présente, mais en plus d'elle, il faut continuer la lutte, quelque soit l'échec ou la réussite des modèles islamiques. L'islam comme force idéologique et symbolique mobilisatrice permet la continuation de l'agir politique. Le troisième cas, plus rare, plus tragique aussi, est celui de la disparition, ou du martyr. Khalil Akkaoui est la quintessence de ce modèle : en un sens, le martyr constitue la fin logique d'une impossibilité, d'un rêve avorté. Khalil Akkaoui, maoïste, islamiste ? Oui, mais aussi et surtout

figure de « l'anti- politicien » : « Khalil était devenu aussi puissant qu'incontournable. Comme Kamal Jounblat, le leader du Mouvement national assassiné en 1977 pour avoir tenté de transgresser l'équilibre nécessaire à la perpétuation de la guerre civile, Khalil fut assassiné car il transgressait l'image du politique. Il savait qu'il était très menacé, mais considérait l'exemple plus important que toute tactique.²⁶ ». La dispersion et l'indépendance intellectuelle, même si parfois relative dans un pays comme le Liban, la continuation de la lutte et la permanence de l'agir politique, le martyr et la disparition par éthique et refus des logiques tactiques et instrumentales, la foi islamique perdurant généralement dans les trois cas : telles furent, le plus souvent, les voies empruntées, parfois malgré elles – mais c'est là aussi la logique du politique, le *malgré que-* par les anciens « *Maos du Fatah* ».

Trente ans après, la gauche maoïste n'existe plus. La Révolution iranienne a laissé place à des logiques étatiques et nationalistes, même si le discours tiers-mondiste reste l'un des piliers du régime. De théologie islamique de la libération, sur le modèle latino-américain, il n'y eut pas. La gauche mondiale se remet difficilement des échecs soviétiques, chinois, et même sociaux-démocrates, et cherche dans de nouvelles expériences, alter-mondialistes, mais aussi latino-américaines -le socialisme bolivarien- ses nouvelles voies. Un paysage politique a changé, une nouvelle conjoncture politique historique s'est sans doute ouverte. Les « *affinités électives* » entre l'islam et le nationalisme de gauche dans le monde arabe sont-elles pour autant terminées ? Rien n'est moins sûr, même si les modes sont différents.

Une théologie islamique de la libération ? La gauche et l'islam, ou le « *je t'aime moi non plus* ».

En 2006 et 2007, un site d'information, de débats et d'analyses islamiques, Oumma.com, a consacré une large série d'articles à la théologie islamique de la libération²⁷. Relectures de Ali Shariati et du théoricien algérien Malek Bennabi, et même du fondateur de la *Katiba at -Tullabiya*, Mounir Chafiq, comparaison avec les thèses de Franz Fanon : le débat se situe maintenant, et de manière très intéressante, au sein même des cercles islamiques européens. Des débats qui ne sont pas à séparer, là-aussi, des nouvelles dynamiques à l'œuvre :

²⁶ Nahla CHAHAL, « La tourmente et l'oubli », in *Confluences Méditerranée*, Editions l'Harmattan, printemps 1996, p 155.

²⁷ Voir notamment l'article de Mohamad Tahar Bensaada sur Mounir Chafiq : *La théologie de la libération de Mounir Chafiq*, <http://oumma.com/La-theologie-de-la-liberation-de.2401>

rencontres entre des partis islamiques venus du Moyen-Orient et la mouvance alter-mondialiste dans les Forums sociaux mondiaux et européens, conférences communes au Caire et à Beyrouth²⁸, interaction entre des milieux associatifs musulmans européens, militants alter-mondialistes et partis islamiques plus traditionnels. La question d'une théologie islamique de la libération se reposerait-elle, après les tentatives élaborées, en filigrane, au Liban, mais aussi dans les théories développées par l'iranien Ali Shariati, traducteur de Franz Fanon en persan, ou de l'égyptien Hassan Hanafi²⁹ ?

Au contraire de l'Amérique latine, la rencontre entre la religion et la gauche ne se pose cependant pas historiquement de la même manière au Moyen-Orient et dans le monde musulman. L'expérience des « *Maos du Fatah* » en est un exemple révélateur. Les rapports entre la gauche et l'islam -et à fortiori l'islam politique- sont des rapports contrariés d'attraction-répulsion, un « *je t'aime moi non plus* », toujours relié par la question nationale et tiers-mondiste, mais aussi déchirés par une réalité historique où l'islam politique s'est retrouvé très tôt en opposition avec une gauche et un mouvement nationaliste arabe un temps hégémonique. C'est une première différence avec l'Amérique latine : la gauche et l'islamisme, c'est aussi une histoire de luttes violentes et incessantes, et pas seulement de passages et de transversalités. Cela complique l'apparition d'une théologie islamique de la libération à proprement parler. Ancien membre de la direction du FPLP, représentant pendant quelques années de l'organisation marxiste révolutionnaire à Cuba, Salah Salah rappelle que « *l'expérience de la théologie de la libération en Amérique latine est une expérience très fructueuse, mais aussi très particulière. (...) La théologie de la libération latino-américaine n'est pas tout à fait transposable ici. La base pour réparer cela, cette séparation entre les uns et les autres ce n'est pas l'invention d'une théologie de la libération islamique transposée ici de manière abstraite, sur le modèle latino-américain, la solution réside plutôt ici, pour dépasser le mauvais passif, dans le recherche continu de consensus politiques autour de la question nationale et de la résistance. Il faut des créer des cadres larges de travail commun, contre l'ennemi commun, contre les processus coloniaux et impérialistes, c'est l'étape actuelle. Mais sur un deuxième niveau, sur le plan des partis politiques à une époque, dans*

²⁸ Depuis 2001, un certain nombre de conférences communes se sont tenues entre des partis islamiques, de gauche arabe, et de la mouvance alter-mondialiste, notamment au Caire, avec la *Conférence anti-guerre et anti-globalisation*, annuelle, et à Beyrouth, avec la *Conférence internationale de solidarité avec la résistance*, à l'appel du Hezbollah et du Parti communiste libanais, en novembre 2006.

²⁹ Hassan Hanafi est un philosophe égyptien, proche de la mouvance islamique, théoricien, à la fin des années 1970, de la *Gauche islamique – al-Yassar al-islami-*, nom d'une revue dirigée par l'auteur, et à l'existence éphémère – un seul numéro.

les partis de gauche et dans les partis nationalistes, il est vrai qu'une des manières de prouver sa foi, chez certains militants, communistes, ou nationalistes, ou séculiers, sa manière de prouver tout cela, c'était de cracher sur la religion, d'être athée, une manière de dire que si on est athée, on est forcément progressiste, que progressiste induit d'être contre la religion. Ca a été une erreur, en un sens, je pense, car la gauche et le mouvement nationaliste et progressiste devraient bien évidemment prendre en charge la question religieuse, mieux qu'elle ne l'a fait.³⁰»

Le débat sur la théologie islamique de la libération serait-il au final un faux débat ? Oui et non. Oui, dans le sens où il est impossible, ou prétentieux, de vouloir copier des modèles historiques et théoriques en les transposant d'un espace à l'autre. Non, dans la mesure où les rapports entre la gauche et l'islam ont été des rapports certes contrariés, mais bien réels. Une dernière fois, posons-nous la question : quelle est la signification de cette expérience si particulière, celle des « *Maos du Fatah* » ? L'expérience tripolitaine de Khalil Akkaoui et de l'islam révolutionnaire des pauvres n'était-elle qu'une tentative programmée pour l'échec, ou son existence même prouve-t-elle au contraire la pertinence de la question d'une théologie de la libération en filigrane ?

Une théologie de la libération en filigrane ?

