

comprendre. Savez-vous qu'un représentant des renseignements généraux siège aux réunions du CFCM ? Mais c'est en vain que nous dénonçons depuis le début le principe de l'implication de l'État dans l'organisation et la gestion de l'islam. Toute l'ambiguïté se situe au niveau de ce ministère à la fois chargé du culte et de la surveillance du territoire. Les choses seraient plus claires et les rapports plus sains si les deux charges étaient séparées. Mais la condition de départ serait que la société et ses représentants se décident à faire confiance au religieux. C'est le reproche majeur, on ne pourra jamais discuter à égalité tant que l'État maintiendra ce type de rapport dominant et suspicieux avec l'islam et les musulmans. Il faut faire confiance si on veut que les gens se comportent de manière responsable. Nous souhaiterions donc que les questions relevant des cultes soient confiées à un autre ministère, celui de la Culture par exemple ou qu'il y ait un secrétariat d'État chargé du culte. Ce transfert me paraîtrait une belle façon de célébrer le centenaire de la loi de 1905...

Et le « Collectif des musulmans de France » ?

Fouad Imarraine : Il existe officiellement depuis 1992, avec des hauts et des bas. J'en étais le porte-parole pendant six ans, il s'est fait connaître en s'impliquant publiquement en 1995 au moment de l'interdiction de séjour de Tariq Ramadan, nous l'avons moins soutenu pour une question de personne d'ailleurs que pour lutter contre une censure. C'était lui à ce moment-là, mais, comme il fait partie de notre génération, ça pouvait être nous plus tard. Le Collectif est un rapprochement informel de sensibilités proches et dynamiques, un groupement de fait. On a voulu éviter tout ce qui pourrait devenir des enjeux de pouvoir entre nous. Sa nature est en perpétuelle question : est-il une fédération, un groupe, une tendance, une plate-forme ? L'idée est en tout cas de rester un véritable mouvement d'engagement mais avec une grande souplesse. Ce collectif a participé à la formation de beaucoup d'entre nous et le discours que je vous tiens aujourd'hui a été longuement alimenté par nos débats internes.

Quelle est l'explication de votre présence au Forum social européen de Saint-Denis en novembre 2003 ?

Fouad Imarraine : Je veux défendre et partager un espace commun parce que je suis convaincu que c'est la seule démarche possible au niveau planétaire : trouver un cadre de valeurs universelles assez large pour qu'un maximum de gens puisse s'y retrouver...

1 Le CMF est partie prenante du collectif Une école pour tou-te-s (cf. <http://www.ecolepour toutes-tous.org>).

2 Sympathisant français et actif à la cause de l'indépendance algérienne.

Nicolas Dot-Pouillard-Qualander

Doctorant en sciences sociales, étudiant en langue arabe.
Militant pour une Paix Juste au Proche-Orient.

Résistances et conscience de culture dans les espaces musulmans

« Une tradition n'est vivante et ne transmet du vivant qu'à la condition d'être une perpétuelle renaissance. »

Henry Corbin

Modernité, capitalisme et colonialisme ont une dimension destructrice économique, sociale, et culturelle. Cette dernière est souvent mésestimée. La face du colonialisme la plus méconnue en Occident est justement celle de l'unification et de l'homogénéisation philosophique, culturelle et civilisationnelle du monde, dont le néolibéralisme n'est que le visage le plus récent. Dans les espaces musulmans, une conscience de culture a accompagné la résistance des peuples colonisés. Cette histoire, qui est celle des mouvements de libération nationale, est aussi celle de la gauche. Elle est encore à comprendre. Tout comme il reste à connaître et à saisir cette pensée de l'émancipation qui émerge peu à peu, et qui ancre sa critique de la modernité capitaliste dans une « utopie porteuse d'altérité ».

