

## Emergence et crises du fondamentalisme religieux

L'islamisme radical apparaît comme une forme de politisation manquée face à la sécularisation, sans voir que son efficacité est l'individualisation du sacré.

Benjamin Stora

L'islamisme politique au Maghreb a déjà une vieille histoire. Il existe ici un islamisme très virulent, radical que le monde arabe et musulman, au sens large, a découvert ensuite. Ce dernier, n'a peut-être pas suffisamment prêté attention à la tragédie algérienne qui se déroulait depuis le début des années quatre-vingt-dix, et qui dura plus de 10 années. Or, il n'y a pas eu suffisamment de réflexions, d'analyses, de critiques sur l'islamisme dans ce pays. Pourtant, l'Algérie a « expérimenté » l'islamisme radical, avec près de 120 000 morts.

Dans ce qu'il faut bien appeler une guerre (voir *La guerre d'Algérie, 1954-2004. La fin de l'amnésie*), il y a eu la fuite d'une grande partie des élites algériennes, un million de personnes ont été déplacées, près de 600 écoles ont été détruites, des milliards de dollars ont été engloutis. Également, on compte d'innombrables blessés, et un nombre important de personnes ont été touchées directement, ou indirectement, par cette guerre.

Cette confrontation « physique » d'un Etat, d'une société avec l'islamisme n'a pas connu une telle ampleur dans le reste du monde musulman. Les chiffres sont très impressionnants. Et la réflexion sur l'islamisme au Maghreb, et notamment en Algérie, a eu des répercussions sur le reste du monde musulman, surtout après le 11 septembre 2001. Des formes de radicalité, déjà découvertes dans la situation algérienne, ont surgi, après coup, dans le reste du monde musulman et arabe.

Il faut également inverser son regard et voir l'irruption d'un islamisme radical, moyen-oriental, au Maghreb aussi. Au Maroc, récemment les attentats meurtriers de Casablanca du 16 mai 2003 ont fait 43 morts, avec l'utilisation de kamikazes. Cette apparition d'un islamisme radical, dans sa forme nouvelle, n'appartient pas à la tradition maghrébine du combat, y compris dans sa forme ancienne, anticoloniale. Cette pratique arrive du monde arabe, directement en rapport

avec le conflit israélo-palestinien, qui a fait irruption de cette manière sur la scène maghrébine.

### Crise de légitimité des Etats et nouvelles formes de politisation

Pour comprendre l'irruption de l'intégrisme religieux islamique au Maghreb, il faut d'abord saisir la crise de légitimité des Etats issus des indépendances qui s'exprime de différentes manières. Cette crise se devine dans l'usure, l'épuisement des personnels politiques se légitimant par le recours à la séquence des batailles de décolonisation livrées dans les années cinquante et soixante. Cette stagnation engendre faiblesse de relève des nouvelles générations politiques à la direction des Etats au Maghreb. C'est bien pourquoi l'arrivée du jeune roi Mohamed VI, au Maroc, alors âgé d'une trentaine d'années en 1999, a été un événement si important. Les militants islamistes se présentent ainsi en « hommes jeunes, neufs », prêts pour une relève.

Dans les sociétés maghrébines se développe également la sensation d'une dépendance des Etats par rapport à l'« Occident corrupteur ». La persistance des phénomènes d'acculturation à l'œuvre dans le domaine de la langue, l'éducation, la formation des élites à l'étranger et qui tiennent les rênes du pays, favorise les courants islamistes, surtout dans les universités.

Pourtant, les Etats n'apparaissent pas « artificiels ». L'effet anticolonial, dans sa version dénonciatrice des « méfaits » occidentaux, perdure. L'Etat-rempart, dans sa dimension historique républicaine ou monarchique, contre l'influence « dévastatrice » étrangère n'a pas disparu. Cette donnée expliquera, en partie, les difficultés des mouvements islamistes dans leur entreprise de délégitimation de l'Etat. C'est sur la question sociale que les mouvements fondamentalistes s'appuieront. Les va-

Benjamin Stora, professeur d'histoire du Maghreb à l'Institut National des Langues et civilisations orientales (Inalco), Paris. Dernier ouvrage publié: *La guerre d'Algérie, 1954-2004. La fin de l'amnésie*. En collaboration avec Mohamed Harbi. Paris, Ed. Robert Laffont, avril 2004.

gues de déréglementation et de privatisations économiques, voulus par le Fond monétaire international (FMI) dans les années quatre-vingts et quatre-vingt-dix, fragilisent les Etats perçus jusqu'alors comme des « Etat-providence », et n'assurant plus le minimum social espéré par les sociétés. La crise des institutions publiques, écoles, santé, transports, désespère les populations. L'Etat ne semble plus être ce lieu de régulation de la circulation des marchandises, des idées, des hommes.

