

RÉMY LEVEAU

## *Les mouvements islamiques*

Faire le point sur les mouvements islamiques fait courir le risque de rassembler des évidences et des banalités tout en construisant des paradoxes. Si donner un sens à la vie peut être considéré en fonction d'une croyance en l'au-delà comme un acte religieux, vouloir organiser la société en conformité avec cette croyance est une démarche politique. Bien avant l'abolition du khalifat par Mustapha Kemal en 1924 la plupart des pays musulmans avaient opéré une séparation entre les deux sphères et ne reconnaissent guère de pouvoir aux autorités religieuses. Elles n'interviennent plus dans le fonctionnement de la société qu'en légitimant l'action du pouvoir en place notamment dans les transformations importantes que le monde arabe a connues depuis le XIX<sup>e</sup> siècle tant sur le plan des institutions que dans les rapports entre l'Homme et la nature.

Les Frères musulmans fondés en 1928 à Ismailiyya par Hassan El Banna vont constituer le premier mouvement de remise en cause de la séparation entre le religieux et le politique. Ils exerceront une véritable influence dans l'Égypte monarchique sur la classe moyenne et les masses urbaines dès la fin des années trente. La révolution des officiers libres en juillet 1952 va pour une longue période ruiner leurs espoirs d'accéder au pouvoir. La contrainte qu'ils vont subir très tôt ainsi que la concurrence de mythes unitaires plus mobilisateurs, symbolisés par Nasser et le nationalisme arabe les marginalisent, pour un temps. Il faudra attendre la défaite de 1967 pour voir les gouvernements arabes se servir des courants religieux pour lutter dans les universités contre les influences marxisantes. Mais sans le succès de la révolution iranienne en 1979 les mouvements islamistes auraient pu se maintenir comme une sorte de tendance activiste minoritaire plus ou moins influente selon les lieux ou les circonstances.

C'est alors qu'une interrogation constante s'exprime avec espoir

ou crainte selon les camps sur l'influence du modèle iranien. Un effet-choc se produit sur le monde arabe et musulman avec une rapidité qui fait aussitôt parler de complots dirigés de Téhéran. Sur ce point l'influence iranienne directe est à peu près nulle, mis à part le cas libanais. Dans le reste du monde arabe il s'agit plutôt d'emprunts ou de tentatives de réinvention d'un modèle imaginaire en fonction de rapports sociaux qui n'arrivent plus à être traduits dans un langage politique acceptable par les gouvernés<sup>1</sup>. Par ailleurs les gouvernants doutant d'eux-mêmes se laissent influencer par l'air du temps et s'estiment obligés de tenir compte de l'opinion publique internationale en montrant une certaine prudence dans l'usage de la répression en tenant un langage de prise en considération des Droits de l'Homme. Ils vont jusqu'à parler d'ouverture démocratique et même quelquefois à se laisser aller à l'illusion de trouver là une solution magique qui redonnerait de la vigueur à leur autorité défaillante. Ces attitudes hésitantes ont pour effet dans un premier temps de démobiliser les bureaucraties chargées du maintien de l'ordre et du contrôle social sans renforcer la base de soutien des régimes en place. Par ailleurs une nouvelle génération d'islamistes apprend à tirer parti de ce contexte dans une démarche de conquête du pouvoir. Ils ne renoncent en rien sur le plan du discours à leur absolu doctrinal tout en sachant utiliser les ouvertures juridiques ménagées par les lois sur les libertés publiques et sur les associations politiques.

Ce jeu biaisé peut-il ménager des transitions politiques acceptables pour les deux parties ? Doit-il inévitablement se terminer par des affrontements où seuls les militaires remplacent pour un temps un pouvoir politique envahi par le doute ? Peut-on envisager un compromis entre les islamistes et une bureaucratie contrôlée par les militaires à la recherche de stabilité et de formes nouvelles de légitimation ? Les islamistes sont les seuls à pouvoir cautionner les réformes nécessaires à l'introduction de l'économie de marché que les bureaucrates tentent avec beaucoup de maladresse. Restaurer l'identité nationale dans sa composante islamique peut être le prix à payer, notamment par certaines parties des classes moyennes, pour faire accepter une version libérale, au sens économique du terme de la modernité.