Identités plurielles

Najaf, au sud de l'Irak, est le lieu même de l'identité chiite. Elle offre l'image d'une ville ouverte sur plusieurs horizons. C'est là que repose Ali, gendre du prophète Muhammad et premier imam d'une communauté fortement marquée par une vision messianique de l'histoire et par une philosophie prophétique attachée au concept de justice – 'adl –. Le chiisme, religion et culture collective, a façonné Najaf, à côté d'autres identités. L'intellectuel Ibrahim al Atti, né dans une famille religieuse de Najaf, se plaisait à souligner le lien prégnant entre littérature et politique, arabisme et islam, dans une ville qui constitua historiquement un centre de développement culturel, religieux et social, symbole d'un Irak dont les appartenances multiples furent longtemps considérées comme le cœur même d'une culture arabe plurielle, et non comme un frein à

la constitution d'une identité nationale irakienne. Mêmes pensées chez Ahmed al Habbubi, militant nationaliste arabe pronassérien dans les années cinquante et soixante, héritier d'une grande famille de dignitaires religieux engagée dans la lutte contre les Britanniques en 1915 et 1916. Rappelant l'atmosphère qui régnait à Najaf au milieu du vingtième siècle, il décrit une vie politique articulée autour d'une rencontre systématique des thèmes religieux et profanes, littéraires et politiques, au cours des multiples réunions qui se tenaient dans les cercles intellectuels de la ville : « Najaf était célèbre pour ses réunions à thème religieux et non religieux. Tous les lundis soirs, mon père organisait une réunion de discussion à laquelle assistaient les hommes de religion les plus renommés et les notables. Les propos échangés abordaient la politique, la littérature et l'histoire. (...). Mais les dernières minutes de lecture étaient immanquablement consacrées au meurtre de Hussein, fils de Ali, et à la douleur des chiïtes. Ces réunions étaient de véritables écoles de réflexion et avaient un impact considérable chez les jeunes². »

Une conscience occidental-centrée saisit difficilement cette corrélation, par exemple en Irak, entre conscience anticoloniale et conscience de culture, surtout et y compris dans les mouvements séculiers, c'est-à-dire ne relevant pas de l'islamisme politique.

Les espaces colonisés dits périphériques, au cours de ce siècle, ont ainsi vu plusieurs identités – religieuses, nationales et culturelles – participer aux processus de résistances. C'est l'art de l'espace qu'il faut réapprendre à saisir, un espace diversifié, une géographie plurielle de l'émancipation.

Le référent culturel dans la résistance à la colonisation

En Irak, une conscience chiite a subsisté dans le cœur de milliers de militants du Sud, sans que cela vienne interférer fondamentalement dans leur conscience irakienne et arabo-progressiste. La coupure duelle entre nationalisme laïc d'une part, et panislamisme religieux d'autre part, n'est pas la plus opérante, l'islam ayant joué un rôle fondateur dans la définition d'une conscience anticoloniale dans les espaces musulmans, bien avant l'émergence de l'islamisme politique. C'est dans les villes de Najaf, Kerbala et al Kazzimiya, qu'en 1915, les Irakiens se mobilisèrent contre les Anglais, à l'appel des juristes musulmans Taqui ash Shirazi et al Asfahani. En Iran, en 1891, un simple appel de l'imam Mirza Shirâzi suffit à lever les classes populaires contre les Anglais, lorsque le shah n'eut comme autre projet que de leur concéder le monopole des concessions de tabac. Au Soudan, le mahdisme, mouvement musulman millénariste et messianique, marqua par sa résistance acharnée aux Britanniques le lien prégnant entre islamité et résistance anticoloniale, à la fin du XIX^e siècle. Les confréries religieuses mystiques, les *zaouïas*, « âme d'une résistance », selon les termes

du militant nationaliste algérien Ahmed Ben Bella, jouèrent un rôle non négligeable dans le développement du nationalisme anticolonial : en Algérie notamment, avec la *Quadiriya*, dont l'émir Abdel Kader constitue encore un symbole pour l'ensemble du peuple algérien.

Une étroite corrélation s'établit ainsi, sur plus d'un siècle, entre identité culturelle et résistance populaire. Comme le souligne le marxiste irakien Hadi al Alawi, « ces mouvements ne cherchaient pas à fonder un gouvernement religieux, mais ils ont proposé des actions pratiques dans la lutte contre l'agression occidentale ou la tyrannie locale », invitant « le peuple musulman à déclencher une révolution orientale fondée sur des principes de l'époque moderne tout en conservant l'héritage culturel et en évitant l'occidentalisation³ ». Or, l'histoire de ces mouvements est trop souvent abîmée, oubliée : l'articulation que peut établir le colonisé entre son histoire propre et les transformations sociales qu'il tente de promouvoir est un domaine dédaigné de l'historiographie des mouvements révolutionnaires des peuples colonisés. Oubliée, la figure d'un Messali Hadj, fondateur de l'Étoile nord-africaine⁴, qui associa le thème de la renaissance panislamique et panarabiste à celui de l'émancipation des peuples sur le modèle de la révolution d'Octobre. Peu à peu s'est imposée l'idée que la question religieuse n'est l'apanage que des clercs, des conservateurs et des mouvements relevant de l'islam politique.