Mais pour aller plus loin dans la compréhension de l'existence d'un fondamentalisme religieux, il faut insister sur la politisation du religieux. Les idéologies tiers-mondistes, mâtinées de marxisme, comme arme de critique et distance par rapport à l'Occident, sont vécues comme un récit extérieur par les nouvelles générations des années quatre-vingts. Le processus d'affaiblissement puis de disparition des Etats socialistes provoque une distance forte à l'égard du modèle socialiste. Désormais, la recherche d'une modernisation de la société passe par de l'intérieur, par un rapport entre une nouvelle *intelligentsia* « réformatrice », un appareil religieux en distance, face à l'Etat. L'islam n'est plus simplement perçu comme une sorte de code juridique de prescription et comportements. En fait, c'est une culture, ou plutôt une contre-culture face à « l'agression culturelle » de l'Occident. Pas seulement une foi, une religion, mais une civilisation par un retournement anti-orientaliste sur la « mission civilisatrice » de l'islam. La sur-politisation, perçue dans la sphère de l'islamisme politique, s'exerce dans le sens de la mise en branle d'une sorte de « révolution culturelle ». L'idée se répand que la société se définit comme une culture où le religieux est l'élément central.

## Religion et sécularisation

**M**ais cette vision, qui a remporté un indéniable succès dans les jeunes générations des années quatre-vingts et quatre-vingt-dix, se heurte à la sécularisation des sociétés au Maghreb. Ce processus de sécularisation se voit de différentes manières. La vague de révolution technologique, de l'automation à la communication par Internet, et l'affirmation de la primauté de l'individu-consommateur, de l'individualisme se traduisant par un désir de fuite personnelle, provoquent une crise des cellules familiales et communautaires. L'émigré d'aujourd'hui ne part plus vers le Nord au compte d'une collectivité villageoise, familiale, tribale... mais pour lui-même. Dans la mondialisation, s'opère aussi une redéfinition de l'identité nationale. L'islamité comme fondement central d'une singularité, expression du retour au rêve consensuel de la nation, s'effrite. Il y a obligation de repenser les rapports entre l'islam et la société. La dénonciation d'une conception de la religion par force de l'habitude, mimétisme, engendre paradoxalement un dégageant du sacré de la gangue des coutumes, des mœurs. Cette critique interne du religieux s'exerce dans l'espace public.

La tâche du penseur croyant est dès lors de favoriser, de garder ouvert l'espace de la critique. La religion devient ainsi un choix personnel de l'individu, pas une affaire d'Etat, ni d'affaire d'un islam politique.

## Une forme nationale ou un modèle importé ?

**D**ans la réflexion sur les relations entre islam et politique, le rapport entre le mouvement islamiste comme produit de l'intérieur des sociétés, de leur histoire, de la misère sociale, du rapport au pouvoir, ou de l'absence de légitimité de ce pouvoir, est primordial. Mais est-ce bien un mouvement exclusivement endogène, un « mouvement national » au sens classique ? Ou est-ce que l'islamisme se rattache, aussi, à une sorte de « nébuleuse » internationale ? Ces questions reviennent sans cesse. Aujourd'hui au Maroc, le débat sur l'islamisme se mène dans ces termes. « Est-ce que nos sociétés ont été capables de produire, d'enfanter ce type de monstruosité, ce type de violence ? » La surprise à chaque fois est très grande, alors que cette question s'est déjà posée dans le pays voisin, en Algérie, depuis fort longtemps, et continue de se poser. Les formes prises par la barbarie, la violence de la guerre, de l'affrontement obligent les sociétés, les élites, les intellectuels à réfléchir sur l'affiliation avec leur histoire nationale. Est-ce que l'histoire nationale est porteuse d'un type de pratique « extraordinaire » ou, au contraire, s'agit-il de formes qui sont importées, viennent de l'extérieur comme pour dénaturer la tradition d'authenticité nationale ? Cette réflexion est très importante au Maghreb.