Un retour sur la révolution iranienne peut en ce sens être plus éclairant que l'on ne pense. Il faut d'emblée écarter l'idée d'un

1. Voir Bronislaw Baczkowski, *Les imaginaires sociaux. Mémoires et espoirs collectifs*, Paris, Payot, 1984.

modèle cherchant à imposer une révolution islamique mondiale. Les moyens dont l'Iran disposerait pour cela sont tout à fait dérisoires. Il faut aussi écarter l'idée d'un enchaînement mécaniste de situations produisant les mêmes effets. Les traditions étatiques comme les sociétés présentent des différences notables qui peuvent se traduire par des solutions divergentes en termes d'organisation des rapports entre gouvernants et gouvernés. Mais un certain type de rejet de la modernité planifiée d'en haut semble à l'œuvre dans les sociétés maghrébines<sup>1</sup>, comme en Iran.

Un retour sur la révolution iranienne n'est pas en ce sens une démarche aberrante, notamment pour comprendre la société algérienne. Un point de départ commun peut être assez facilement reconnu : ces deux sociétés ont été déstructurées par l'économie pétrolière et par la modernisation, celle du shah et de la révolution blanche, pour l'Iran, celle de l'industrialisation forcée, et de la réforme agraire de l'Algérie de Boumédiène. Auparavant la colonisation et la guerre d'indépendance avaient dans le cas algérien désarticulé la société traditionnelle. Ces bouleversements ont aussi amené à Alger comme à Téhéran l'émergence d'un nouveau type d'acteur social : la jeunesse urbaine. Soumise à une éducation de masse inachevée, elle réagit par un désir de prendre part à une modernité dont elle se sent exclue. Un phénomène de générations l'amène à s'opposer aux élites, qu'il s'agisse de la technocratie du régime du shah ou de la bureaucratie FLN de l'époque Boumédiène. Dans les deux cas le mythe de la richesse pétrolière récupérée s'est retourné contre le pouvoir en place. L'abondance de la rente pétrolière des années soixante-dix a influencé l'imaginaire collectif, créant une mentalité consumériste qui a très vite concurrencé les politiques officielles d'industrialisation. A cela s'ajoutait une politique étrangère active entraînant des investissements de présence symbolique et de dépenses militaires. Ce renversement de tendance s'opère en Iran en 1976-1978 et en Algérie, en 1986, une fois épuisé le sursis obtenu grâce aux effets du second choc pétrolier entraîné par la révolution iranienne. Mais dans chaque cas la fin du rêve pétrolier va entraîner une crise sociale aux conséquences comparables allant du discours religieux sur la pudeur au contrôle des comportements féminins. Peut-on les interpréter comme des réactions de frustrations aux défi-

1. Cette comparaison avec la révolution iranienne s'appuie sur le travail de remise en perspective entrepris par Farahad Khosrowkhavar, *Rupture de l'unanimité dans la révolution iranienne*, thèse d'Etat EHESS, sous la direction d'Alain Touraine, Paris, 1992.

ciences de l'accès à la modernité et du désir de participation ? Dans cet ensemble de variables le changement des attitudes et des mentalités dans la jeunesse urbaine désoccupée, son ralliement à un discours religieux, ont sans doute été les facteurs déterminants.

Il faudrait ajouter à cela les effets du temps mondial et même des modes politiques. Dans le cas de l'Iran la politique des Droits de l'Homme du président Carter a contribué à priver le régime du shah d'une capacité de riposte répressive qui existait encore en 1978. La désintégration du pouvoir de la bureaucratie et du FLN en Algérie a été accélérée par le discours sur la démocratisation, par l'évolution de l'URSS et des pays communistes. Certes la destruction du mur de Berlin se produit après les émeutes d'Alger d'octobre 1988 mais à partir de là l'évolution devient quasi irréversible, y compris dans l'esprit de dirigeants qui vont perdre une partie de leur légitimité. Mais ceux-ci ne conçoivent pas que les mêmes mécanismes qui chassent les communistes du pouvoir dans les pays de l'Est puissent y conduire les islamistes en Algérie. Il leur faudra attendre l'évidence des résultats du 1<sup>er</sup> tour des élections législatives le 26 décembre 1991 pour se résoudre à en interrompre le processus.

L'évocation de la situation iranienne avait pour seul but d'indiquer qu'un certain nombre de facteurs importants à l'origine des changements révolutionnaires dans ce pays étaient présents dans d'autres sociétés musulmanes sans que l'on soit amené à en déduire des effets de similitude.