Or, une distinction s'opère entre ce qui relève de l'islamisme politique proprement dit, et ce qui est compris comme « conscience culturelle » dans le processus de résistance à la colonisation. L'islamisme politique naît dans les années vingt et trente, avec la constitution de l'association des Frères musulmans, fondé par Hassan el Banna, et le Jamiat al Islami pakistanais de Abou Ala al Mawdoudi. Ces mouvements postulent que l'islam est *din* (religion), *dounia* (monde) et *daoula* (État). L'exacte symétrie entre les trois termes dessine une image du politique comme retour au modèle premier de la Communauté musulmane, l'islam de Médine du temps du Prophète. Dans cette perspective islamocentrée, l'islam est, intrinsèquement, réponse globale à l'ensemble des contradictions sociales. Ces mouvements, par la suite, seront confrontés à de réelles contradictions politiques, et ne pourront pas échapper à une redéfinition de leur corpus idéologique. Certains militants et intellectuels rompent ainsi avec les Frères, et s'engagent dans le Parti du travail de Adel Hussein, organisation progressiste musulmane ; d'autres, après l'expérience cruelle des prisons nassériennes, radicaliseront leur positions, et fourniront nombre de cadres aux organisations islamistes radicales, comme le groupe *gamaa al islamiya*.

Ce premier processus, islamo-centré, se distingue d'un second mouvement, celui-là même qui nous intéresse : la permanence de la référence culturelle et civilisationnelle dans les mouvements de résistance à la colonisation. Ce pro-

cessus traverse, de manière diffuse, l'ensemble des courants nationalistes, y compris de gauche, tout au long du siècle. Pour Hadi al Halawi, « l'islam représente une identité culturelle que les masses populaires conservent, en vertu de l'héritage que leur transmette leur lieu et leur époque. (...) Ainsi, tous les musulmans ne sont pas salafistes ou fondamentalistes. Ils peuvent être nationalistes, communistes, tout en gardant la foi religieuse⁵ ». Les deux processus ne peuvent être confondus : si le premier constitue une réaction fermée et islamo-centrée, le second révèle l'importance de la mobilisation culturelle dans les processus de résistance à une modernité vécue comme chaotique. Les débats qui animent aujourd'hui la pensée musulmane tournent en effet autour de cette problématique capitale : comment penser l'espace public et la démocratie sans soumettre ces termes à une vision occidentale de la modernité ? Il s'agirait alors de dépasser la modernité, c'est-à-dire de penser l'émancipation politique, culturelle et sociale, sans l'aliéner au continuum colonial.

La modernité chaotique

Hadi al Halawi, marxiste, n'a jamais renié sa culture proprement musulmane. Comme il l'explique, elle lui a permis de saisir avec finesse la problématique de l'émancipation dans les pays périphériques. Pour lui, aucune pensée de l'émancipation ne peut jaillir sans réappropriation et transformation du *Turât*, le legs culturel, par les peuples des pays dominés. Cela vaut pour l'ensemble des espaces soumis à la colonisation occidentale. En effet, on sous-estime souvent combien la colonisation et le néocolonialisme sont vécus comme une tentative systématique de destruction de la culture et du lien social, des équilibres écologiques, géographiques, culturels et sociaux. Le colonialisme est, essentiellement, une entreprise de déculturation et de dépersonnalisation, comme le soulignait le penseur algérien et ancien membre du FLN Malek Bennabi. C'est ainsi que le démembrement de l'Empire ottoman, et le découpage des frontières par les puissances occidentales, au sortir de la Première Guerre mondiale, ont été vécus comme une destruction de la géographie et une tentative de mise à mort d'une culture transfrontalière millénaire.