En somme : pourquoi parle-t-on justement de « *filigrane* » ? L'expérience des « *Maos du Fatah* » se situait entre un déjà-plus et un pas-encore. La dynamique tiers-mondiste de gauche commençait à s'essouffler. La dynamique islamique, elle, s'emballait. L'effet de conjoncture est évident : l'islam apparaît, à l'époque, comme une idéologie effective à l'heure des espoirs tôt enterrés. Les « *Maos du Fatah* », dans ce cadre historique, ne pouvaient, pour beaucoup, et selon la logique de la ligne de masse, que basculer. Au-delà de l'effet de conjoncture, réside un autre élément : les « *Maos du Fatah* » n'étaient pas des intellectuels livresques, mais des intellectuels organiques, pour beaucoup, c'est-à-dire immergés dans la politique comme pratique. L'heure était celle de la guerre civile. Khalil Akkaoui était d'abord un leader de quartier. Il fallait tout gérer : la guerre, les milices, les lectures, la théorisation, tout cela en même temps. L'absence d'un véritable corpus théorique pouvant dégager une théologie de la

³⁰ Salah SALAH, entretien avec l'auteur, Beyrouth, 20 août 2007.

libération est logique : les impératifs intellectuels se conjuguent, dans le temps, aux impératifs militaires, miliciens et politiques.

La théologie de la libération en filigrane se jouait sur deux plans : le plan populaire -le rencontre entre la gauche et l'islam a d'abord été vécue comme un retour au peuple- et le plan idéologique -une rencontre théorique esquissée entre un islam conçu comme un islam des pauvres et une tradition marxisante désoccidentalisée. Ce qui devait assurer la cohérence du tout, la « *contradiction principale* », selon la vocable maoïste: la question nationale. Cette rencontre eut bien lieu, et tôt avorta, sacrifiée sur l'autel de logiques politiques insécables.

Elle éclaire cependant deux points : d'abord, l'islam politique est bien plus pluriel dans ses origines qu'on ne le croît. Il tire son histoire, aussi, des expériences politiques qui l'ont précédé, et des cadres et militants politiques aux parcours diversifiés qui l'ont rejoint. Il ne vient pas ex-nihilo. L'espace politique islamique possède son propre parcours, certes, avec l'expérience des Frères musulmans en Egypte, du Parti ad- Dawa' en Irak, des cercles religieux islamiques autour de l'Ayatollah Khomeyni. En même temps, il croise d'autres parcours politiques : ceux d'une partie de la gauche qui y bascule, ceux du nationalisme arabe, notamment nassérien, qui, dans l'ambiguïté fondatrice qu'il garde entre nationalisme et islam, prépare déjà, comme le rappelait le sociologue Olivier Carré, dans les « *segments médians* »³¹ entre nationalisme et islam, le développement d'un islamisme fort.

Ensuite, la question d'une théologie islamique de la libération est une question non-réglée : elle n'existe pas et n'a jamais existé à proprement parler, mais la multiplication des tentatives d'esquisses en posent toujours l'éternelle pertinence. L'expérience « *maos* » à Tripoli et au sud-Liban fait office, peut-être, d'utopie concrète non-réalisée théoriquement, et trop tôt islamisée pour faire office de véritable synthèse entre marxisme tiers-mondiste et islam révolutionnaire. En définitive, il n'est pas possible de transposer le modèle sud- américain sur le Moyen-Orient : cela relèverait d'une imagination rétrospective et fantasmée. Mais en même temps, oublier les expériences concrètes et historiques à l'œuvre reviendrait à éluder une question qui, dans ses tentatives inabouties mais répétées, ne cesse d'interroger le politique et le religieux, la gauche et l'islam, dans leurs rapports contrariés.

³¹ Voir notamment l'ouvrage de Olivier Carré, *L'utopie islamique dans l'Orient arabe*, Presse de la fondation nationale de sciences politiques, 1991.

Retour de « l'idéologie implicite » : le discours de « non-renoncement ».

La cérémonie d'accueil des prisonniers libanais en Israël, organisée par le Hezbollah dans le sud de Beyrouth le 16 juillet 2008, à l'occasion du processus d'échange de détenus et de dépouilles de combattants entre Israël et le Hezbollah, offre un bon exemple de ces « *affinités électives* » à l'œuvre. En un processus étrange de renversement rhétorique, le « *doyen* » des prisonniers arabes, Samir Qantar, un nationaliste de gauche ayant effectué en 1979 une opération armée dans le nord d'Israël sous la bannière du Front de libération de la Palestine (FLP)³², célèbre devant une foule de plusieurs dizaines de milliers de personnes les vertus du Hezbollah et de ses dirigeants : plus étrange, à aucun moment de son discours, il ne fait référence aux autres factions politiques. Ni le Parti communiste libanais, dont on le disait proche, ni les factions laïques palestiniennes. A l'inverse, et de manière peut être moins surprenante, quelques minutes plus tard, le Secrétaire général du Hezbollah, Hassan Nasrallah, met en exergue l'ensemble des factions palestiniennes et libanaises ayant participé à la lutte armée contre l'Etat israélien, en Palestine et au sud-Liban : « *lorsque Samir Qantar est parti il y a trente ans, le Hezbollah n'existait pas encore ; lorsque la dirigeante Dalal al-Moghrabi³³ s'est levé pour son action armée, le Hezbollah n'était pas encore né. (...). Ainsi, le projet de la résistance est un projet uni, le mouvement de la résistance est un seul mouvement, son chemin est uni, son destin est uni, nombreux sont ses partis, ses factions, ses confessions et ses dogmes. Nous affirmons que les mouvements de la résistance dans cette région, et plus particulièrement en Palestine et au Liban, sont des mouvements complémentaires et continus, qui accumulent leurs expériences et leurs sacrifices, pour la réalisation d'un même objectif, la libération de la terre, des hommes et des lieux saints. (...)Nous nous souvenons de tous les sacrifices des résistants libanais, palestiniens et arabes, nationalistes, islamistes, panarabes, de tous les courants intellectuels et de toutes les organisations. (...)La vraie identité des peuples de notre région, son identité profonde et continue, c'est celle de la résistance, de la volonté de résister, de la culture de la résistance,*

³² Samir Qantar a passé trente ans dans les prisons israéliennes. Condamné à une peine à vie par un Tribunal israélien l'ayant reconnu responsable de la mort de quatre personnes, dont trois civils, lors de l'opération armée effectuée par Samir Qantar, à l'époque âgé de 17 ans, à Naharia, au nord d'Israël, il sera libéré en juillet 2008 avec trois prisonniers du Hezbollah, dans le cadre de l'échange de détenus et de dépouilles entre Israël et le Hezbollah, sous médiation allemande.

³³ Née en 1958 dans le camp de réfugié de Bourj al Brajneh, au Liban, Dalal Moghrabi était membre du Fatah palestinien. Elle mène le 11 mars 1978 une opération armée en Israël, l'opération Kamal 'Adouan, du nom d'un leader de l'OLP assassiné par Israël. La prise en otage d'un bus militaire israélien aboutira à la mort de Dalal al-Moghrabi, de huit de ses compagnons, de trente-six soldats israéliens, et à plusieurs dizaines de blessés. Le corps de Dalal al Moghrabi a été restitué à sa famille le 16 juillet 2008, à l'occasion de l'échange de prisonniers et de dépouilles entre le Hezbollah et Israël.

*du refus de l'occupation et de la soumission, de l'oppression, quelque soient les opprimés et les oppresseurs, les dominants. C'est pour cela que vous trouverez durant des décennies ce drapeau de la résistance toujours porté, il passe des mains d'un groupe à un autre groupe, d'une organisation à une autre organisation, d'un parti à un autre parti. Le nom de ces organisations et leurs natures sont juste des manifestations superficielles, car la vraie nature de cette nation est celle de la résistance et du refus de l'injustice et des oppresseurs.*³⁴ » Ainsi, le concept de « résistance » fait office de ciment idéologique unificateur entre l'islam politique et le nationalisme laïc. D'autres questions font désaccords, bien entendu, et seront souvent volontairement atténuées par les acteurs: la question sociale, les formes de la démocratie, celle de la laïcité, les questions de genre et de sexualité. Mais elles ne constituent pas le centre de l'espace stratégique du politique dans la région. Elles ne sont pas absentes, mais elles ne font pas bouger les lignes de force stratégiquement : tout au plus tactiquement. Depuis la déclaration Balfour de 1917 et la création d'un « *Foyer national juif* » en Palestine, et la fin de l'Empire ottoman en 1924, l'espace politique moyen-oriental est polarisé par une question nationale et identitaire inachevée et incertaine. En somme, ce sont, dans le discours des acteurs, la dimension nationaliste et « résistante », la division verticale entre des « dominants colonisateurs » et des « dominés colonisés », le jeu « centre/ périphérie » « nord/ sud », qui, trente ans après, tracent encore les traits de continuité et de convergence entre l'islam politique, le nationalisme arabe et la gauche radicale, et dessinent la véritable « *idéologie implicite* » continue à l'œuvre dans des secteurs non-négligeables du spectre politique moyen-oriental.

