HAL open science

Introduction: écrire l'histoire d'une trajectoire de recherche

François Burgat

▶ To cite this version:

François Burgat. Introduction: écrire l'histoire d'une trajectoire de recherche. Comprendre l'islam politique Une trajectoire de recherche sur l'altérité islamiste, 1973-2016, La Découverte, 2016, 978-2-7071-9213-4. halshs-01498297

HAL Id: halshs-01498297

https://shs.hal.science/halshs-01498297

Submitted on 30 Mar 2017

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

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

François Burgat

Comprendre l'islam politique

Une trajectoire de recherche sur l'altérité islamiste (1973-2016)

(Introduction)

Éditions La Découverte
9 *bis*, rue Abel-Hovelacque
Paris XIIIe

Introduction : Écrire l'histoire d'une trajectoire de recherche

« Ils ameutent la France, ils se cachent derrière sa légitime émotion, ils ferment les bouches en troublant les cœurs, en pervertissant les esprits. Je ne connais pas de plus grand crime civique. »

Émile Zola, « J'accuse ! Lettre au président de la République », *L'Aurore*, 13 janvier 1998.

« On ne peut pas s'autoproclamer universel ! […] Le problème, c'est que ni l'Europe ni la France ne sont le monde. Le problème, c'est quand l'universalisme se fait ethnique. C'est quand l'identité se conjugue avec le racisme et que la culture se présente sous les traits d'une essence immuable. »

Achille Mbembe, 2016[1].

Dans ce livre, j'ai voulu retracer la trajectoire humaine et scientifique qui m'a conduit à exprimer aujourd'hui une très solide conviction : les tensions qui affectent la relation du monde occidental au monde musulman ont une origine bien plus politique qu'idéologique. Et les égoïsmes dont elles sont le produit sont avant tout les « nôtres » et non seulement, comme trop souvent une confortable paresse nous incite à le penser, ceux de cet « autre » qui n'en finit plus de se « décoloniser » de nous : le musulman.

Dans les pages qui suivent, je n'ai pas cherché à emprunter au registre, si noble soit-il, de l'autobiographie et moins encore à celui des mémoires. On n'y trouvera donc aucune incursion dans des espaces intimes et point non plus d'états d'âme face au temps qui passe, trop vite ou pas assez. Cet essai entend se limiter à un terrain scientifique précis : la restitution aussi minutieuse que possible des interactions dont j'ai gardé conscience et mémoire entre un vécu personnel, une carrière professionnelle et une trajectoire de recherche. Cette trajectoire est demeurée axée sur les expressions du phénomène islamiste, d'abord dans le monde arabe puis dans ses interactions avec la société française, enfin avec les autres sociétés européennes et occidentales. Sauf exceptions destinées à contextualiser mon travail de chercheur, je m'en tiendrai donc ici à l'objet « islamisme », auquel j'ai consacré l'essentiel de ma production scientifique.

Sur cette thématique, j'ai présenté l'essentiel de mes hypothèses dans trois ouvrages successifs[2]. J'y reviens ici en innovant de deux façons. D'abord en retraçant l'historicité des conditions de leur production à l'aide de l'appareil conceptuel des sciences sociales, mais aussi en y intégrant la construction d'une perception intime de ces problématiques. Ensuite, plus classiquement, en actualisant les hypothèses que j'avais avancées dans les années 2000, notamment dans *L'Islamisme à l'heure d'Al-Qaïda,* en les confrontant aux enseignements des puissantes dynamiques révolutionnaires, puis contrerévolutionnaires, déclenchées par les « printemps arabes » de 2011.

Un parler musulman commun, des agirs variés

Pour résumer mon approche du phénomène islamiste, je dirai que j'y distingue avant tout deux processus trop souvent confondus. Je propose, pour le rendre intelligible, de l'appréhender par deux modes d'explication distincts. Le premier s'attache à rendre compte du pourquoi du « retour du parler musulman » dans le monde arabe. Le second rappelle l'extrême diversité des « agirs » qu'autorise ce lexique et, de ce fait, l'inanité des démarches réduisant à la seule référence religieuse les motivations des acteurs de l'« islam politique ».

Le premier mode d'explication, fondé sur le constat indiscutable du retour, à partir des années 1960, du « parler musulman » dans les sociétés de la périphérie musulmane de l'Europe, entend donc rendre compte de la propension de larges composantes de ces sociétés à réhabiliter, dans l'espace social comme dans celui de la compétition politique, un lexique un temps occulté. Ce lexique se réfère à un univers symbolique et normatif perçu comme endogène, « fait maison », imposé ni du dehors, par la puissance coloniale, ni d'en haut par leurs élites. Dans le sillage de la domination coloniale, la culture des vaincus s'est en effet retrouvée marginalisée, « indigénisée » ou « folklorisée ». Ses attributs symboliques, dépareillés, ont été *de facto* interdits de participer à la production de sens ou à l'expression des valeurs perçues comme universelles. Cantonné dès lors dans le seul rôle de faire-valoir, l'univers symbolique de la culture islamique ne va insensiblement plus servir qu'à souligner l'humiliante centralité de la culture occidentale.