Certains travaux sur l'identité palestinienne, notamment ceux de Rachid Khalidi⁶, ont souligné combien l'identité palestinienne n'est pas le reflet d'une identité nationale telle qu'on peut la concevoir en Europe : un Palestinien cumule plusieurs identités, auxquelles il sera fermement attaché. Il est palestinien, en même temps qu'il se rattache à un espace plus large, le monde arabe, et à d'autres identités, chrétiennes ou islamiques. Ce lien entre arabité, islamité et conscience nationale palestinienne s'est traduit par une référence systématique de l'OLP, organisation laïque, aux figures religieuses historiques de la lutte nationale palestinienne⁷. Le fait de se définir comme nation opprimée a

son propre miroir, son vis-à-vis : le sentiment national est confronté à une transnationalité, culturelle ou religieuse. Or, découpant des territoires et charcutant la terre, la modernité a été ressentie comme un objet tranchant dans le vif de l'histoire et de la mémoire. La quintessence de l'expérience moderne tient dans cet espace barré, créé par la colonisation, par la destruction de la circulation de la culture et des hommes. Comme le souligne le penseur libanais Georges Corm, une « rupture de civilisation s'est généralisée à l'ensemble des provinces arabes de l'Empire ottoman, à travers toutes les violences et les déracinements caractéristiques de la circulation de la modernité européenne⁸ ». La destruction d'un paysage social et culturel multidimensionnel et pluraliste, la mise au pas de peuples appelés à rejoindre la grande marche du progrès et de la civilisation : tel fut le visage du colonialisme, accompagné d'un étouffement politique et économique particulièrement violent. La permanence de l'islam dans le discours politique nationaliste séculier et laïc, tout comme le développement expansif des organisations se réclamant d'un islam politique dès les années vingt, ont leurs racines profondément ancrées dans ce refus du chaos moderne, synonyme de perte de mémoire et de sens.

Conscience de culture et critique de la modernité

À l'esprit qui chercherait des images claires et un tableau bien proportionné, les mondes musulmans renvoient la représentation d'une calligraphie complexe et d'un plan qui ne cesse de se dérober aux schématismes simples. Il y a, dans la réalité diffuse du monde musulman, des formes rebelles aux schémas trop carrés. Plusieurs cercles se dessinent, se croisent et se recourent :

- Le premier cercle est celui du colonialisme et de la modernité, vécus dans leurs dimensions politiques et économiques. Cela se traduit aujourd'hui, en Égypte comme en Jordanie, par une intégration toujours plus poussée des cercles de la bourgeoisie libérale et des appareils bureaucratiques dans le système capitaliste mondial, dans un rapport de dépendance politique et militaire systématique vis-à-vis des pays dominants.
- Le deuxième cercle, tout aussi central, cristallise aspirations et désespérances depuis plus d'un siècle. La modernité est vécue comme aliénation culturelle, par l'intégration des élites au discours dominant, par la destruction systématique et structurelle de la mémoire et de l'histoire, par le dépeçage de la géographie et des repères culturels et sociaux.
- Le troisième cercle est celui des replis. Face à la modernité, la pensée islamiste a cherché dans la religion la réponse globale à la crise civilisationnelle et sociale des mondes musulmans. L'islam, *din*, *daoula wa dounia*, est dans cette perspective porteuse de solutions politiques et économiques. Cela se traduit par l'instauration d'une *oumma* transfrontalière musulmane, par une lecture

réductrice du droit et de l'histoire islamique, par la suppression linguistique et politique de toute référence considérée comme occidentale. Les Frères musulmans préfèrent ainsi le concept coranique de *Choura* (consultation), au mot démocratie. Ce cercle est néanmoins très hétérogène. On assiste aujourd'hui à une nette coupure entre des mouvements confrontés à leur réalité politique locale, entraînés dans un processus de nationalisation de l'islam, – Frères musulmans égyptiens, PJD turc, Hezbollah libanais, An Nahda tunisien –, et des groupes fondamentalistes déterritorialisés, sur le modèle al-Qaïda, tournés vers une conception mythifiée et désincarnée de la *oumma* (communauté). Cette coupure s'approfondit de jour en jour : « La référence (des islamistes) à la religion du Prophète ne saurait cacher les interprétations divergentes qu'ils en font. Il est possible de distinguer, au sein de la scène politique islamiste, deux tendances : l'islamo-nationalisme, largement majoritaire, et l'islamisme transnational, mouvement rhizomatique, nettement minoritaire⁹. »