Une théologie du « non-renoncement » ?

L'expérience de la Brigade étudiante dessinait en filigrane un communisme musulman : au final, c'est l'islam qui aura surdéterminé la dynamique globale. Mais ce même islam politique, aujourd'hui, retrouve le présupposé idéologique implicite de base : il construit sa légitimité, non plus seulement sur l'islam, mais sur un discours appuyé sur les doubles concepts de Mouqawama (résistance) et de Mumana'a (refus, non- renoncement)³⁵, ces

³⁴ « Nasrallah : li al Niqash al'an istratagi li at Tahrir wa ad Difa'a' »(Nasrallah: pour une discussion stratégique immédiate pour la libération et la défense), quotidien *Al Akhbar*, Beyrouth, Liban, 17 juillet 2008.

³⁵ Nous reprenons cette double conceptualisation – Mouqawama et Mumana'a- à Roger Naba'a. L'ancien fondateur de la mouvance maoïste, au côté de Mounir Chafiq, s'est aujourd'hui retiré de la vie politique libanaise, comme nous l'avons souligné. Contrairement à nombres de ses camarades, il ne s'est jamais converti à l'islam, ni à l'islam politique. Il mène aujourd'hui une activité universitaire et d'analyste politique. Nous nous appuyons ici sur son article paru dans le quotidien *al- Akhbar* du 6 septembre 2006, « Pourquoi des symboles en

mêmes concepts qui sont historiquement partagés communément, des islamistes aux nationalistes arabes, en passant par la gauche marxiste. Si l'événement révolutionnaire messianique disparaît, reste le discours de *Mumana'a*, traversant de part en part les autres idéologies : en somme, plutôt que de parler d'une théologie de la libération, il serait plus exacte de parler d'une « *théologie de la Mumana'a* » : avant de se libérer -vers l'islam, vers le socialisme, vers l'unité de la nation arabe- ou en l'absence d'utopies concrètes réellement mobilisatrices en vue d'une « *libération* », le discours de non-renoncement doit assurer l'unité idéologique et identitaire implicite -ou explicite, dans le discours de Hassan Nasrallah, par exemple- d'une région marquée aujourd'hui par des phénomènes de désintégrations sociales et communautaires. En un sens, cela reste plus proche de Franz Fanon que de l'Ayatollah Khomeyni ou de Karl Marx. Et de ce point de vue là, même après la disparition -temporaire ?- des messianismes révolutionnaires de la fin des années 1970 qui se cherchaient quelque part entre Pékin, Saïgon, Téhéran et Jérusalem, rien n'a changé.

Deux parcours : Mounir Chafiq et Saoud al-Maoula.

La parole est maintenant laissée ici à deux figures de la Brigade étudiante, qui ont toutes deux effectué un passage progressif à l'islam politique à la fin des années 1970. L'écoute de leur discours devrait permettre de mieux saisir les évolutions progressives qui ont conduit à l'islam politique, en partant du marxisme révolutionnaire tiers-mondiste. Mounir Chafiq, chrétien palestinien converti à l'islam, a été membre du Bureau de planification de l'OLP, et de la direction du Fatah, et l'un des animateurs de sa tendance de gauche au cours des années 1970. Il est le principal concepteur de la Brigade étudiante du Fatah Proche du numéro deux de l'OLP, Abou Jihad³⁶, il sera également, dans les années 1980 l'un des inspirateurs des

temps de détresse ? », traduit en français et mise en ligne sur le site al- Oufok :

http://www.aloufok.net/article.php3?id_article=3599.

Du point de vue de Roger Naba'a, l'unité du discours idéologique régional est assurée par une double *Mumana'a* : une *Mumana'a qaoumi*, nationaliste, et une *Mumana'a islami*, islamique. La première trouverait sa correspondance dans les figures de Yasser Arafat et de Gamal Abdel Nasser, tandis que la seconde serait représentée par Khomeyni. La figure de Hassan Nasrallah, au Liban, ferait une sorte de synthèse historique des deux *Mumana'a*, nationaliste et islamique. Mais, islamique ou nationaliste, la seule effectivité du discours politique, pour Roger Naba'a, ne peut être assurée que par ce seul concept de *Mumana'a*, de refus, qui surdétermine les autres éléments. En somme, c'est la *Mumana'a* qui est condition de toute *Ghalaba*, conquête, domination, ou de toute hégémonie politique.

³⁶ Khalil al Wazir, de son pseudonyme Abou Jihad, fut l'un des fondateurs du mouvement palestinien Fatah, en 1959. Il deviendra le numéro deux de l'organisation et de l'OLP, et sera coordinateur, notamment, de sa branche militaire. Il sera assassiné en 1988 par un commando israélien à Tunis.

Brigades du Jihad islamique en Palestine³⁷, un mouvement armé intégré, à ses débuts, dans Fatah. Il reste une figure importante du paysage intellectuel et politique palestinien et arabe, et préside aujourd'hui la Conférence nationaliste et islamique (CNI)³⁸, qui réunit régulièrement la quasi-totalité des partis politiques islamistes et nationalistes arabes. Fondateur de la revue *al-Mouazin*, publiée à Beyrouth, il reste une référence pour la mouvance islamique et nationaliste.

Saoud al Maoula est libanais, aujourd'hui Professeur à l'Université libanaise, et membre du Conseil arabe pour le dialogue islamo-chrétien et du Conseil supérieur chiite. Proche de l'Imam Chamseddine³⁹, il s'est largement éloigné du Hezbollah libanais, dont il a été membre jusqu'en 1988, et où il occupa notamment la fonction de rédacteur en chef de la revue *al - Wahda al-islamiya (l'Unité islamique)*. C'est un ancien militant de la Brigade étudiante du Fatah, qu'il intégra après un court passage à l'Organisation d'action communiste au Liban (OACL) en 1969, et au Noyau du peuple révolutionnaire (NPR).

Mounir Chafiq⁴⁰.

Pourquoi avoir lancé la Brigade étudiante du Fatah au cours des années 1970 ?

La création de la Brigade étudiante, c'était la défense de la Palestine et des intérêts arabes, des peuples arabes. Certains te diront ce qu'ils voudront : que c'était maoïste, que c'était pour la révolution socialiste, puis que c'était une synthèse entre la gauche et l'islam, ou tout cela à la

³⁷ Dans le champ des sciences sociales en occident, seul peut-être Jean- François Legrain a noté l'intérêt de l'expérience des Brigades du Jihad islamique pour la compréhension de l'islam politique nationaliste en Palestine dans les années 1980. Voir notamment le chapitre consacré aux Brigades du Jihad islamique dans *Internet et histoire : les Brigades des Martyrs d'al-Aqsa*, <http://www.mom.fr/guides/aqsa/aqsa038.htm#Heading344>

³⁸ La Conférence nationaliste et islamique a été fondée en 1994, à Beyrouth, à l'initiative du Centre d'études pour l'unité arabe. Elle réunit, à intervalle régulier, l'ensemble des organisations nationalistes arabes et islamistes, dans le but d'établir des stratégies communes entre les deux tendances.

³⁹ Proche de l'Imam Moussa Sadr, l'Imam Mohammad Chamseddine a présidé le Conseil supérieur chiite libanais après la disparition du fondateur du mouvement Amal, en 1978. Il est décédé en 2002. Le Conseil supérieur chiite avait été fondé par Moussa Sadr en 1967. En général, il est considéré que l'Imam Chamseddine était opposé au mouvement chiite Hezbollah. L'opposition entre le Hezbollah et l'Imam Chamseddine autour de l'héritage de l'Imam Moussa Sadr, fondateur du Mouvement des déshérités en 1974, et dont Amal constituait au début la branche armée, est capitale, dans la mesure où Moussa Sadr fait figure de premier véritable leader politico-communautaire des chiïtes du Liban.