La comparaison esquissée en premier lieu avec l'Algérie ne saurait être ni généralisée à d'autres cas, ni poussée dans ses conséquences extrêmes. Il est certain que l'on trouverait dans le cas égyptien ou tunisien des éléments qui permettraient d'établir des analyses montrant ce type de tensions à l'œuvre. Les solutions pratiques auxquelles on aboutit dans chaque cas dépendent de l'histoire, des rapports de force et des choix opérés. Il est intéressant de noter sous cet aspect que les sociétés qui jusqu'alors gardent le plus sous contrôle leurs islamistes tout en agissant dans des styles différents soient les monarchies jordaniennes et marocaines. Dans un cas ceux-ci sont intégrés au fonctionnement d'un système pluraliste comme acteurs minoritaires, dans l'autre ils sont marginalisés<sup>1</sup>. Or

1. Voir Rémy Leveau, *Islam et contrôle politique au Maroc*, AAN, 1978, p. 271-280 ; Réactions de l'islam officiel au renouveau islamique au Maroc, AAN, 1979, p. 205-218 ; Mohamed Tozy, *Le prince, le clerc et l'Etat : la restructuration du champ religieux au Maroc*, in Gilles Kepel et Yann Richard, *Intellectuels et militants de l'islam contemporain*, Paris, Le Seuil, 1990, p. 71-102.

comme le montre Mounia Bennani il existe au Maroc une jeunesse inemployée ayant de très fortes aspirations de modernité qui se traduisent par un désir d'ailleurs marqué. Mais la monarchie marocaine n'a pas abandonné entièrement ce groupe à son sort et n'entend aucunement laisser les islamistes les prendre en charge. Il semble intéressant de revenir cependant plus longuement sur le cas algérien dans la mesure où nous disposons là du seul exemple observable d'une évolution très rapide partant de la naissance d'un mouvement islamique, montrant sa transformation dans un cadre institutionnel et légal allant jusqu'à la participation à deux élections et se terminant, sans doute provisoirement, par une interdiction.

Le caractère dominant des mouvements islamiques au Maghreb, partagé avec les représentants actuels de l'héritage des Frères musulmans en Egypte, semble paradoxalement se rencontrer dans leur désir d'institutionnalisation. Celui-ci fait contraste avec leur discours mobilisateur, ainsi qu'avec la vision qu'ils donnent d'eux-mêmes, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur. Cette tendance s'amorce avec le dialogue qui s'établit en Tunisie entre le MTI et le pouvoir au lendemain de l'éviction de Bourguiba. En quelques semaines le mouvement va renoncer à l'action clandestine, multiplier les déclarations favorables au nouveau pouvoir et tenter d'obtenir sa reconnaissance légale. Mais le président Ben Ali pratiquera un changement dans la continuité qui lui fera privilégier la reprise en main d'un Néo-Destour/RCD sur une ouverture démocratique intégrant les islamistes. Il reprendra à son compte un programme de réislamisation par l'Etat cherchant à leur couper l'herbe sous le pied tout en se servant d'eux comme épouvantail pour rallier les intellectuels modernes, les partis de gauche, la Ligue tunisienne des Droits de l'Homme. Par ailleurs, sans aller jusqu'à légaliser le MTI il libérera ses militants emprisonnés et laissera rentrer ses dirigeants exilés. Il fera même miroiter les perspectives d'une reconnaissance légale et d'une participation au jeu démocratique en plaçant chaque fois la barre des renoncements plus haut. La condamnation de l'action violente, la légitimation du changement intervenu en novembre 1987, l'acceptation du verdict des urnes, la reconnaissance d'un processus par étapes tenant compte de la spécificité tunisienne y compris dans les aspects libéraux du code du statut personnel seront ainsi obtenues. Un dialogue comportant une part publique de contact avec l'ensemble des forces politiques pour atteindre un consensus et des rencontres discrètes s'institue entre les conseillers du président et les leaders islamistes. Ceux-ci

obtiendront une quasi-reconnaissance avec la tolérance de listes présentées par le parti En-Nahda aux élections législatives d'avril 1989. Mais après beaucoup d'hésitations le gouvernement n'ira pas jusqu'au bout. Il ne peut proposer plus aux islamistes qu'il n'accorde aux libéraux c'est-à-dire une intégration qui reste sous le contrôle du pouvoir. Il ne laisse au partenaire aucune chance d'alternance après lui avoir fait abjurer son discours d'opposant réclamant un autre type de société. A ce jeu le nouveau système tunisien a gagné du temps sans obtenir la légitimité qu'il cherchait par un ralliement sans condition des islamistes, équivalent à celui des intellectuels libéraux. En se faisant élire président avec un pourcentage de voix de type plébiscitaire dû à l'abstention des opposants, et en conservant le mode de scrutin de la période Bourguiba, Ben Ali marque les limites de l'ouverture. Il condamne ainsi les islamistes soit à la passivité soit au retour à l'opposition clandestine avec son enchaînement de violences et de répression<sup>1</sup>.