Ce long processus de reconquête, entrepris par des activistes politiques et des intellectuels au cours de la période coloniale dès l'apparition des Frères musulmans en 1928 en Égypte, s'est poursuivi après les indépendances contre des élites nationalistes perçues comme étant acquises à l'univers symbolique du colonisateur. Si la présence coloniale directe a sans conteste été le vecteur le

plus brutal de cette acculturation, elle a su trouver alors d'efficaces relais dans une partie des élites postcoloniales, accusées par leurs challengers islamistes de confondre « modernisation » et « occidentalisation ». Dominations impériales et velléités « modernisatrices » locales trop explicitement tournées vers l'Occident ont ainsi contribué à creuser une identique fracture. C'est ainsi que, si les populations turque, iranienne, afghane ou saoudienne ont échappé à la violence d'une colonisation directe, elles n'en ont pas moins subi ce processus où, à leurs yeux, leur lexique intime s'est vu interdire l'expression de l'universel. La réhabilitation, après une longue éclipse, d'un univers symbolique perçu comme préexistant à l'époque coloniale va donc s'inscrire logiquement dans le cadre d'une continuité historique réconfortante.

J'ai ainsi suggéré tout d'abord de considérer que les vertus mobilisatrices de ce lexique musulman retrouvé proviennent moins de sa dimension *sacrée* que de son caractère *endogène*. J'ai documenté l'hypothèse voulant que sa principale force d'attraction tienne pour ceux qui l'adoptent à ce qu'ils le perçoivent comme plus étroitement lié à leur *culture héritée* que les autres lexiques politiques – notamment marxiste ou nationaliste – ayant confisqué, un temps au moins, une partie de sa centralité, perçus comme importés voire imposés au lendemain de l'écrasante défaite coloniale. J'ai proposé de ce fait de penser la dynamique de réintroduction du lexique islamique, non point comme une *rupture*, mais bien comme le *prolongement* de la dynamique indépendantiste. Elle serait ainsi la poursuite, sur le terrain culturel et symbolique, de cette mise à distance du colonisateur qui s'est d'abord opérée sur le terrain politique avec le lexique des « indépendances », puis sur celui de l'économie avec les « nationalisations » (du pétrole, des terres agricoles, du canal de Suez, etc.).

J'ai suggéré enfin que la dynamique de la mobilisation islamiste entretenait à l'égard des valeurs considérées, souvent de façon restrictive, comme « occidentales » une relation beaucoup plus complexe que le rejet réactif indiscriminé auquel l'a longtemps identifié aussi bien le regard occidental qu'une partie de la rhétorique islamiste d'affirmation identitaire. J'ai proposé de considérer que cette relation débouchait en réalité très majoritairement sur un processus de « réappropriation » de ces valeurs dites occidentales et que, de surcroit, ce processus n'était non seulement pas freiné, mais bien au contraire facilité par l'« islamisation » du lexique d'expression de ces valeurs.

Ce processus initié par l'irruption coloniale s'est déployé, depuis l'étincelle des premières réactions réformistes, sur plusieurs générations et donc dans plusieurs configurations historiques successives. Du réformateur d'origine iranienne

Jamal al-Din al-Afghani (1838-1897) à l'Irakien Abou Bakr al-Baghdadi, le dirigeant de l'État islamique (« Daech »), dans des contextes politiques locaux et internationaux en profonde évolution, l'alchimie identitaire qui pousse les acteurs à user du lexique islamique s'est pérennisée[3]. J'ai initialement identifié trois temporalités dans cette historicisation du phénomène islamiste le plus contemporain qui fait désormais intrinsèquement partie de sa construction[4].

À ses débuts, face à ce qu'une partie des sociétés percevait comme le danger d'une *occidentalisation*, la mobilisation islamiste a consisté à réaffirmer le rôle politique des ressources de la culture endogène, jusque dans sa dimension religieuse, dans la résistance à la colonisation. La question existentielle qu'à partir de 1928 les Frères énoncent dans le champ politique – comment mobiliser nos ressources idéologiques propres pour organiser la résistance à la poussée hégémonique occidentale ? – l'avait déjà été par Jamal al-Din al-Afghani, Mohamed Abduh (1849-1905) et Rachid Ridha (1865-1935). À la différence des intellectuels qui l'avaient précédé en Europe, Afghani avait naturellement décelé le danger hégémonique occidental, puisque l'aventure coloniale amorcée en Algérie venait de s'étendre à la Tunisie (1881) et à l'Égypte (1882). C'est là, souligne très justement l'historien britannique d'origine libanaise Albert Hourani (1915-1993) dans une remarque fondatrice[5], et non lors de la création des Frères musulmans, que passe cette frontière historique essentielle à partir de laquelle « la pensée politique ne sera plus jamais la même au Proche-Orient ».