Le quatrième cercle est celui de la crise. Nationalisme arabe, organisations de gauche, nassérisme, l'ensemble de la pensée laïque dans le monde musulman est confrontée à une crise programmatique globale. Ces pensées, si elles ont effectivement eu une influence profonde, n'en ont pas moins sous-estimées un certain nombre de dynamiques. Burhan Ghalioun, ancien marxiste syrien, aujourd'hui tenant d'une pensée arabe musulmane critique, souligne combien le nationalisme arabe a été une négation profonde des réalités sociales arabes, et n'a en aucun cas résolu le problème des minorités (Kurdes, Berbères...). Adel Hussein, leader du Parti du travail, a souligné pour sa part combien le marxisme a ignoré largement la question culturelle dans le monde musulman, et les dynamiques sociales qu'elle porte. L'effacement du marxisme du paysage politique correspond, pour beaucoup d'intellectuels, au fait qu'il est resté partiellement un discours occidental et extérieur à certaines réalités sociales et culturelles. Son renouveau dépendrait donc d'un aggrégationnement fondamental. Cependant, on a assisté à la fin des années soixante-dix à l'émergence d'un courant marxiste rénovateur, dont Samir Amin est l'un des plus éminents représentants¹⁰. La réalité des pays périphériques ne peut être définie selon lui sous la seule forme de l'économie et du social. Elle doit être comprise dans sa dimension culturelle. La lecture non eurocentrique de l'histoire constitue l'impensé du marxisme arabe contemporain. Le socialisme, qui ne peut être compris en terme de modèle universalisable en tout temps et en tout lieu, est au contraire une exigence concrète, au cœur du présent, articulant le singulier et l'universel. L'émancipation sociale est aussi un renouveau de la pensée et des racines culturelles historiques d'un espace donné : « l'alternative doit aussi approfondir sa vision stratégique de la longue transition au-delà du capitalisme, associer un certain rattrapage à l'amorce

d'un autre développement, enfin inscrire la spécificité locale, nationale et culturelle, dans une perspective universaliste¹¹ ».

Le cinquième cercle, diffus, est celui de la pluralité. Il rend compte d'une pensée de l'émancipation en filigrane, s'articulant autour des concepts de justice sociale, de culture, de pluralité et de droit des minorités. Il constitue l'héritage des mouvements nationaux de libération dans le monde musulman, son vis-à-vis et son reflet intellectuel et théorique. Cette pensée, qui ne constitue pas une école ou un courant clairement unifié, met l'accent sur la question culturelle et civilisationnelle : le développement social doit s'accompagner d'une réflexion sur les fondements éthiques, esthétiques et pratiques qu'une société se doit de porter face à la modernité. Malek Bennabi et Ali Shariati, dans les années soixante et soixante-dix, soulignèrent le lien prégnant entre révolution culturelle et révolution sociale : la révolution culturelle constitue une réappropriation critique de la tradition et de la mémoire musulmane, ce qui passe par un rejet du traditionalisme et du juridisme religieux, en même temps qu'elle est une approche déconstructive de la modernité et de ses fétiches. Ali Shariati, penseur iranien mort en 1979, fut l'un des grands pourfendeurs de la classe sacerdotale chiite, qu'il assimilait à une force sociale passive et réactionnaire¹². Théoricien du chiisme révolutionnaire, il articula le thème de l'émancipation sociale à celui de la renaissance culturelle de l'islam, renaissance qui exige une révision radicale des dogmes hérités d'une pensée conservatrice et passive. La renaissance islamique n'a alors de sens que si elle contribue, non pas à créer un État islamique, mais bien à mettre fin à tout système de domination et d'aliénation sociale et politique, dont l'État constitue justement l'un des rouages fondamentaux¹³. L'Égyptien Hassan Hanafi, fondateur dans les années quatre-vingt de la revue *el yassar el islami*, la gauche islamique, défend pour sa part l'idée d'une théologie de gauche, radicale et pluraliste, face à une théologie de droite, sclérosée, purement juridique et littéraliste. L'aboutissement le plus complet de ce projet révolutionnaire et civilisationnel se retrouve chez Mahmoud Muhammad Taha¹⁴, pour qui le socialisme est le prolongement naturel d'une éthique musulmane qui serait encore à réaliser et à découvrir. Tel est le sens, chez Taha, du « second message de l'islam », ultime, démocratique et révolutionnaire, opposé au « premier message de l'islam », purement juridique et littéraliste.