⁴⁰ Les deux entretiens reproduits ici sont des extraits de plus longs interviews réalisés dans le cadre d'un travail de thèse de Doctorat. L'entretien avec Mounir Chafiq s'est tenu à Beyrouth le 27 mai 2008. Une partie de cet entretien s'est fait avec Thomas Sommer- Houdeville, doctorant en Etude politiques à l'EHESS et à l'Université libanaise. L'entretien avec Saoud al Maoula s'est tenu à Beyrouth le 27 mars 2007.

fois. Mais moi, de mon point de vue d'animateur de ce courant, la Brigade étudiante, c'était créer un courant qui soit contre la nouvelle tendance de Fatah acceptant la partition de la Palestine et renonçant à la perspective d'un seul état. Ma vision politique n'a pas changé pendant cette période. C'est une position fondée sur quatre principes : libération de la Palestine, résistance, révolution, unité arabe. En 1973, le Fatah a adopté une ligne politique contre ses positions originelles. La Brigade se plaçait contre cela. Pour moi, la Katiba devait représenter la ligne historique de l'OLP de 1969. Donc après, tu ne peux pas dire qu'on était maoïste comme cela. On lisait Mao, on s'inspirait de Mao, mais aussi de l'expérience vietnamienne, cubaine, d'autres expériences. C'est-à-dire qu'il ne faut pas s'imaginer qu'il y a eu quelque chose comme un parti maoïste pendant cette période, comme les partis maoïstes en Turquie par exemple, ou en Europe, avec les portraits de Mao, et tout cela, cette imagerie. Ce n'était pas notre vision. On a pris dans Mao ce qui nous convenait le plus, ce qui nous servait : le concept de guerre populaire, et celui, très important, de ligne de masse. La guerre populaire et la ligne de masse, dans ce sens, permettent de dire qu'on était maoïste. Mais dans ce sens seulement.

Je considérais à l'époque qu'il fallait trouver une formule de libération, au sein du mouvement national palestinien, une formule qui cherche autre chose que le modèle soviétique : l'URSS a favorisé le plan de partition de la Palestine de 1948. Donc, pour moi, l'URSS représentait un danger pour les intérêts nationaux palestiniens. La Brigade ne pouvait donc être pro-soviétique. Je peux dire qu'elle et moi, on voyait l'Union soviétique et les USA comme des adversaires pour la résistance palestinienne et arabe. Ça n'empêchait pas qu'on pouvait avoir des alliances avec l'URSS contre les USA, mais je n'ai jamais eu confiance dans l'expérience soviétique. Nous n'étions pas des marxistes pro-soviétiques. Jamais. C'est peut être pourquoi on a dit qu'on était maoïste. Contre l'URSS... Mais en tout cas, l'idée fondamentale, pour moi, c'était de trouver une voie propre, en s'inspirant d'expérience comme la Chine ou le Vietnam, et défendre une ligne politique: Palestine, résistance, révolution, unité arabe.

Cette critique de l'Union soviétique s'inscrivait-elle dans la vague post- 68, avec le mai français, l'expérience vietnamienne, le Printemps de Prague, et les nouvelles gauches apparues à l'époque ?

Oui, l'inspiration venait aussi des luttes de libération nationale, et des nouvelles gauches en dehors du paradigme soviétique. Le marxisme asiatique, chinois et vietnamien était intéressant pour cela : c'était un marxisme adapté à la société asiatique, moins occidentalisé,

c'est pour cela que ça nous intéressait. Je te le répète : mon problème, c'était comment faire aboutir ces quatre revendications : unité arabe, révolution, Palestine, Résistance. L'URSS ne pouvait être notre modèle, elle était une part de ce système impérialiste au fond, elle avait favorisé l'expulsion des palestiniens en 1948, elle était pour la nouvelle partition sur les frontières de 1967. Hors, nous, dans la Brigade étudiante, on voulait faire revivre le Fatah des années 1960, pour l'unité de toute la Palestine, contre la partition de la Palestine en deux états.

Quelle a été l'impact de la Révolution iranienne sur la Brigade étudiante du Fatah, et plus largement, sur la gauche libanaise et palestinienne ?

La Révolution iranienne a provoqué une très grande adhésion dans la gauche, et dans le nationalisme palestinien, à ses débuts, car elle était perçue comme une révolution anti-impérialiste.

Il y a donc deux dimensions : une dimension politique, et une dimension personnelle, subjective.

La dimension politique d'abord : il faut voir les choses d'un point de vue historique, par rapport aux changements de rapports de force dans le cadre mondial. En 1975, tu as la victoire du mouvement national vietnamien. Elle signe une très grosse perte historique pour les américains. Ça a été un encouragement pour tous les mouvements de gauche, pour les palestiniens, pour nous, au Liban, au Moyen-Orient. Et partout ailleurs. Et les soviétiques ont pu être alors à l'offensive. En Asie, au Moyen orient, au Mozambique, Angola, en Afrique, en Amérique latine, les soviétiques sont allées à l'offensive, et le Président Carter ne pouvait pas les contrer. Mais en 1979, il y a deux événements d'ampleur qui viennent brouiller cette bipolarité URSS/USA : l'invasion soviétique en Afghanistan, et la Révolution iranienne. L'invasion soviétique montre que la question de l'auto-détermination des peuples est en réalité secondaire pour les soviétiques. La Révolution iranienne, elle, montre qu'il peut y avoir une voie anti-impérialiste en dehors du jeu des deux blocs URSS- Etats-Unis. La force de la Révolution iranienne, c'est d'avoir rompu avec cette bi-polarité historique, c'est d'avoir été une nouvelle voie pour les opprimés. C'est comme cela que beaucoup de cadres politiques comme moi ou d'autres l'avons perçue. Parce que la force de la Révolution islamique, c'est d'avoir été une révolution populaire, d'avoir parlé au cœur des masses. C'était la première fois qu'il y avait une révolution de cette ampleur dans la région. La Révolution iranienne, c'est l'islam qui revient dans l'histoire, dans une histoire dont on avait voulu le chasser, mais

qu'on a jamais réussi à vraiment chasser. La Révolution iranienne est la preuve que l'islam était toujours là, prégnant. Ensuite, la Révolution iranienne a détruit l'un des plus importants soutiens des USA et d'Israël dans la région. C'était un séisme politique. C'est pour cela que tous les leaders nationalistes sont partis en Iran voir Khomeiny après la révolution, dont Yasser Arafat, qui a fait une arrivée triomphale à Téhéran. On percevait que ça allait changer le rapport de force dans la région. C'est parce que la Révolution iranienne venait directement servir notre lutte de libération palestinienne, sa libération, sa résistance, que nous avons vraiment adhéré à son message. Mon idée première restait la Révolution palestinienne, et politiquement, la Révolution iranienne venait aider notre révolution.

A partir de cette dimension politique, est née la dimension personnelle. Il y a eu quelque chose qu'on a ressenti et qui était nouveau : moi je l'ai ressenti profondément. C'était que l'islam était là, et que l'islam pouvait être une source immense de révolution, et une source vraiment populaire. Et là notre point de vue a vraiment changé, à un niveau personnel. Et ce qui m'a fait vraiment réfléchir, ce n'est pas la révolution elle-même, en Iran : ce sont les effets incroyables de la Révolution iranienne sur les masses arabes et les masses palestiniennes. Ça m'a touché, ça m'a troublé, c'était quelque chose de très profond.

La Révolution vietnamienne, par exemple, a eu une grande portée politique au Moyen-orient, sur notre politique, sur notre vision, nos méthodes, sur les cadres politiques. Mais elle n'a pas touché les masses, à un niveau populaire, les masses soutenaient les vietnamiens, mais je ne parle pas de soutien, je veux parler de quelque chose qui te touche. La Révolution iranienne, c'était plus que du soutien : ça a été une véritable adhésion dans les masses populaires. Quelque chose qui a touché l'esprit et le cœur des masses populaires arabes et des plus pauvres. Et cela, c'était tout à fait nouveau. Et l'aspect islamique permettait une adhésion totale, une sympathie immédiate, quelque chose dans l'esprit et le cœur, qui n'est plus seulement politique, et qui n'est pas idéologique.

Mais est- ce qu'il y a une continuité entre les concepts marxistes que vous employiez auparavant, et votre adhésion à la Révolution islamique ?