Des indépendances jusqu'au début des années 1990, l'islamisme s'est ensuite déployé non plus directement contre le pouvoir colonial, mais contre les élites autochtones qui sont parvenu à lui succéder. Une génération après la fondation des Frères musulmans, l'environnement national et international a conservé en effet des constantes structurelles, malgré de profonds bouleversements. Si plusieurs indépendances politiques sont acquises, elles seront vite considérées comme incomplètes. Frontières, nations et esprits seront ensuite secoués tant par la création de l'État hébreu que par les ripostes guerrières suscitées en Occident par la poussée du nationalisme arabe, de l'expédition tripartite de 1956 (Royaume-Uni, France et Israël), en riposte à la nationalisation du canal de Suez, à la répression brutale du Front de libération nationale (FLN) algérien, qui s'étendra jusqu'en 1962. Au cours de cette deuxième temporalité, l'adhésion au lexique islamique initiée par les Frères musulmans empruntera des itinéraires, individuels ou nationaux, très diversifiés. Pour « revenir » dans l'univers de la pensée religieuse, les nassériens, les baathistes ou les communistes (en Égypte, en Syrie, en Irak ou au Maghreb) ne suivront pas les mêmes trajectoires que

ceux qui, au Soudan, s'extrairont – pour « entrer en islamisme » – de la matrice des grandes confréries soufies qui monopolisaient alors la structuration du champ politique. Malgré leur diversité, ces « néo-islamistes » vont tous réclamer à leurs élites nationales une poursuite, sur le terrain idéologique et symbolique, du processus de mise à distance du colonisateur, amorcé avec les indépendances et les nationalisations. Au Maghreb, la persistance de l'usage officiel et public de la langue française explicite cette fracture : dans des territoires où s'affirme la francophonie d'État, les élites laïques sont progressivement dénoncées comme le « parti de la France ».

La troisième temporalité de la mobilisation islamiste a débuté, à mes yeux, avec la poussée interventionniste et unilatéraliste des États-Unis rendue possible par l'effondrement de l'URSS au tournant de la décennie 1990. En marge des avancées – moins médiatisées mais bien réelles – de la « normalisation » des formations islamistes dans les enceintes parlementaires et gouvernementales (en Jordanie, au Yémen ou au Koweït), en marge également de la transnationalisation des politiques répressives initiée par le sommet antiterroriste de Charm el-Cheikh en mars 1996, cette temporalité est marquée par une transnationalisation révolutionnaire des groupes radicaux, qui vont tisser depuis l'Afghanistan la matrice sur laquelle se développera ensuite, depuis le cœur de la crise irakienne puis syrienne, le califat de Baghdadi.

L'omniprésente diversité contemporaine de l'islamisme

Le second mode d'explication, qui me fournit mon autre hypothèse principale, aujourd'hui largement démontrée, consiste à mettre en évidence le fait que, tout au long de ces temporalités successives, la plasticité du lexique islamique a autorisé ses adeptes à le mobiliser au service de pratiques sociales et de modes d'action politique d'une extrême diversité. Pour le dire autrement, ce *parler musulman* est bien un *lexique*, et non une grammaire : une façon de désigner les choses qui les rattache à un univers symbolique plus que strictement normatif et qui autorise donc bien des façons de les penser, et d'agir sur elles. On entrevoit dès lors les raisons qui font que, des Talibans jusqu'à Erdogan, l'explication des positionnements ou des modes d'action des « islamistes » ne peut se satisfaire de la quête d'une causalité unique, appuyée seulement sur l'usage d'un identique *parler musulman*.

L'observation attentive du paysage islamiste postérieur aux « printemps arabes » a conforté cette hypothèse d'une *omniprésente diversité* du lexique islamique. Ostracisé du nord au sud de la Méditerranée pour son « islamisme », le Tunisien

Rached Ghannouchi dirige un parti, Ennahda, qui participe aujourd'hui à un gouvernement proche du régime renversé en 2011 par la poussée révolutionnaire. Après avoir contribué de façon décisive à l'adoption d'une Constitution considérée comme la première véritablement démocratique du monde arabe, ceux dont plusieurs décennies de propagande avaient convaincu le monde qu'ils mettraient en œuvre, si les urnes devaient leur donner un jour la majorité, le sinistre principe « un homme, une voix… une fois » se sont pliés docilement au verdict défavorable des urnes. Et leur Xe Congrès a entériné en mai 2016 une stricte division entre leur agenda religieux, relégué à la rubrique des valeurs référentielles, et leur agenda politique. Ces « islamistes »-là ont donc fait un usage particulièrement inclusif de leur *parler musulman*. À l'inverse, Abou Bakr al-Baghdadi a mobilisé ce même lexique depuis l'autre extrémité du spectre islamiste et le trône de son « califat », pour en faire un usage particulièrement radical et ouvertement sectaire, prônant une rupture explicite avec les catégories de l'héritage politique occidental.