Cette réflexion est aujourd'hui au cœur de la pensée musulmane contemporaine. Elle agite les cercles intellectuels et journalistiques, les féministes islamiques, et fait se rencontrer des militants et des personnalités diverses : chrétiens, musulmans, islamo-progressistes, nasséristes, nationalistes arabes, tiers-mondistes, personnalités religieuses, militants de gauche¹⁵. Cette réflexion traverse également les organisations politiques de gauche, et entraîne parallè-

lement des scissions au sein des organisations islamistes nationalistes : le Parti du travail et l'organisation Al Wassat, en Égypte, regroupent des militants provenant de ces deux tendances. En Afrique du Sud, le mouvement Call of Islam, proche de l'ANC, a pris ses distances, politiquement et théoriquement, avec la Muslim Youth Organisation, proche des Frères musulmans, dans le milieu des années quatre-vingt. Call of Islam plaide pour la constitution d'un islam progressiste sud-africain, travaillant en commun avec les organisations de gauche et les autres communautés religieuses.

Pensée pluraliste et hétérogène, elle s'articule par exemple autour de la critique conjointe du nationalisme arabe et de l'islamisme politique. Le premier a nié les spécificités locales, et s'est fourvoyé dans une définition raciale et unilatérale de la nation arabe ; le second, en désincarnant les peuples musulmans de leur réalités nationales – arabe, iranienne, africaine... –, n'a pas plus réussi à penser l'émancipation des sociétés musulmanes, et a apporté bien peu de réponses sur le plan économique et social, si ce n'est une argutie profondément apologiste de l'islam. En réaffirmant le lien islam-arabité, islam-iranité ou islam-négritude, elle cherche à ancrer la critique de la modernité dans une réalité culturelle et sociale pluraliste et multidimensionnelle. En procédant à une relecture critique et rationnelle de l'islam, elle s'attaque à un islamisme militant qui méprise en puissance la pluralité religieuse, culturelle et philosophique. La critique de la modernité et du capitalisme s'appuie ainsi sur une conscience de culture renouvelée, apte à saisir et promouvoir une réalité sociale contrastée.

Ce n'est pas le moindre des paradoxes, si le courant islamo-moderniste est aujourd'hui à la pointe du dialogue interculturel : en Égypte, le Parti du travail et Al Wassat comportent une part importante de militants coptes, largement intégrés dans les instances de direction. Enfin cette pensée axe sa réflexion économique et sociale autour du concept de justice sociale et de critique du développement capitaliste, en tant que destruction des équilibres écologiques, culturels et sociaux.

Des processus complexes et transversaux

L'occidentalo-centrisme pense le développement comme l'exportation d'un modèle. Le fondamentalisme fonctionne sur le même principe : une négation de la différence. Tous deux pratiquent des essentialisations réductrices, reflets d'un monde dans lequel la crise de la culture est devenue une dimension centrale du chaos moderne. La pensée socialiste, en ignorant majoritairement cette problématique, se trouve aujourd'hui confrontée à une crise sans précédent dans les espaces musulmans. Il existe cependant des points d'appui pour la reconstruction d'un projet d'émancipation. La pensée critique existe aujourd'hui dans le monde musulman. Il y manque un événement fondateur, capable

de traduire sur le plan politique et social cette volonté de libération. Cette pensée doit aussi faire face à ses propres apories, chez les penseurs marxistes comme chez les philosophes musulmans critiques. La question de l'alternative ne pourra pas échapper à une réflexion profonde sur l'inscription de la spécificité culturelle dans le jeu complexe de la lutte de classes et du rapport de force face aux pays dominants et aux élites locales. Elle devra poursuivre sa critique de la modernité, en approfondissant les questions de l'économie politique, de l'oppression des femmes, des spécificités sociales des pays dominés, et de leur inscription dans la mondialisation néolibérale.