Oui, bien sûr. Si je dois résumer tout cela, c'est à travers deux concepts marxistes. La première chose qui a joué un rôle, c'est ce concept très important, maoïste, de ligne de masse. C'est un concept que je n'ai jamais abandonné. C'était ma ligne, et c'est ma ligne, pour mener et aider la révolution et la libération. Dans ce sens, j'étais maoïste, mais ce concept a favorisé ma connaissance de l'islam, l'ouverture sur autre chose. Moi je connais des gens qui se

moquent de ce concept, et qui disent : « vous avez adopté la ligne de masse, et après, vous êtes devenus comme les masses ». Le problème, c'est que dans ce discours contre nous, il y a cette idée que les masses sont arriérées. Et que l'islam des masses populaires conduit à l'arriération. Moi, la ligne de masse, ça m'a aidé à redécouvrir une culture et un fond civilisationnel historique, l'islam. Et je crois que la ligne de masse, d'écouter les masses, de ne pas les mépriser dans leurs sentiments et leurs vécus, c'était très important. Et là aussi, tous ces marxistes dogmatiques, aujourd'hui et hier, ils se contredisent complètement sur le fond : si tu es vraiment marxiste, tu juge sur pièce. Sur le politique. Or, beaucoup jugent sur une vision idéologique de l'histoire, et sur des catégories a priori, en fondant des présupposées : la religion c'est l'opium du peuple, et le contraire c'est de l'émancipation. Ils se disent matérialistes, mais ils ne le sont pas pour un sou. Pour moi, il y a aujourd'hui des islamistes qui sont bien plus politiques et matérialistes, en un sens, que nombres de marxistes.

La deuxième chose, c'est que je pense qu'on a essayé vraiment d'écouter ce que nous dit le marxisme d'une manière différente. Que veut dire cette idée centrale que l'avant-garde révolutionnaire doit être l'accoucheuse de l'histoire ? Je crois que le mouvement islamique au Liban et en Palestine a essayé d'aboutir à un autre concept d'avant-garde. Une avant-garde qui ne soit justement qu'une accoucheuse. Lorsque la sage-femme aide l'enfant à venir au monde, elle ne fait justement que l'aider en un sens. Ce n'est pas l'accoucheuse qui va changer les traits physiques de l'enfant, son poids, son code génétique : elle peut favoriser des éléments, ou les défavoriser, c'est vrai. Mais il y a un donné qui est déjà là. Pour l'avant-garde révolutionnaire, c'est la même chose : tu peux favoriser un processus révolutionnaire, mais il y a des données qui sont là, historiques. Tu ne peux intervenir dans une société sans prendre en compte son histoire politique, sociale, culturelle, tous ces éléments enchevêtrés. Je veux dire : l'avant-garde n'est que l'accoucheuse de l'histoire. Mais l'histoire est là. Cela signifie, pour moi, avec Marx : les conditions d'une révolution viennent de l'intérieur d'une société, de son intérieur profond. Et dans cet intérieur profond, ici, que tu le veuilles ou non, que ça plaise ou non, il y a l'islam, qui a été un courant civilisationnel historique, profond. Et qui a fait que quand il y a eu oppression au nom de l'islam, il y a eu en contrepartie une résistance se fondant et s'appuyant sur l'islam. Il y a pour moi dans cette thèse de la ligne de masse et de l'avant-garde qui ne fait qu'accoucher d'une histoire à laquelle tu ne peux échapper un caractère scientifique profond : c'était la conception de la Brigade étudiante, et c'est pourquoi nous sommes pour beaucoup passé à l'islam politique. La révolution vient du plus profond d'une société, pas d'un parachute. Pas d'un parachute occidental.

Il n'y a donc pas de ruptures dans votre parcours politique ?

Des ruptures au sens politique, en un sens, oui, car je ne suis plus marxiste, je suis classé parmi les islamistes, et je suis musulman, croyant. Mais il y a plus de continuités que de ruptures : le passage à l'islam et ma conversion à l'islam s'inscrivent dans mon histoire, dans le fait de privilégier et de défendre une voie effective de libération sociale et nationale pour le monde arabo-islamique, et encore plus particulièrement pour le peuple palestinien. Ce sont des transitions, pas des ruptures.

Vous vous définissez comme un vrai nationaliste. Quelle est donc pour vous la fonction historique de l'islam dans le nationalisme anti-colonial dans la région ? La vague islamiste est-elle purement conjoncturelle ?

La différenciation entre l'islam, la référence islamique d'un côté, et le nationalisme ou panarabisme, est une différenciation récente, et n'est pas une différenciation fondée, authentique. Si l'on se réfère à l'histoire ancienne, aux guerres des francs- ce qui est appelé en occident les croisades, mais ici, les historiens n'ont jamais appelé cela les croisades, mais les guerres des francs-, la guerre n'a pas été menée au nom de l'islam simplement contre les invasions : cette guerre a mobilisée à la fois la référence islamique et la référence opposition à une invasion étrangère.

Lorsqu'au dix-neuvième siècle, il y a eu l'invasion coloniale de l'Algérie, dans la résistance, il n'y a pas eu de distinction entre la résistance au nom de l'islam, et le combat national. C'était une lutte nationale contre l'occupation, une résistance nationale, motivée à la fois par des considérations nationales et islamiques. Il n'y avait pas de distinction entre les deux domaines. Durant les luttes de libération nationale, pour la libération nationale, au vingtième siècle, il n'y avait pas de distinction, les leaders des luttes de libération était à la fois des leaders nationalistes, musulmans, et avaient une dimension de leaders populaires, défendant la justice, c'est la cas de Mustapha Kamal en Egypte, Allal al-Fassi au Maroc, Hajj Amin al-Husseini en Palestine, Ben Badis en Algérie, l'Emir 'abd al-Kader en Algérie, tous ces dirigeants étaient des dirigeants nationalistes et musulmans. Il n'y avait pas de distinction pour eux entre le nationalisme et l'islam. La différenciation a commencé à s'opérer à partir des indépendances, durant les années 1950 et 1960.

Mais dans l'histoire islamique, toutes les résistances contre l'oppression interne, ou les régimes despotiques, se sont référées à l'islam pour combattre l'oppression. C'est ce qu'ont remarqué Marx, Engels, ou Maxime Rodinson, lorsqu'ils ont étudié l'histoire de certaines sociétés islamiques. Lorsque Engels a écrit un texte sur le mouvement mahdiste au Soudan, il a bien constaté qu'à chaque fois qu'un état ou qu'un pouvoir musulman devenait despotique et commençait à dégénérer, des tribus, ou certains secteurs de la population, se rebellaient contre le pouvoir en place, au nom d'une certaine conception de la justice, et en réclamant un retour aux sources, à l'application de la charia, à des lois justes. Et Engels remarquait qu'à chaque siècle, il y avait des mouvements populaires au nom de l'islam, des révoltes d'inspiration religieuse, contre l'oppression interne. Evidemment, le mouvement mahdiste au Soudan n'était pas seulement un mouvement contre l'oppression interne, mais aussi contre les britanniques. Engels avait remarqué cela. Et cela était également à la base de la pensée d'Ibn Khaldoun : à chaque fois qu'un pouvoir musulman s'éloignait de ses principes, une révolte arrivait contre cela, au nom de l'islam.

Avec la Révolution iranienne, une dynamique islamique s'est emballée. Les groupes musulmans ont commencé à occuper une position d'avant garde, en Palestine et ailleurs, et dans la lutte pour défendre les intérêts des peuples de la région, notamment sur la question de l'unité. Beaucoup ont analysé cela et ont pensé que la montée du courant islamique était du essentiellement aux échecs des régimes nationalistes et des mouvements de construction nationale post- indépendances. Il y avait tendance à considérer l'islamisme comme une réaction à l'échec du nationalisme. A mon avis, au contraire, ce qui est la donne fondamentale dans cette région, c'est l'islam. Et ce qui est conjoncturel, ce sont les tentatives de modernisation dans le sens de l'occidentalisation. La donne islamique est la donne authentique, une donne fondamentale dans cette région. Les idéaux de justice, ou de lutte contre l'oppression, sont des idéaux qui dans la conscience collective ont été incarnés par ces figures islamiques. L'islam n'est pas un parti politique. Ni une Eglise. C'est une donne culturelle, politique et civilisationnelle, dans le sens global du terme.

Saoud al-Maoula.

Comment et pourquoi s'est constitué la Brigade étudiante du Fatah ?