La prise en compte de cette plasticité extrême du lexique islamique m'a rapidement conduit à mettre en pratique une stricte déconnexion analytique entre, d'une part, les causalités essentiellement identitaires qui permettent d'expliquer sa diffusion exponentielle et, d'autre part, celles permettant d'éclairer la diversité des usages qui en sont faits. L'explication du recours au *parler musulman* que je propose rend compte de la volonté relativement banale des populations de la périphérie impériale de l'Occident de restaurer une culture (religieuse) perçue comme demeurée à l'abri des tentatives de sa concurrente occidentale de s'y substituer. Ce faisant, ce recours permet de mettre un terme à l'ère de l'hégémonie symbolique européenne. L'explication des modes d'appropriation de ce lexique et de leur diversité doit en revanche être recherchée dans des causalités essentiellement profanes. Contrairement à ce que prétend l'approche culturaliste, ces causalités ne découlent en rien d'un particularisme inhérent à la culture ou à la religion musulmane.

La confrontation avec cette fraction des acteurs politiques du monde musulman qui se radicalisent me conduit plus que jamais à défendre l'idée que, pour comprendre cette excroissance, il faut s'atteler, non pas à disserter sur le caractère « islamique » du lexique utilisé par les révoltés, mais à rechercher les causalités sociales et plus encore politiques de leurs actes. Par radicalisation, j'entends l'adoption d'un langage et d'une stratégie de rejet, de rupture et, en dernière instance, de confrontation avec l'environnement musulman (chiite) ou non musulman, occidental en particulier. Une telle trajectoire se démarque donc

de la simple démarche de différenciation qui, le plus souvent, débouche par la rhétorique de l'« islamisation » sur le processus de « réappropriation culturelle » dont on peut dire qu'il caractérise le gros des bataillons du courant islamiste.
À l'échelle du demi-siècle écoulé, l'examen des trajectoires fondatrices de ce type de radicalisation, de Sayyed Qutb à Oussama Ben Laden, m'a convaincu qu'elles étaient le plus souvent de nature réactive, c'est-à-dire qu'elles avaient pour motivation fondatrice une violence initiale[6]. J'insiste donc dans ma démarche sur la nécessité de ne pas limiter l'observation aux agissements des seuls acteurs islamistes, mais d'y inclure ceux de leurs interlocuteurs – locaux, régionaux ou internationaux – non islamistes et, plus largement encore, non musulmans.
Cela m'amène à proposer une analyse qui prend le contre-pied de la lecture dominante du mécanisme de radicalisation sectaire. Alors que la doxa du sens commun, cautionnée notamment par la thèse de Gilles Kepel, stipule que la radicalisation sectaire serait le préalable ou la cause de la radicalisation politique[7], je propose pour ma part une lecture strictement inverse. La radicalisation sectaire – l'adoption de catégories dévalorisantes voire criminalisantes pour qualifier les appartenances de l'Autre – n'est en aucune façon le facteur déclencheur de la violence politique. Elle n'en est qu'un facteur adjuvant ou un accessoire, donc le produit bien plus sûrement que la cause. Vieille évidence que bien peu, pourtant, veulent regarder en face et que l'on peut résumer ainsi : si, pour pacifier, on croit qu'il faut réformer la pensée religieuse radicale, on part dans la mauvaise direction, car ce n'est pas en réformant le discours religieux que l'on pacifiera la région, mais bien en pacifiant la région que l'on réformera le discours religieux.
Les voyages étudiants du routard que j'ai été ont d'abord nourri ce que j'ai ressenti *a posteriori c*omme une phase d'accumulation intuitive. Ils m'ont donné l'occasion d'aborder l'altérité culturelle et religieuse – de la Méditerranée arabe jusqu'au Népal ou au Japon – dans « tous ses États » et donc dans toutes ses configurations historiques. J'y ai plus ou moins consciemment intériorisé la conviction que les différences culturelles ou religieuses n'étaient aucunement étrangères ou incompatibles avec mon universalisme humaniste hérité. En d'autres termes, j'ai intériorisé le proverbe qui dit que l'habit ne fait pas le moine, une évidence qu'il n'est pourtant pas toujours facile de considérer comme telle.
Un long séjour d'enseignement et de recherche doctorale en Algérie (1973-1980) m'a ensuite permis d'entreprendre une analyse plus théorique et plus

historicisée de l'altérité. Le Centre national de la recherche scientifique (CNRS), où j'ai été admis en 1983, m'a alors donné l'opportunité d'enchaîner plusieurs immersions longues dans ces terrains de recherche, qui sont tout autant ceux de l'altérité. J'ai inauguré en Égypte (1989-1993) ce renouvellement fréquent de mon ancrage, qui nourrira la dimension comparatiste au fondement de ma démarche. Au Yémen ensuite (1997-2003), en Syrie et au Liban enfin (2008-2013), j'ai poursuivi cette trajectoire, effectuant depuis chacun de ces postes successifs nombre de séjours de recherche plus brefs (du Soudan à l'Irak) dans la plupart des pays environnants. Entre ces séjours prolongés, l'islam de France – cet « Autre chez moi », comme je le percevais alors avec la majorité de mes concitoyens – a commencé à constituer un nouveau volet de mes recherches.