La persistance du référent culturel dans les mouvements de libération des espaces musulmans, la permanence d'une pensée islamo-progressiste et réformiste, la conscience de culture de nombre de militants nationalistes et de gauche, tout au long de ce siècle, rendent compte, mieux que le clivage athée-croyant ou religieux-laïc, des problématiques liées à la théorie de l'émancipation dans les espaces colonisés. Le champ politique ne se divise pas, à l'heure actuelle, entre les tenants d'un « laïcisme éclairé » et les partisans d'un « fondamentalisme réactionnaire ». C'est là une vision binaire et simpliste des rapports de force politique. Bien au contraire, la reconstruction d'un projet de libération, à la fois démocratique et social, se situe à la croisée des chemins, et dépend de processus transversaux complexes. La question démocratique, ainsi que celle de la résistance à l'Empire, au colonialisme et au néolibéralisme, déterminent actuellement l'essentiel des dynamiques de recomposition politique des espaces musulmans.

En Égypte, des alliances ponctuelles se nouent entre des membres des *Ikhwan al Muslimim* (Frères musulmans), les associations de défense des droits de l'homme, des nasséristes, et des mouvements de gauche comme *El Karamah* ou le Parti communiste, autour de la dénonciation du népotisme du régime de Moubarak, ou de l'opposition à la guerre¹⁶. Au Liban, le Hezbollah a progressivement évolué en un mouvement islamo-nationaliste de résistance¹⁷. Son objectif stratégique n'est désormais plus la création d'un État islamique, et le Hezbollah concentre ses efforts sur la question de la résistance à Israël et de la déconfessionnalisation du système libanais. Il a participé à la conférence des mouvements antiguerre de Beyrouth, au côté du Parti communiste libanais et du Parti socialiste progressiste, fin septembre 2004. La coupure entre l'islam nationalisé du Hezbollah ou de certaines franges des Frères¹⁸, et les groupes fondamentalistes déterritorialisés, se fait de plus en plus sentir. Depuis 1990, la Conférence nationaliste arabe, ainsi que la Conférence nationaliste et islamique, organes de réflexion programmatique et politique, voient se rencontrer des militants issus du nationalisme arabe, des marxistes, ainsi que des religieux chrétiens et musulmans¹⁹. Critique des régimes dictatoriaux

et résistance à l'offensive impériale transforment ainsi progressivement l'espace public des espaces musulmans, et obligent ses acteurs à faire bouger leurs lignes de démarcation politique, dans des rapports de participation critique et de transversalité idéologique. Au final, la volonté de nombre de militants et d'intellectuels du monde musulman est la suivante : définir un projet politique de libération qui associe le renouvellement culturel et la justice sociale à la construction d'espaces démocratiques. Cette histoire, en germe, est encore à venir.

Entre oubli de soi et repli sur soi

Réveiller la mémoire enfouie : c'est là un droit que le colonisé s'est donné autour de ses luttes. Le colonialisme a tenté de démembrer méthodiquement la culture et l'espace de celui qu'il comptait asservir. Pourquoi alors dénie-t-on au colonisé ce droit à affirmer son identité, qu'elle se nomme arabité, islamité, négritude ? Entre l'oubli de soi et l'imitation servile des modèles occidentaux, et le repli sur soi communautaire, qui n'est qu'une autre forme de négation de soi-même, ne peut-on entrevoir dans le passé et le présent une pensée qui fasse de l'émancipation de soi une repossession de soi ? En cela, l'opposition passé/présent, authenticité/contemporanéité, est un faux problème. La solution réside peut-être dans cet entre-deux, dans cette dialectique possible entre un passé révolutionné et un présent plein de mémoire, qu'obscurantisme et eurocentrisme dénie tous deux, dans un élan symétrique : « les deux pôles extrêmes étant d'un côté la fidélité absolue et tragique de l'intégrisme, défi au temps historique, de l'autre la légèreté non moins absolue et combien contradictoire de ceux qui lient – pour une raison nullement évidente – le progrès à la perte du moi historique²⁰ ».