Sur ce problème du mouvement exogène/endogène de l'islamisme au Maghreb, il semble très difficile de séparer la question « nationale » de l'islam politique, son fonctionnement pays par pays, des effets politiques internationaux. Dans son histoire récente, l'islamisme politique, se rattache, par-delà les clivages sunnites-chiites, à la révolution iranienne de 1978-79 qui reste une forme d'ébranlement politique à base religieuse. Cette révolution très particulière a traversé l'ensemble des sociétés musulmanes. Mais beaucoup plus que la révolution iranienne, la question afghane a joué un rôle important dans la formation des idéologies de l'islam radical. Grace au conflit en Afghanistan, commencé en 1980, le sentiment s'est développé, parmi les troupes naissantes de l'islamisme à l'échelle internationale, de la victoire militaire remportée contre l'Union soviétique. Ce sentiment de supériorité évacue la crise interne, l'implosion du bloc soviétique. L'histoire de la guerre d'Algérie enseigne l'importance de la culture politique de la violence et la victoire. Il existe dans la société algérienne ce sentiment d'avoir remporté une victoire militaire contre la France. Ce qui ne correspond pas tout à fait à la réalité. La France en Algérie n'a jamais connu de « Dien Bien Phu » comme en Indochine le 7 mai 1954, de défaite militai-

re ; mais s'est retrouvée isolée sur le plan diplomatique à propos de la question algérienne, et donc battue politiquement (Rémy Leveau, *Le Fellah marocain défenseur du trône*, Paris, Presses de La Fondation des Sciences Politiques, 1975). Mais la réalité historique des faits, dans ce genre de domaine, celui des affects, des passions, importe peu. Il faut voir plutôt comment se forment les représentations, les croyances qui fonctionnent à l'intérieur des sociétés. Or, cette sensation de la victoire militaire, réussir à vaincre une puissance occidentale, existe dans la société algérienne et s'est propagée dans d'autres sociétés du Tiers-monde. Cela procure une fierté nationaliste. Un sentiment national se développe sur le fait qu'il est possible de bousculer, renverser, battre une puissance occidentale. Cela construit un socle politique dans la formation mythologique nationale.

Dans la longue durée, le retentissement de la guerre d'Algérie reste considérable. Il s'agit de l'une des dernières grandes victoires au plan politique remporté dans le monde arabe contre l'Occident. Quatre ans seulement après, en 1967, le conflit israélo-palestinien voit les troupes égyptiennes défaites, et le prestige du premier ministre Gamal Abdal Nasser se trouve entamé. La défaite va peser dans l'imaginaire arabe. La défaite de 1973 arrive ensuite. En Afghanistan, les « moudjahids » possèdent le sentiment d'avoir gagné militairement, renouant avec le temps de la guerre d'Algérie. L'analyse de la défaite de l'Armée Rouge, en rapport avec la crise intérieure, profonde, de l'Union soviétique, est évacuée.

Les « moudjahids » islamistes disent, croient, qu'ils ont vaincu militairement l'Armée rouge. Il y a là un transfert du politique sur le militaire. La violence armée, la question du passage de la lutte armée devient un facteur politique constituant, par l'utilisation du religieux, dans la bataille contre l'Occident. Le départ de l'Armée rouge d'Afghanistan, en 1989, puis la chute finale de l'Union soviétique en 1991 installent un type d'imaginaire, se référant à la chute de la puissance américaine au Vietnam quelques années auparavant (mais les USA... n'ont pas disparu, et sont même devenus une grande puissance impériale!). Des groupes construits autour d'Ousama Bin Laden se sont fabriqués un imaginaire politique sur la base de la victoire militaire en Afghanistan. Ce fait n'a pas été suf-



Manifestation islamiste du FIS pendant les années de guerre interne. Algérie 1990. /ROGER VIOLLET

fisamment souligné. La croyance mythologique de la victoire par les armes est une façon de renouer, et de passer par-dessus les défaites des armées arabes depuis 1967. L'Afghanistan est le moyen, dans l'imaginaire politique, de croire que la question de la mobilisation politique ne suffit pas. Il faut passer à un autre stade, celui de la violence armée qui se traduit par des réussites comme le départ de l'Armée Rouge d'Afghanistan. Dans les années 1990, de nombreux petits groupes islamistes, y compris en Europe, vont fonctionner dans cet imaginaire-là. Celui du retour de la victoire militaire, de l'exemplarité de la victoire par les armes, qui est une façon efficace de faire de la politique.