Parallèlement, l'exposé de ces recherches m'a permis d'interagir avec les univers académiques de chacun des vingt-deux pays arabes, ainsi que plusieurs dizaines d'autres, de l'Australie au Chili, en passant par l'Afrique du Sud. Sans avoir été nourries par une expatriation durable, deux autres enceintes ont enfin pris plus structurellement leur place au sein de mes axes de recherche. Il s'agit chronologiquement de l'expérience « révolutionnaire » libyenne qui a été, lorsque j'ai intégré le CNRS, le terrain de mon premier projet de recherche. Cela a été ensuite et plus durablement l'incontournable conflit israélo-palestinien – confrontation qui s'est progressivement imposée à moi comme un écho persistant au cœur du monde arabe du vieux dispositif colonial.

Entre le marteau des éradicateurs algériens et l'enclume de l'islamophobie française

J'aborde, dans un second moment de cet essai, les circonstances dans lesquelles mes options de recherche m'ont conduit à entrer en interaction – parfois sur le registre de la tension – avec mon environnement médiatique et politique, comme avec les principaux interlocuteurs de mon environnement académique. Dès mes premiers travaux, j'ai mesuré le prix intellectuel puis politique de mon approche de l'islamisme, jugée par ceux qui ne la partageaient pas comme trop complaisamment analytique. Ce coût s'est irrésistiblement élevé à partir du début de la décennie 1990, dans des contextes successifs qui méritent d'être brièvement rappelés.

La répression qui a frappé en Algérie le Front islamique du salut (FIS) au lendemain de sa victoire électorale aux législatives de décembre 1991 a marqué le début d'une longue guerre civile. Cette page fondatrice de l'histoire

contemporaine algérienne et régionale a largement confirmé l'empathie d'une majorité des médias français avec la vision simpliste et unilatérale du phénomène islamiste qui s'était imposée depuis la révolution iranienne de 1979. La poussée protestataire que le FIS algérien a alors captée dans les urnes puis son impitoyable répression contre-révolutionnaire peuvent avec le recul être considérées comme l'annonce des « printemps arabes » qui fleuriront et dépériront vingt ans plus tard. Hormis le référendum du 1er juillet 1962, tenu dans une configuration fort différente, ces élections furent en effet les seules non truquées qu'ait connues le pays et elles ont légalement amené l'opposition aux portes du pouvoir.

La perspective d'une alternance légaliste n'a toutefois été que très brièvement entrevue. Avec le soutien sans faille des États occidentaux, la France et l'Union européenne en tête, l'*establishment* militaire algérien a transféré sur le terrain sécuritaire une confrontation qu'il savait avoir perdue sur le terrain politique. Il est parvenu pour ce faire à imposer une représentation totalement falsifiée de la crise : les islamistes menaçaient selon lui la « démocratie » et les « libertés » qu'il prétendait soudain incarner, alors qu'elles avaient été parfaitement étrangères à ses pratiques passées. Relayée avec ferveur par une petite partie de l'intelligentsia algérienne francophone, cette vision fut intériorisée sans limite sur la rive nord de la Méditerranée. Après l'interdiction pure et simple du parti vainqueur des urnes, les exécutions extrajudiciaires, les disparitions forcées et la généralisation de la torture sont allées de pair avec des manipulations systématiques de la violence de « groupes islamiques armés », dont il sera établi que bon nombre étaient très directement aux mains de l'armée. Les attentats de Paris en 1995 ou l'assassinat des moines de Tibhirine en 1996 – archétypes de ces violences que le régime est longtemps parvenu à pratiquer impunément tout en les imputant à ses opposants – sont exemplaires des pratiques d'une longue guerre civile qui fera plus de 100 000 victimes, dont plusieurs milliers de disparus[8].

En 2016, malgré la multiplication d'investigations et d'aveux solidement documentés, l'opinion française, dans sa grande majorité, se refuse encore à accepter l'écrasante responsabilité de la junte au pouvoir. On imagine alors, au début des années 1990, l'opposition que rencontrait le chercheur qui contredisait la vision officielle et se risquait à relayer la version du camp des « victimes », fréquenté dans ses différents exils. Il était exposé – et ce fut mon cas – à de violentes contestations, tant dans l'enceinte professionnelle que sur le terrain

médiatique et politique. Au cours des deux décennies suivantes, loin de se résorber, cette tension n'a fait que se renforcer.