À un socialisme désincarné, abstraitement homogénéisant et assimilationniste, mais aussi à un fondamentalisme destructeur de pluralité et de liberté, peut ainsi s'opposer un « islam de progrès » et un « socialisme de la différence²¹ ». S'engage alors un dialogue sur le sens secret de l'émancipation : une émancipation métisse, jouant de sa pluralité, nomade, courant à travers les temporalités et les espaces. Une émancipation réveillant, dévoilant le sens du passé, saisissant au vol le potentiel utopique et subversif qui se cache dans les cultures ou dans les religions. Une émancipation en forme de fidélité. Une fidélité radicale, en somme, non oublieuse, révoltée et pleine de mémoire, s'engageant obstinément dans les possibles du présent.

1 François Houtard, *Théologie de la libération*, L'Harmattan, 2000, p. 25.
2 Ahmed al Habbubi, *Itinéraire d'un nationaliste arabe*, entretien avec Pierre

Jean Luizard, Le Caire, octobre 1998, in *Mémoires d'Irakiens, à la découverte d'une société vaincue*, La Documentation Française, 1999, p. 115.

- 3 Hadi el Halawi, cité par Ghassan Finianos in *Islamistes, apologistes et libres-penseurs*, Presses Universitaires de Bordeaux, 2002, p. 279.
- 4 L'ENA, fondée en 1926, constitua l'un des premiers mouvements de l'immigration algérienne en France. Très proche du PCF au début, elle conjugia internationalisme et revendications nationalistes algériennes.
- 5 *Ibid.*, p. 274.
- 6 *L'Identité palestinienne, la construction d'une identité nationale moderne*, la Fabrique, 2003.
- 7 Par exemple, au Cheikh Ezzedine el Quassem, dirigeant religieux des luttes paysannes et populaires palestiniennes, dans les années trente.
- 8 Georges Corm, *L'Europe et l'Orient, de la balkanisation à la libanisation, histoire d'une modernité inaccomplie*, La Découverte, 1989, p. 366.
- 9 Walid Charara, Frédéric Domont, *Le Hezbollah, un mouvement islamonationaliste*, éditions Fayard, 2004, p. 22.
- 10 Nous pouvons aussi citer, à cet égard, le penseur marxiste Mahdi 'Amil.
- 11 Samir Amin, Préface à *Culture et idéologie dans le monde arabe*, Fahima Charaffedine, L'Harmattan, 1994, p. 35.
- 12 Les idées de Ali Shariati étaient très populaires dans la gauche iranienne, et allèrent même jusqu'à inspirer nombre de mouvements politiques. La victoire de la mouvance khomeiniste, dans le processus révolutionnaire iranien, signifia la mort pure et simple du projet shariatiste.
- 13 Consulter à ce sujet le regroupement en français de textes de Ali Shariati : *Histoire et destinée*, éditions Actes Sud, Paris, 1982.
- 14 Penseur soudanais, dirigeant du Mouvement des frères républicains, il fut pendu en 1984 pour apostasie envers l'islam.
- 15 On peut citer, à cet égard, les écrits et les positions défendues par des intellectuels et militants comme Ahmed ben Bella, Ziad Hafez, Farid Esack, théologien sud-africain, l'Égyptien Tareq el Bishri, le Libanais Ali Fayyed...
- 16 Ces alliances, fluctuantes, du fait de la censure et de la répression, changent régulièrement de visages et de formes : collaboration politique, alliance lors des élections syndicales entre nasséristes et Frères pour contrer les candidats du gouvernement, organisation de manifestations, etc.
- 17 Lire : *Le Hezbollah, un mouvement islamonationaliste*, de Walid Charara et Frédéric Domont, *op. cit.*
- 18 Les Frères musulmans ne constituent pas une organisation mondiale centralisée, mais bien plutôt un ensemble aujourd'hui assez disparate et contrasté de mouvements politiques marqués par leurs spécificités nationales.
- 19 Voir Ziad Hafez, « La résurgence du nationalisme arabe », in *La Nouvelle Question d'Orient*, Confluences Méditerranée, L'Harmattan, printemps 2004.
- 20 Hichem Djaiït, *La Personnalité et le devenir arabo-islamique*, Le Seuil, 1974, pp. 128-129.
- 21 Voir à ce sujet le très beau texte de Jacques Berque, *Les Arabes*, suivi de *Andalousies*, Actes Sud, 1997.