Dans l'Algérie de l'après-octobre 1988, moment de l'effondrement du système du parti unique du Front de Libération Nationale (FLN), les premiers rangs des manifestants islamistes étaient les « Afghans », les anciens combattants contre l'Armée rouge. Ils avaient le sentiment, très fort, d'avoir obtenu la victoire par les armes, d'avoir défait une puissance et un état par la violence armée. Il s'agissait pour eux de transférer le Djihad de l'Afghanistan vers les régimes impies, ou considérés comme tels, à l'intérieur du monde arabe et musulman. Les militants qui défilaient à Alger en 1990 étaient habillés comme des afghans, maquillés avec du khôl autour des yeux. Ces combattants ont voulu transférer la situation afghane, celle de la victoire par les armes, sur une réalité nationale algérienne, avec le souvenir de la « première » guerre d'Algérie, contre la France. Mais y a-t-il cette possibilité de transfert d'une question militai-

## Maroc : propositions pour le dialogue et la cohabitation

Les relations entre l'Espagne et le Maroc ont connu quelques turbulences ces derniers temps. La crise diplomatique, les attentats du 16 mai 2003 à Casablanca et du 11 mars 2004 à Madrid, ainsi que les détentions postérieures de maghrébins possiblement impliqués dans l'attentat sont des facteurs susceptibles de miner la qualité des relations bilatérales et de la cohabitation entre citoyens. Pour cette raison, l'Institut Européen de la Méditerranée a organisé à Barcelone, le 21 avril 2004, une table ronde qui comptait sur la présence de personnalités marocaines et espagnoles, ainsi que d'un grand nombre de représentants du mouvement associatif marocain en Catalogne. Sous le titre « Maroc : propositions pour le dialogue et la cohabitation », trois experts marocains ont dressé un bilan de l'état des relations hispano-marocaines.

■ **Oumama Aouad Lahrech**, professeur d'études hispaniques – Université Mohammed V

« On ne saurait sous-estimer les contentieux diplomatiques, ni la nouvelle situation issue du terrorisme islamiste : pour cette raison, il faut encourager la création d'un tissu de relations humaines servant d'amortisseur dans les conflits, qu'ils soient ataviques ou actuels. En ce sens, il est nécessaire de construire un dialogue continu dans un véritable cadre de cohabitation, dans lequel la culture, l'éducation et la communication sont les véritables instruments clef. Il existe entre les deux sociétés de forts liens de solidarité, qui ont été largement démontrés après ces événements. D'autre part, le changement de gouvernement en Espagne crée au Maroc une prédisposition favorable : il est donc possible d'entamer une nouvelle étape dans laquelle les relations bilatérales se fondent sur des stratégies claires et symétriques, la réciprocité et le co-développement ».

■ **Mohammed Larbi Messari**, ancien ministre de la Communication

« Pourquoi le Maroc est-il une source de préoccupation pour l'Espagne ? Probablement parce que tout signe d'instabilité en Afrique du Nord est perçu en Espagne comme une menace. Pourtant, le Maroc est toujours un partenaire de confiance, aussi bien d'un point de vue politique qu'économique. Les échanges commerciaux augmentent jour après jour, et plusieurs accords ont été adoptés en vue de matérialiser le Traité de bon voisinage de 1992. Ces deux dernières années devraient pouvoir être effacées de l'histoire de nos relations, afin de faire « table rase » sur la base des énormes progrès réalisés par le Maroc en termes de réforme économique et politique. Preuve en est les élections municipales de 2003, qui ont eu une bien plus grande crédibilité que les précédentes, ou encore la réforme de la Moudawana, etc. Il est vrai que les réformes sont lentes, et que l'on perd beaucoup de temps, mais le Maroc avance vers l'État de droit. Aujourd'hui, l'élément clef consiste à préparer la nouvelle génération à exercer sa citoyenneté dans un État démocratique. »

■ **Rachid Benmokhtar Benabdellah**, recteur de l'université Al Akhawayn, ancien ministre de l'Éducation

« Pour construire un avenir commun, il est nécessaire de prendre en compte les différentes dimensions des relations entre l'Espagne et le Maroc (historiques, géographiques, culturelles, économiques, politiques, sociales...), de s'interroger sur le contexte actuel dans lequel elles se déroulent (mondialisation, crise au Proche-Orient, élargissement de l'Europe...) et de tenir compte de la multiplicité des interlocuteurs. Aussi, les principaux obstacles sont-ils : une faible communication, l'existence de stéréotypes, une concentration médiatique dans les conflits, l'ignorance ou les raisonnements simplistes. Si l'on prend tout ceci en compte, la construction d'un nouveau modèle de relations doit passer par un débat loyal sur les facteurs de discorde (différends territoriaux, Sahara, migrations, pêche...), la mise en valeur du patrimoine culturel commun, le recours au dialogue en tant que forme de rejet de la violence et, en définitive, la création d'un tissu de relations humaines fondé sur la communication, l'éducation en tant que façon de générer de la confiance en autrui, et la mobilisation des potentialités existantes dans les deux sociétés. »

re internationale, sur une réalité nationale ? Là réside, pour eux, la grande difficulté.