Sur le champ de bataille initialement « algérien » des années 1990, le camp de ceux qui proposaient une lecture sur-idéologisée du phénomène islamiste a reçu au milieu de la décennie un très puissant renfort, venu de la rive orientale de la Méditerranée. En réaction à l'affirmation du parti islamiste palestinien Hamas, les puissantes mobilisations du camp pro-israélien ont brutalement accentué le déséquilibre du rapport de forces. La condamnation sans nuance, sur des bases exclusivement idéologiques, de la génération islamiste tout entière (présentée comme composée de « fondamentalistes adversaires de la paix ») s'est installée en effet tout en haut de l'agenda de la communication israélo-centrée. Entre les acteurs arabes, israéliens et occidentaux de la lutte anti-islamiste, un véritable partenariat s'est dès lors noué, que le sommet antiterroriste de Charm el-Cheikh de 1996 a explicité et, jusqu'à un certain point, institutionnalisé.

Dans l'entreprise de criminalisation du camp islamiste, les Israéliens vont ensuite unir leurs efforts à ceux des régimes autoritaires – ceux que j'ai nommé les « Pinochet arabes » – qui recherchent alors caution ou même soutien de l'Occident pour contenir leurs oppositions respectives. Le logiciel anti-islamiste va constituer désormais un rouage essentiel de la communication d'autojustification des régimes arabes les plus autoritaires. Son efficacité – « Moi ou le pire » – ira irrésistiblement en se renforçant. Les jalons ultérieurs de cette évolution, que les attentats du 11 septembre 2001 vont accélérer, sont connus. Au lendemain de ce drame, le Premier ministre israélien Ariel Sharon affirmait : « Chacun a son Ben Laden, le nôtre s'appelle Yasser Arafat. » C'est dans cette configuration analytique que l'Union européenne va désavouer en 2006 les élections législatives palestiniennes – au motif que les islamistes en étaient sortis vainqueurs –, dont ses propres observateurs avaient pourtant attesté la parfaite régularité.

Entre-temps, la France a été en proie à ses récurrentes « affaires du voile » depuis 1989, puis à l'affaire des caricatures du Prophète en 2006, aux échos des premières victoires électorales des islamistes dans la foulée des printemps arabes de 2011. Et, bien sûr, à la terrible série des attentats meurtriers perpétrés par des terroristes français « au nom de l'islam », de Mehdi Nemmouche (mai 2014 à Bruxelles) à Abdelhamid Abbaoud (organisateur présumé des atroces attentats parisiens du 13 novembre 2015) et Mohamed Lahouaiej Bouhlel (juillet 2016 à Nice), en passant par les frères Kouachi, les assassins en janvier 2015 des journalistes de *Charlie Hebdo*. C'est ainsi que s'est nourrie en France

et en Europe la crispation puis, irrésistiblement, la radicalisation islamophobe de pans entiers de l'opinion publique et de la classe politique.
Très tôt, la gauche française, à quelques nuances près (dont les Verts et le Nouveau parti anticapitaliste), va donner l'impression que, dans la course au repli identitaire, elle voulait rattraper son retard initial sur la droite. Elle s'est lancée dans une compétition pour reconquérir son électorat perdu au profit du Front national. Comme l'écrivaient en mars 2016 Pascal Ménoret et Baptiste Lanaspèze, « de Matignon à l'Académie française en passant par Sciences-Po », l'idée a fini ainsi par s'imposer que « le djihadiste serait dans le musulman comme le papillon dans la chrysalide ». Plus que jamais auparavant, « vouloir défendre l'islam des accusations qui sont proférées à l'encontre d'un milliard et demi de musulmans » a donc pris un coût élevé : « S'exposer […] à l'accusation d'"islamo-gauchisme", d'allégeances islamistes, c'est-à-dire djihadistes – bref, de trahison[9]. » Un prix que je reste pour ma part prêt à payer, même si, à mon sens, la question n'est pas de « défendre l'islam », mais de faire comprendre comment et pourquoi son lexique a pu servir à exprimer, au terme de processus historiques qu'il est parfaitement possible de déconstruire, des révoltes contemporaines bien plus politiques que religieuses.

D'Al-Qaida à Daech, « révolution » islamiste ou exacerbation de l'échec occidental ?