La Brigade étudiante a posé dans les années 1970 la question du lien entre le nationalisme, la gauche et l'islam. Je crois qu'il y a deux moments qui sont distincts, dans la relation entre la gauche et l'islam. Le moment des années 1970, et le moment des années 1990- 2000. De notre moment, les années 1970, c'était lié à la notion des masses. Nous étions plutôt marxistes léninistes maoïstes, et le maoïsme a été peut être la cause de ce passage. C'est dans ce courant, dans les lieux maoïstes, qu'il y a eu ce changement. Pas seulement au Liban : en Palestine, au Soudan, en Irak, dans plusieurs pays : les groupes maoïstes ont mené cette réflexion, dans les années 1970. Je crois que la notion de maoïsme, de la ligne des masses, il faut être proche des masses, écouter les masses, reformuler les conceptions des masses par le travail auprès des masses, tout cela, toute cette tradition de la Révolution culturelle chinoise surtout, nous a amené au début des années 1970 en tant qu'intellectuels libanais et palestiniens, à quitter nos partis et nos mouvements de gauche respectifs, pour créer autre chose.

Moi, j'étais l'un des fondateurs de l'OACL, en 1969 et j'étais parmi les premiers à quitter cette organisation en 1972, avec un groupe de jeunes étudiants. Le Noyau du peuple révolutionnaire (NPR) est venu entre 1972 et 1973, après un an seulement, et c'était une fusion de plusieurs groupes maoïstes. Nous étions des petits groupes d'étudiants dans les écoles secondaires. Les lycées publics. Qui étaient plutôt issus du peuple. Des classes moyennes et pauvres. Il y avait d'autre part des intellectuels, francophones, universitaires, qui ont connu Paris, le mai 1968 français, etc.... Et on s'est connu dans un travail d'implantation populaire qu'on a fait dans un quartier, à Naba'a, au sud de Beyrouth. . Et j'ai fait d'autres rencontres dans les camps d'entraînement militaire de Fatah. On a décidé de fonder ce mouvement, le Noyau du peuple révolutionnaire, à la fin de l'année 1972. Décembre 1972 exactement, c'était le jour de Noël. On était en vacances, dans un camp à côté de Damas, et on a connu là bas des palestiniens comme Mahjoub Omar⁴¹, ou Mounir Chafiq.

Puis ce sont les idées palestiniennes et nationalistes révolutionnaires de Mounir Chafiq, idées plutôt maoïste, avec le principe de la ligne de masse, qui nous ont amené à rejoindre le Fatah. En 1973. La Brigade étudiante du Fatah, c'était donc une rencontre entre un travail d'implantation populaire sur le modèle de la ligne de masse, et la rencontre avec les camps palestiniens. Et une rencontre entre jeunes libanais et palestiniens. Nombres d'entre nous s'étaient rencontrés dans le travail d'implantation populaire. On s'est rencontré dans les

⁴¹ Mahjoub Omar était un militant et intellectuel égyptien du Fatah, membre de sa tendance de gauche, et formateur militaire dans les camps palestiniens du Liban.

usines, dans les quartiers. On était étudiant, on est allé travailler dans les usines, comme en France avec la Gauche prolétarienne. Certains d'entre nous étaient très impressionnés par l'expérience de la gauche maoïste française. Ils étaient en relation directe avec les gens qui militaient en France. Avec *la Cause du peuple*⁴², la Gauche Prolétarienne, Jean Paul Sartre, la grève des usines Renault. On traduisait des textes sur tout cela.

On a décidé donc de rejoindre le Fatah, car le Fatah était proche des masses, la ligne de masse, toujours. Et en même temps c'était l'avant garde de la lutte arabe. Nous avions cette idée arabe, d'une révolution arabe, dont la révolution palestinienne serait l'avant- garde, le détonateur. Et donc on s'est dit : on ne peut pas faire de détour, il faut aller à la source.

Ce mouvement, par l'expérience qu'il a eu aussi par la lutte armée au sud Liban, avait une approche différente de celle des autres courants du Fatah et des autres organisations palestiniennes et libanaises : une approche qui était d'écouter les masses, de résoudre les problèmes des gens, d'essayer d'articuler lutte sociale et lutte nationale armée contre l'occupation, de réfuter les lignes erronées politiquement. Le débat intellectuel était important dans la Brigade, le débat avec les autres marxistes, le Parti communiste libanais (PCL), l'OACL, les marxistes palestiniens, ceux qui étaient pro- soviétiques aussi. Ca a aiguisé le sens critique, au sein de ces militants, qui étaient aussi des intellectuels.

Quelle est le rôle et la fonction de la ligne de masse dans la découverte de l'islam ?

D'abord, on a commencé à s'intéresser aux luttes des peuples musulmans, parce que qu'à travers la ligne de masse et l'implantation populaire, nous étions en interaction avec un milieu populaire musulman. Plus qu'aux peuples du tiers monde : les musulmans, la région arabo-musulmane. C'était une mixture de nationalisme arabe et d'islam, ou bien de communisme arabo-islamique, de marxisme arabo-islamique. On a essayé de faire comme les communistes musulmans soviétiques des années 1919- 1920, notamment Sultan Ghaliev⁴³. Et on a commencé à étudier l'islam. On avait commencé à faire cela dès que l'on avait commencé à appliquer les principes maoïstes : il faut connaître les idées du peuple, s'intéresser au peuple, à ce qu'il pense.... Il faut connaître les traditions du peuple. Et on a commencé à s'intéresser aux traditions populaires, aux idées populaires, à tout ce qui constitue la vie des gens. Et

⁴² *La cause du peuple* était le journal de la Gauche prolétarienne.

⁴³ Sultan Ghaliev fut un activiste et dirigeant communiste tatar des années 1920, qui s'opposa à Staline. Ce dernier, on le suppose, fit procéder à son exécution. Sultan Ghaliev est célèbre pour avoir prôné un communisme musulman, adapté aux conditions culturelles et sociales de l'Asie centrale musulmane.

l'islam est venu comme étant le fondement de cette société, censée la mobiliser. Et c'était dans un sens militant, pragmatique, prendre et utiliser des facteurs qui peuvent mobiliser les gens dans la lutte. C'est comme cela qu'on s'est approché de l'islam : à partir du maoïsme, d'un point de vue théorique, et à partir de l'expérience quotidienne, pratique, avec le Fatah et les camps palestiniens.

Cette rencontre progressive avec l'islam sur la base de la ligne de masse, vers quelle époque s'élabore-t-elle véritablement ?

Moi, personnellement, je situe ce passage aux alentours de 1975- 1976. A partir de 76, on a lancé un journal qui s'appelait *al-Wahda, Sawt al-Mudafi'in 'an al-Watan wa al-Mouqawama* (*l'Unité, la voix des défenseurs de la patrie et de la résistance*). C'était un hebdomadaire qui était diffusé à dix milles exemplaires, qui était surtout diffusé dans le sud-Liban. C'était un organe politique indépendant de la Brigade, mais qui reflétait nos idées, et qui les propageait au Liban. Et il y a eu la formation dans tout le Liban des Comités patriotiques et populaires, dans d'autres régions les Comités de défense de la patrie et de la résistance, dans d'autres régions les Comités de la lutte des masses, dans l'idée de la révolution culturelle chinoise, de créer des comités populaires dans tous les domaines, là où les intellectuels doivent changer leurs idées, travailler pour changer leurs idées, et travailler pour changer les idées des masses, acquérir les idées des masses, donc faire une interaction entre eux et les masses. En mars 1978, lors de l'invasion israélienne, la Brigade a eu un rôle très important dans la défense de Bint Jbeil, au sud-Liban : on était dans cette région, toutes les collines qui ont connu de grandes batailles dans la guerre de juillet 2006 entre le Hezbollah et Israël. On a connu les mêmes batailles, mais on était que quelques dizaines, on avait juste des AK 47, pas comme le Hezbollah actuellement. Il y a eu 14 ou 15 libanais de la Brigade qui ont été tués, de toutes les confessions, chrétiens, chiites druzes. Ça a lancé ce mouvement comme un vrai défenseur de la patrie, du Liban, de la résistance à Israël. Et à cette époque, on a commencé à avoir des contacts avec les iraniens. Parce que les iraniens, avec le commencement du mouvement révolutionnaire en Iran, qui était mélangé, qui n'était pas tout à fait khomeyniste à l'époque, ils ont envoyé leurs cadres s'entraîner dans les camps du Fatah. Et le Fatah envoyait ces gens là chez nous, car la Brigade, ce sont des intellectuels, ils connaissent les langues, ils peuvent donner aussi un exemple positif, objectif, au lieu de les envoyer s'égarer dans des coins perdus de la résistance palestinienne... Donc la direction palestinienne préférait les envoyer chez nous, et c'est comme cela qu'on a eu des contacts avec ces révolutionnaires et militants