En Algérie, précisément, la question nationale n'est pas complètement réglée, il suffit de se reporter actuellement aux questions soulevées par le mouvement culturel berbère. Poser directement le problème de l'internationalisation d'une lutte sur une question nationale toujours en débat, constitue un obstacle majeur. Ils veulent une « Ouma Islamiya », une communauté trans-nationale de croyants, qui vient en buter sur le... nationalisme. Il existe un problème d'incompatibilité entre des schémas théoriques issus de la guerre, de la violence militaire et de la victoire possible, sur des réalités nationales en construction. Le nationalisme est loin d'être épuisé dans le monde arabe. Y compris en Algérie : la victoire, contre la France en 1962, n'a pas achevé la question nationale, mais l'a inaugurée, du point de vue de la citoyenneté. Or, les islamistes considèrent la question nationale réglée. Puisque cette question est achevée, il faut passer à la « Ouma Islamiya », à un autre type de débat national.

Or, sur cet autre type de débat, le « trans-national », ils ne peuvent capter qu'une partie de leur société, en particulier dans la jeunesse, mais pas l'ensemble de la société qui reste attaché à la question nationale. Ce problème se retrouve au Maroc où la question nationale est incarnée par le roi. Le rapport de la nation à la monarchie est loin d'être dépassé, loin d'avoir disparu des imaginaires de la société marocaine, quels que soient les griefs que cette société peut adresser au système du Makhzen, ce mode de fonctionnement archaïque de l'État (op. cit.). Les islamistes viennent se heurter à la réalité du nationalisme. Ils se posent en héritiers de longue histoire qui ne s'attarde pas sur les combats anticoloniaux et la construction récente des États-nations, pour aller directement vers la « Oumma Islamiya ». Mais ce trans-national, dans le fond, les sociétés n'y adhèrent pas vraiment.

## Parti du peuple entier ou fraction d'une société ?

C'est pour cette raison que les islamistes radicaux n'arrivent pas à mobiliser leur société en se posant en représentants d'un « parti du peuple entier », comme l'avaient été, avant eux, les mouvements nationalistes, l'Istiqlal marocain ou le FLN algérien. Vers la fin du temps colonial, ces mouvements avaient été effectivement des « partis du peuple entier » en mobilisant l'ensemble de la société musulmane, contre une présence étrangère. Les islamistes n'arrivent pas à se poser en ce type d'héritiers parce qu'ils posent la question nationale, et du trans-national, en même temps. Le télescope leur est fatal. Les sociétés ont du mal à accrocher sur cette thématique. Les islamistes apparaissent ainsi comme une fraction de la société, importante, décidée

violente, radicale, mais une fraction seulement de la société. L'islamisme vient ainsi se plaquer sur des sociétés maghrébines qui se trouvent engagées dans des processus de sécularisation. Que ce soit dans les rapports hommes-femmes, le rapport à la famille, au travail, il existe une série de paramètres montrant ce processus. Et les islamistes arrivent comme une avant-garde politique cohérente, forte et disciplinée. Mais ils viennent se greffer sur cette société engagée dans des processus d'individualisation. La vision de la société qu'ils proposent est une conception communautariste religieuse, de ressourcement, et de retour à la tradition. Cela ne correspond pas à ce mouvement d'individualisation des sociétés. Mais, par contre, ils apportent une réponse rassurante, précisément à ce processus de sécularisation, rapide. Ils apparaissent comme une sorte de « territoire » de sécurité, de refuge, face à un processus de modernité qui fait peur, donne du vertige.