Ultime ambition de cet ouvrage, la percée de l'État islamique en 2013, son affirmation régionale en août 2014 puis son recours ultérieur au terrorisme à l'international devraient me donner l'occasion de confronter les pistes analytiques esquissées dans *L'Islamisme à l'heure d'Al-Qaida* et divers écrits post-2011 à ce possible « infléchissement » de la trajectoire islamiste.
L'affirmation spectaculaire de Daech, à compter du mois d'août 2014[10], n'a sans doute pas autant qu'on le dit révolutionné le paysage islamiste. Elle s'inscrit en effet dans une trajectoire de radicalisation transnationale inaugurée à la fin des années 1980 par les fondateurs d'Al-Qaida. L'émergence de Daech peut être corrélée à des dénis de représentation comparables à ceux qui ont produit en son temps Al-Qaida. La stratégie de territorialisation du combat que l'on considère comme une nouveauté absolue apportée par Daech ne l'est pas complètement, si l'on veut bien se souvenir des velléités de Ben Laden, malgré ses réticences à l'égard du fait national, d'établir un havre fortifié au sein de l'Afghanistan des Talibans[11]. Outre l'importance accordée, du fait du contexte irakien, à la variable sectaire anti-chiite, bien moins présente dans le contexte

afghan, la nouveauté majeure est moins dans l'option radicale que dans le succès croissant qu'elle a initialement rencontré, non plus seulement dans la périphérie des sociétés concernées mais jusque dans leurs profondeurs.

La radicalisation politique se manifeste d'abord et surtout par le rejet de la posture inclusive de réappropriation de la pensée démocratique initiée par les Frères, au profit d'une posture de dénonciation sectaire de la pensée politique assimilée à une simple mécréance. Son corollaire logique est le rejet de la voie des urnes, c'est-à-dire de l'option qu'à l'autre bout du spectre islamiste les Frères musulmans ont privilégiée, et dont les contre-révolutions arabes ont en quelque sorte confirmé le caractère irréaliste, au profit d'une lutte exclusivement armée jugée incontournable. C'est ce qu'expriment avec ironie ceux qui rappellent que leurs choix stratégiques respectifs ont permis aux djihadistes de l'État islamique d'occuper la moitié de l'Irak, et aux Frères musulmans égyptiens… la quasi-totalité des prisons de leur pays.

La nouveauté apportée par l'État islamique réside moins dans le durcissement idéologique ou politique que dans l'accroissement brutal de la capacité de mobilisation de la fraction islamiste radicale. Pendant longtemps, les « extrémistes islamistes » respectaient en quelque sorte les limites territoriales induites par leur dénomination. Leur emprise se limitait à la périphérie des sociétés qui les avaient vus naître. L'entrée en août 2014 dans Mossoul des combattants de Daech sous les applaudissements d'une partie au moins de la population a mis en évidence un mal profond qui ronge de nombreuses régions de la planète. En Irak, en Syrie, mais également au Yémen, au Mali et sans doute au Nigéria, les extrémistes sont entrés en synergie active avec des pans entiers des populations victimes des très profonds dysfonctionnements des institutions de leurs pays respectifs. Les blocages des mécanismes institutionnels ont laissé des gestions sectaires, « chiite » ici, « arabe » voire « chrétienne » ailleurs, ronger leur crédibilité. Les exemples archétypiques sont connus : s'ils n'avaient pas été durablement et profondément ostracisés par le pouvoir de Bamako, les Touaregs du Nord-Mali n'auraient jamais confié leurs attentes aux groupes djihadistes rapatriés de Libye. Et les premiers succès de Daech n'auraient pas vu le jour sans la réaction à une déchéance brutale survenue sous les coups de l'épuration américaine et de la vengeance des chiites : celle de cette minorité sunnite que le régime de Saddam Hussein – malgré ses prétentions laïques – avait *de facto* habitué au confort de l'hégémonie.

La violence « islamique » ne vient donc pas « de l'islam ». Elle est le produit de l'histoire récente des musulmans, une histoire écrite à plusieurs mains, donc celles du grand voisin occidental.

Près de trente ans plus tard, les paragraphes qui clôturaient en 1988 l'introduction de *L'Islamisme au Maghreb* me paraissent ainsi avoir conservé tout leur sens et toute leur actualité : « Dans le vaste concert des idéologies, le Nord méditerranéen, grand producteur, grand exportateur, doit compter depuis quelques années avec un concurrent qui a entrepris, depuis le Sud, de saper ses certitudes et de lui disputer sa clientèle. Abordé en français, ce nouveau venu parle arabe ; dans "laïcité", il entend "matérialisme" et répond "spiritualité" ; à "État", il oppose "oumma" et à "démocratie", il préfère "choura". Et les arguments qu'échangent depuis dix ans adeptes et adversaires de ces nouvelles références résonnent à l'oreille des observateurs comme un parfait dialogue de sourds. Pour les élites modernisatrices du Sud, le langage militant de l'islam politique – car c'est de lui qu'il s'agit – a odeur de menace. Pour le Nord, ce "Vive Dieu !" des islamistes est tout autant reçu comme message de défiance et de rejet. Sur une toile de fond d'incertitudes économiques, de frustrations politiques et de crise culturelle, l'islamisme, cette nouvelle voix du Sud, n'en poursuit pas moins son chemin. […] Après avoir, à force d'indépendances, entrepris de disjoindre son avenir politique de celui de l'Occident, exprimé ensuite à coups de nationalisations sa volonté de retrouver plus d'autonomie dans la gestion de ses ressources matérielles, ce sont les territoires idéologiques conquis par le Nord que le Sud a commencé à se réapproprier.