iraniens : le petits-fils de Khomeyni, le fils de Montazeri⁴⁴, des leaders, des religieux, des gens qui deviendront des leaders dans la révolution et sous Khomeyni, mais il y avait aussi des Moujahidins du peuple⁴⁵, les Fedayins du peuple⁴⁶ également, toutes les tendances, marxisantes, islamistes, islamo-marxisantes. Et c'était très important et intéressant comme expérience. Il y a eu aussi le travail et les contacts avec des militants irakiens, communistes irakiens, qui étaient maoïstes, qui étaient venus trouver refuge au Liban. Ils nous traduisaient des livres persans, comme ceux de Ali Shariati⁴⁷. C'est comme cela, dans les camps du Fatah, qu'on s'est mis à la littérature islamique iranienne, par le biais des irakiens et des iraniens venus se battre à nos côtés.

Donc il y avait toute cette fusion, des gens du Golfe, aussi, des irakiens, des iraniens, toute l'opposition marxiste et maoïste arabe, venait se réfugier dans Fatah. C'était un pôle de fusion, un lieu de fusionnement des idées nouvelles, avec un journal hebdomadaire diffusé à 15 ou 20000 exemplaires. On a commencé à vendre le journal, *al-Wahda*, en même temps que commençaient les luttes en Iran, vers 1977. A côté du titre du journal, on faisait des citations, à gauche et à droite, à chaque numéro : on a commencé avec des citations de Yasser Arafat, Abou Jihad, Lénine, Mao Tse Toung, et petit à petit, c'était le Coran, les Hadiths du Prophète, de l'Imam Ali, à côté de Mao ou de Lénine. Au fur et à mesure, nos références se sont islamisées : on trouvait à gauche de la première page une citation de Lénine, à droite un verset du Coran, et ainsi de suite. Je crois que c'était cela le facteur essentiel : c'était plutôt pragmatique. Comment orienter les forces et tous les gens, les mobiliser, vers la lutte principale, dans la vision maoïste. C'est-à-dire privilégier la Contradiction principale, la lutte principale contre l'ennemi israélien, l'occupation, c'était cela le centre de gravité qui nous orientait, comment on choisissait les thèmes, les citations, c'était toujours dans cette optique : mobiliser les masses pour la résistance et la révolution. Les versets du Coran, surtout les

⁴⁴ L'Ayatollah iranien Hussein Montazeri fut l'un des leaders de la Révolution islamique iranienne. Il s'opposa à l'Ayatollah Khomeyni à la fin des années 1980.

⁴⁵ Apparu en 1965, l'Organisation des Moudjahidins du peuple iranien tenta une symbiose idéologique entre l'islam et le marxisme révolutionnaire. Elle pratiqua la lutte armée et la lutte clandestine contre le régime du Shah d'Iran, et eut un rôle certain dans la révolution de février 1979. Très souvent attaché à la figure du penseur islamique Ali Shariati, les Moujahidins eurent cependant une réelle critique politique des positions théoriques chariatistes. Sur l'histoire des Moujahidins du peuple, voir l'ouvrage de Ervand ABRAHAMIAN, *Radical Islam. The Iranian Mojahedin*, IB Tauris Publishers, London, 1989.

⁴⁶ L'Organisation des fedayins du peuple iraniens, d'extrême gauche et marxisante, a été fondée en 1963.

⁴⁷ Ali Shariati eut une influence profonde tant sur le mouvement révolutionnaire islamique iranien que sur l'ensemble du paysage intellectuel de la région. Mort en 1977, sa pensée est à la confluence d'un islam politique révolutionnaire et d'un tiers-mondisme de gauche, même si opposé au marxisme. Il fut notamment le traducteur en persan de Franz Fanon. Voir l'ouvrage de référence de Ali RAHNEMA, *An islamic Utopian. A political biography of Ali Shariati*, IB Tauris Publishers, London, 1998.

versets du Coran, associés à Mao ou à Lénine, étaient là pour mobiliser les gens dans le sens de la lutte contre Israël et pour la Palestine. Et dans le journal également, on s'intéressait à toutes les questions arabes : le Golfe, les luttes iraniennes, musulmanes, l'Afrique, l'Erythrée, je suis moi-même personnellement parti en Erythrée, en février 1979, avec l'actuel président de l'Erythrée, qui était aussi maoïste à l'époque...

Dès le début, on était très critique vis-à-vis d'une certaine forme de marxisme, dans la ligne marxiste maoïste, dans la ligne de la Gauche prolétarienne. On a aussi lu Bourdieu, Foucault. On était une vingtaine de marxistes intellectuels, dans la Brigade, à mener cette réflexion. On était un courant marxiste critique, ouvert à toutes les nouvelles approches intellectuelles, et sociologiques. Personnellement, je crois que c'est cela qui nous a distingué : on a su rapprocher le théorique et le pratique. On était des intellectuels, qui étaient sur le terrain. Et c'est pour cela, quand la Révolution iranienne est venue, on était déjà là, déjà sensibilisé à l'islam, parce que l'on avait adopté un marxisme non-dogmatique. Et cela ne s'est pas fait sur des bases idéologiques ou religieuses. C'est-à-dire qu'on a vu dans l'islam une force de civilisation, et de politique, un courant civilisationnel, qui peut grouper des chrétiens, des marxistes et des musulmans, l'islam comme une riposte, un chemin de lutte, contre l'impérialisme, pour renouveler nos approches, nos idées, nos pratiques politiques.

On a choisi d'aller au sud, au lieu de s'impliquer dans la guerre civile, avec l'accord de l'Imam Moussa Sadr, qui nous a aidé. On ne voulait pas s'impliquer dans la guerre civile, dans les luttes internes. Ca a favorisé notre implantation dans la région de Bint Jbeil. Et dès cette période, on a vu des relations spéciales avec le chiisme libanais. Surtout avec les Imams Chamseddine et Moussa Sadr.

Personnellement, j'étais alors très proche de Chamseddine. On commençait à discuter de théologie. Et ça a créé une dimension nouvelle dans mon évolution intellectuelle et personnelle, à travers ces discussions personnelles avec les deux Imams. Et au niveau de la base, pas seulement des intellectuels, ce changement était encore plus vécu, vers l'islam. Car il n'y avait pas ces obstacles intellectuels, marxistes, chez ceux qui étaient à la base. Le changement était plus spontané, naturel. Et avec la révolution iranienne, plusieurs militants se sont identifiés naturellement avec l'Iran. Surtout chez les chiïtes. Mais aussi chez les sunnites, car il y avait la montée de l'islam militant en Egypte. L'islam militant politique a fini par nous appeler, et on voulait donner une contribution à cet islam politique. Mais au début, c'était plus proche de la vision des Moujahidins du peuple, une vision islamo-marxisante au début, jusqu'à la Révolution iranienne.

Quelle a été l'impact de la Révolution iranienne sur la Brigade étudiante ?