## Deux islamismes ?

Il existe une autre interrogation, plus récente. Est-il possible de « découper » l'islam politique ? Découper, c'est-à-dire essayer de classer, différencier entre un islamisme politique, presque institutionnalisé, organisé, légitimé par les pouvoirs étatiques à base d'un fondamentalisme religieux classique traditionnel, de retour aux sources (un certain salafisme) ; et un autre islamisme politique, qui, lui, est beaucoup plus violent, nihiliste, radical directement en prise avec une violence terroriste extrême. Cette grave question s'est trouvée posée en Algérie en 1992 et 1993, où le pouvoir algérien, pour contrer le Front Islamique du Salut (FIS) qui a été dissout en 1992, a joué, ou a mis en scène, un mouvement islamiste traditionnel agréé par les autorités. Le Hamas algérien participe ainsi au pouvoir, avec présence de ministres au gouvernement. Ce mouvement politique est opposé à des formes d'islamisme radical, violent, porté par le Groupement salafiste pour la paix et le combat (GSPC) de Hassan Hatab. Ce mouvement tient les maquis depuis maintenant 10 ou 12 ans. On retrouve le même type de débat aujourd'hui au Maroc avec une formation politique se réclamant de l'islamisme traditionaliste, comme le Parti de la Justice et du Développement (PJD) qui se situe à l'intérieur du jeu politique marocain. Une autre organisation, beaucoup moins reconnue, al-Adl-wal- Ihsane, bien implantée dans les couches populaires, dirigée par le cheikh Yassine, évolue à la marge. Ce mouvement s'oppose à des organisations groupusculaires ultra violentes, radicales et clandestines qui se réclament de l'islamisme. Est-ce qu'il y a matière à la séparation dans l'analyse entre cette forme de l'islamisme politique admis, et l'islamisme politique violent non admis, donc considéré comme terroriste ?

Ce débat là, dans le fond, n'est pas tranché. Il y a une tentation, dans les Etats au Maghreb, de réprimer très fortement les islamistes, quelle que soit leur position-

nement sur l'échiquier politique. Il n'y a pas la volonté de la part de ces Etats de jouer sur la séparation, mais plutôt la volonté de briser. Cette tentation très forte est portée par les appareils sécuritaires qui ne veulent pas se retrouver prisonniers d'une logique islamiste, passant d'une sphère à l'autre, du nihilisme radical à la sphère de l'islam politique. Les appareils sécuritaires ne font pas confiance aux représentants traditionnels de l'islam politique pour essayer de juguler l'islam violent. Ils se contentent de transformer ces représentants de l'islam traditionnel en une sorte de « police sociale » ou politique, traquant les groupes violents. Les appareils sécuritaires, surtout en Algérie et maintenant au Maroc depuis les attentats de Casablanca, préfèrent s'appuyer sur les vieilles confréries religieuses, le système confrérique. Ils n'ont pas confiance dans le système partidaire politique.

## Une politisation manquée

L'islamisme est-il à son apogée ? Ce mouvement politique débute-t-il, ou, au contraire, est-il entré dans une phase de déclin, de repli, de reflux, de recul ? Cette question avait déjà été soulevée par le livre d'Olivier Roy sur la fin de l'islam politique, publié en 1992 (*La fin de l'islam politique*, Paris, Ed Seuil; également de Gilles Kepel, *Jihad*, Paris, Ed Gallimard, 2000). Nous sommes en 2004... Est-ce que l'islamisme signifie un tel bouleversement de société que nous sommes au début d'un processus conduisant à des découvertes, des « surprises » extraordinaires; ou bien, au contraire, l'islamisme est-il une sorte de passage obligé dans le bouleversement généralisé des sociétés musulmanes, ce que suggère par exemple le travail de François Burgat ? (*L'islamisme en face*, Paris, La Découverte, 1998.) Est-ce que l'islamisme est « le stade suprême du nationalisme », pour paraphraser Lénine à propos de l'impérialisme, ou bien, l'islamisme signifie-t-il l'amorce d'un nouveau processus encore inconnu, mal maîtrisé dans l'histoire ancienne des sociétés musulmanes ? Cette interrogation traverse le petit monde des sciences humaines et sociales qui travaillent sur les sociétés musulmanes.

A y regarder de plus près, l'islamisme radical apparaît comme une forme de politisation manquée. Les islamistes se sont orientés, surtout en Algérie, vers la prise immédiate et rapide du pouvoir, sans voir que l'efficacité de leur discours était plus en prise avec l'individualisation du sacré, la résistance culturelle, l'affranchissement de soi. Leur critique du « Nord » ne tient pas compte de la fascination, dans la jeunesse, du consumérisme en Occident, son hégémonie culturelle, sa technologie, sa mainmise sur les médias audiovisuels et sur les industries culturelles (cinéma, musique, mode vestimentaire).

Mais l'activisme islamiste a bousculé les pouvoirs qui doivent tenir compte des processus de possibles dépendance/soumission vis-à-vis de l'Occident. Et chacun est obligé de se déterminer dans ses convictions

personnelles, ce qui ne peut s'accomplir que dans un espace libre, ouvert, démocratique. ■