« À défaut d'en représenter l'aboutissement, l'islamisme, "troisième étage de la fusée de la décolonisation", manifeste vraisemblablement l'accélération de ce processus de repositionnement du Sud dominé à l'égard du Nord. Dans un environnement politique peu réceptif à la contestation, il a quelquefois emprunté les voies d'une violence moins légitime que celle des États. Ainsi, la rubrique des repoussoirs, laissée vide par la banalisation des ruptures nationalistes, a d'autant plus facilement retrouvé, en la personne des "intégristes", une catégorie indispensable à l'imaginaire occidental. La faiblesse conjoncturelle des appareils de connaissance du Sud par le Nord a sans doute accentué ensuite la difficulté de ce dernier à saisir l'exacte portée de cette prise de distance. Les années 1970 ont souligné la difficulté de l'Occident à anticiper, sinon à suivre (au triple niveau médiatique, politique et, dans une certaine mesure, académique), les mutations de l'environnement arabe et musulman que

l'efficacité de sa domination lui avait donné un temps l'illusoire impression de contrôler.
« À droite, l'épouvantail islamiste est venu conforter – sur le tiers monde ou sur l'islam – des certitudes déjà bien ancrées. À gauche, ceux qui avaient en leur temps fait preuve de compréhension à l'égard des ruptures nationalistes sont parfois restés de ce fait convaincus qu'évoluant "du bon côté de l'histoire" ils en connaissaient les seuls acteurs légitimes. Du creuset islamiste pourrait pourtant émerger, une fois dépassé le stade réactionnel, les conditions de l'équilibre socioculturel qui fait depuis tant d'années défaut à des sociétés passées sans transition du long assoupissement de la décadence aux tempêtes de la colonisation. Et, derrière le pavillon de l'"intégrisme", se tisser la trame d'une synthèse que ni la violence coloniale ni la contre-violence nationaliste n'étaient parvenues – au cours du siècle – à réaliser. »

---

[1] *Libération*, 1er juin 2016.

[2] François Burgat, *L'Islamisme au Maghreb. La voix du Sud*, Payot, Paris, 3e éd., 2008 (1re édition, Karthala, Paris, 1988) ; *L'Islamisme en face*, La Découverte, Paris, 2e éd., 2007 (1995) ; *L'Islamisme à l'heure d'Al-Qaida. Réislamisation, modernisation, radicalisations*, La Découverte, Paris, 2e éd., 2010 (2005).

[3] Cet effort d'historicisation sera systématisé dans un ouvrage collectif à paraître, en codirection avec Matthieu Rey, sous le titre *D'al-Afghani à al-Baghdadi, histoire des mobilisations islamistes*.

[4] François Burgat, *L'Islamisme à l'heure d'Al-Qaida*, *op. cit*. ; et « Les mobilisations politiques à référent islamique », *in* Élizabeth Picard (dir.), *La Politique dans le monde arabe*, Armand Colin, Paris, 2006.

[5] Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, Cambridge University Press, New York, 1962 (trad. fr. : *La Pensée arabe et l'Occident*, Naufal, Paris, 1991).

[6] Voir François Burgat, *L'Islamisme à l'heure d'Al-Qaida*, *op. cit*.

[7] « Pour Gilles Kepel, la radicalisation ne précède pas l'islamisation. […] [C'est] la forte prégnance salafiste [qui] constitue une rupture culturelle avec la République. Les nouvelles recrues, imprégnée de cette idéologie, se retournent

[alors] contre la société qui les a fait naître » (« Grand entretien avec Gilles Kepel », *Revue des deux mondes*, mai 2016).

[8] Voir notamment : Salah-Eddine Sidhoum et Algeria-Watch, *Algérie : la machine de mort*, <ur1.ca/pcuk3>, octobre 2003.

[9] Pascal Ménoret et Baptiste Lanaspèze, « Attentats : Daech, le résultat d'un vice de l'islam ? Une idée reçue nourrie d'ignorance », *L'Obs/Le Plus*, 27 mars 2016.

[10] Pierre-Jean Luizard, *Le Piège Daech. L'État islamique ou le retour de l'histoire*, La Découverte, Paris, 2015 ; Abdel Bari Atwan, *Islamic State, The Digital Caliphate*, Saqi, Londres, 2015 ; Myriam Benraad, *Irak,la revanche de l'histoire. De l'occupation étrangère à l'État islamique*, Vendémiaire, Paris, 2015.

[11] Mustapha Hamid et Leah Farall, *The Arabs at War in Afghanistan*, Hurst, Londres, 2015.