La Révolution iranienne, c'est un début et une fin. Une concrétisation de ce que nous voulions, bien sûr, une Révolution, populaire, venant de l'intérieur d'une société. Mais paradoxalement, la Révolution iranienne a mis fin, en un certain sens, à l'expérience de la Brigade étudiante. A partir de 1979, nous avons fait face à cette division sunnite chiite. Ce qui s'est passé en réalité, c'est que les chiites, qui étaient dans la Brigade l'ont quitté de fait en 1979. Plusieurs ont rejoint les groupes islamistes chiites qui ont créé plus tard Hezbollah. Personnellement, j'étais plus en relation avec Chamsedine. Mais aussi avec le Hezbollah. Et aussi avec des sunnites. Au nord du Liban, il y a eu la création de Tawhid. Nos militants ont joué un rôle très important dans la création du mouvement islamique tripolitein. Tawhid était formé de plusieurs tendances, dont des marxistes léninistes maoïstes. Les sunnites au nord ont suivi leur mouvement, les chiites pour beaucoup ont rejoint les groupes qui allaient donner naissance à Hezbollah, ou Amal, d'autres sont restés à la Brigade. Tout cela jusqu'à 1982. Avec l'invasion israélienne et l'occupation, la Brigade n'existe plus, elle est détruite militairement et politiquement. Donc tout ce monde s'est dispersé : vers le mouvement islamique tripolitein et Tawhid, vers le Hezbollah. En Palestine même, certains vont continuer l'expérience de la Brigade, sous l'impulsion de Mounir Chafiq : ce sont les Brigades du Jihad islamique, avec trois grands dirigeants, dont Bassam Sultan, qui seront plus tard assassinés par les israéliens à Chypre, en 1986. Les Brigades du Jihad islamique étaient dans Fatah, elles travaillaient en accord avec Yasser Arafat et Abou Jihad, le numéro deux du Fatah. Fatah a eu sa branche islamique dans les territoires palestiniens. Avec la politique d'assassinat israélienne, cette expérience aussi a disparu, les principaux dirigeants ayant été tués. Il y aura certains islamistes du Fatah, anciens maoïstes, qui passeront au Mouvement du Jihad islamique palestinien de Fathi Chikaki.

Moi, entre 1982 et 1988, j'ai travaillé avec Hezbollah. En 1986, j'étais directeur de la revue de Hezbollah, *Al-Wahda al-islamiyya*, l'unité islamique, j'étais le porte parole des iraniens, de la ligne iranienne, alors que j'étais en même temps proche de l'Imam Chamseddine. C'était une contradiction pour moi. De 1982 à 1986, j'ai été à Paris. Dans les cercles islamiques, mais pas seulement. J'ai travaillé avec le leader algérien Ahmed Ben Bella, autour d'une revue, *al-Badil*. Je discutais avec les islamistes tunisiens. Le marxisme-léninisme avait

disparu de la scène politique française. Les idées islamiques se développaient. Le paysage intellectuel était différent.

J'ai rompu avec le Hezbollah en 1988. Pour travailler avec l'Imam Chamseddine. Ses idées me plaisaient et me touchaient. Celle, surtout, d'un islam national libanais, qui peut être à l'image de la démocratie chrétienne : une démocratie musulmane, un parti démocrate musulman, avec une identité musulmane, mais qui n'a pas une idéologie religieuse islamique intégriste. J'ai une vision maintenant, qui est tout à la fois religieuse, et démocrate et libérale. Mais ce que je suis maintenant, c'est aussi le fruit de l'expérience de la Brigade étudiante, que je ne renie pas : je pense que cela a été une très belle expérience, unique. Une expérience populaire, intellectuelle, où on arrivait à lire Ali Shariati, le Coran et la tradition islamique, tout en s'inspirant des expériences tiers-mondistes et marxistes, ou l'on pouvait lire Foucault, Bourdieu, d'autres, tout en dialoguant avec des hommes de religion, comme Moussa Sadr. Il y avait une très grande ouverture. Cela a abouti à plein de choses, des fois contradictoires. Mais la véritable histoire de la Brigade étudiante, pour moi, s'arrête vraiment entre 1979 et 1982, c'est-à-dire avec la révolution iranienne et le retrait de l'OLP du Liban. Ca a été une page tournée, et le commencement d'une autre histoire.

Bibliographie.

Anouar ABDEL MALEK, *Idéologie et renaissance nationale : l'Égypte moderne*, Editions L'Harmattan, 2005.

Ervand ABRAHAMIAN, *Radical Islam. The Iranian Mojahedin*, IB Tauris Publishers, London, 1989.

A EZZATI, *The revolutionary islam and the islamic revolution*, Ministry of Islamic Guidance, Islamic Republic of Iran, July 1981.

Alexandre BENNIGSEN et Chantal LEMERCIER- QUELQUEJAY, *Sultan Galiev, le père de la révolution tiers- mondiste*, Editions Fayard, 1986.

François BURGAT, *L'islamisme en face*, Editions La découverte, Paris, 1995.

Fahima CHARAFFEDDINE, *Culture et idéologie dans le monde arabe. 1960 1990*, Editions L'Harmattan, Forum du Tiers- monde, 1994.

Walid CHARARA, Frédéric DOMONT, *Le Hezbollah, un mouvement islamo- nationaliste*, Editions Fayard, 2004

Olivier CARRE, *L'utopie islamique dans l'Orient arabe*, Presses de la Fondation nationale de Sciences politiques, 1991.

Christian CHESNOT et Joséphine LAMA, *Palestiniens 1948 1998. Génération Fedayin : de la lutte armée à l'autonomie*, Editions Autrement, collections Mémoire, 1998.

John L. ESPOSITO, Azzam TAMIMI (Editors), *Islam and secularism in the Middle East*, New York University Press, 2000.

Burhan GHALIOUN, *Le malaise arabe, l'Etat contre la nation*, éditions la Découverte, Paris, 1991.

Souheil AL KACHE, *Convaincre : discours de répression*, thèse de Doctorat d'Etat en philosophie, sous la direction de François Chatelet, 29 novembre 1979, Université de Paris VIII Vincennes.

Karam KARAM, *Construction d'un dialogue entre les nationalistes arabes et les islamistes. Le congrès arabo- islamiste du 10 au 12 octobre 1994 à Beyrouth*, mémoire de DEA de Sciences politiques comparatives, sous la direction de Mustapha Kayati, IEP d'Aix en Provence, 1994.

Farhad KHOSROKHAVAR, *Anthropologie de la révolution iranienne. Le rêve impossible*, Editions L'Harmattan, 1997.

Michaël LOWY, *Patrie ou planète ? Nationalisme et internationalisme de Marx à nos jours*, Editions Page deux, 1997.

Naïm AL QUASSEM, *Hezbollah. Story from within*, Saqi Books, 2005

Ali RAHNEMA, *An islamic Utopian. A political biography of Ali Shariati*, IB Tauris Publishers, London, 1998.

Maxime RODINSON, *Marxisme et monde musulman*, Editions du Seuil, Paris, 1972.

Olivier ROY, *L'échec de l'islam politique*, Editions du Seuil, 1992.

Michel SEURAT, *L'état de barbarie*, éditions du Seuil, 1989.

Ali SHARIATI, *Histoire et destinée*, éditions Sindbad Acte Sud, Paris, 1982

Luiza TOSCANE, *L'islam, un autre nationalisme ?*, Editions l'Harmattan, 1995.

Fawaz TRABOULSI, *Identités et solidarités croisées dans les conflits du Liban contemporains*, Thèse d'histoire présentée à l'Université Paris VIII, sous la direction de Jacques COULAND, 1993.

Articles.

Zahra BANISADR, « L'Iran et la question palestinienne », in *Revue d'études palestiniennes*, numéro 24, Editions de Minuit, 1987.

Mohamad Tahar BENZAADA, *La théologie de la libération de Mounir Chafiq*,
<http://oumma.com/La-theologie-de-la-liberation-de,2401>

Daniel BENZAÏD, *Alain Badiou et le miracle de l'événement*, Séminaire Marx International, janvier 2007
http://seminarx.free.fr/IMG/pdf/BENSAID_Badiou_et_le_miracle_de_l_evenement.pdf

Michaël LÖWY, « le concept d'affinité élective chez Max Weber », *Archives de Sciences sociales des religions*, EHESS, 127, 2004

Michaël LÖWY, « Sept thèses sur Walter Benjamin et la théorie critique », revue *Variations*, Automne 2005. Article disponible en ligne :
<http://www.europesolidaire.org/spip.php?article2258>

Roger NABA'A, « Pourquoi des symboles en temps de détresse ? »,
http://www.aloufok.net/article.php3?id_article=3599, traduction en français de l'article paru dans le quotidien *al-Akhbar*, 6 septembre 2006.

« Nasrallah : li an-Niqash al'an istratagi li at-Tahrir wa ad Difa'a »(Nasrallah: pour une discussion stratégique immédiate pour la libération et la défense), quotidien *Al-Akhbar*, Beyrouth, Liban, 17 juillet 2008.

Jilian SCHWEDLER and Janine A. CLARK, "Islamist- Leftist Cooperation in the Arab World", *Shades of Islamism, ISIM Review*, 18, autumn 2006.