A bien des égards les relations entre les islamistes tunisiens et le pouvoir donnent un aperçu du schéma qui va s'esquisser dans d'autres conditions en Algérie avec un décalage d'un an. Paradoxalement, lors du Congrès du RCD en juillet 1988 le délégué du FLN, Cherif Messaadia met en garde les Tunisiens contre une trop grande libéralisation qui s'étendrait aux islamistes et risquerait de créer un effet de contagion au Maghreb. Or, à cette date, Ben Ali avait déjà choisi une voie de rénovation autoritaire qui lui permettait de limiter les risques d'ouverture sans avoir entièrement renoncé à la légitimation que la participation des islamistes pourrait apporter à son régime.

En fait le changement déterminant va se produire en Algérie après les émeutes d'octobre 1988. Jusqu'à cette date les islamistes algériens se partageaient entre divers courants associatifs recueillant une audience réduite et quelques mouvements clandestins comme celui de Bouyali tenté par des actions violentes à caractère protestataire et désespéré<sup>2</sup>. La révolte incertaine d'octobre 1988 va changer le cours des choses. Depuis plusieurs mois divers leaders d'associations religieuses réunissant des intellectuels et des imams se posaient le

1. François Burgat, *L'islamisme au Maghreb*, Paris, Karthala, La Voix du Sud, 1988 ; Rémy Leveau, *La Tunisie du président Ben Ali : équilibre interne et environnement arabe*, *Maghreb-Machrek*, 124, juin 1989, p. 4-17.

2. Voir Bruno Etienne, *L'islamisme radical*, Paris, Hachette, 1987 ; Ahmed Rouadja, *Les frères et la mosquée. Enquête sur le mouvement islamiste en Algérie*, Paris, Karthala, 1990 ; M. Bernard Al-Ahnaf-Botiveau, Franck Fregosi, *L'Algérie par ses islamistes*, Paris, Karthala, 1991.

problème d'un rassemblement de leurs forces et d'une action collective dans un cadre légal. Des associations culturelles religieuses et de bienfaisance existent en plusieurs régions. Leurs dirigeants sont d'anciens militants islamistes qui se sont souvent rencontrés en prison au début des années 80. Ils songent à fédérer leur action et reçoivent l'appui de certains courants du FLN inquiets des projets des réformateurs. Les événements d'octobre vont précipiter les choses. Les leaders islamistes n'y ont pas pris part mais ils vont se présenter en médiateurs entre les émeutiers et les autorités appelant des deux côtés à la modération. Le président Chadli à la recherche d'interlocuteurs va recevoir Abassi Madani, Ah Benhadj et Mahfdouh Nahnah. A partir de là une sorte de cristallisation semble se produire. Le pouvoir reconnaît comme leaders du « mouvement islamiste » des opposants qu'il avait jusqu'alors marginalisés et emprisonnés. Dans sa volonté d'entreprendre une ouverture économique il recherche intuitivement des forces sociales qui lui permettraient d'équilibrer une bureaucratie réticente au changement. On la soupçonne aussi de collusion possible avec l'armée pour bloquer toute tentative portant atteinte à ses intérêts. Intuitivement les leaders islamistes vont saisir l'existence d'une opportunité délicate à gérer car elle comporte un volet de complicité avec le président permettant une ouverture institutionnelle et un volet d'oppositions ayant recours à un discours de délégitimation par référence à la cité islamique idéale<sup>1</sup>.

Pour faire cesser les persécutions policières et dépasser le cadre des milieux frileux, divisés et autorecrutés des associations islamiques, les leaders ont besoin d'une reconnaissance légale. Ils ne peuvent l'obtenir qu'en n'effrayant pas le pouvoir et en proposant leurs services de médiateurs dans les quartiers à problèmes où les autorités ont des difficultés à contrôler la jeunesse. Par ailleurs le président et son entourage hésitent encore pendant une bonne partie de l'année 1989 entre une tactique de type tunisien poussant les islamistes le plus loin possible dans la compromission sans rien céder ensuite sur le plan institutionnel et un jeu pluraliste véritable.

La naissance du FIS est proclamée dans deux mosquées d'Alger les 9 et 10 mars 1989 à un moment où Chadli vient de s'engager secrètement comme tous les chefs d'Etats adhérant au traité de l'UMA signé à Marrakech le 8 mars 1989 à ne pas légaliser les mouvements islamistes. Or les gouvernants algériens adoptent au même moment une loi très libérale sur les associations politiques que les nouveaux

1. Voir Algérie. Vers l'Etat islamique ?, *Peuples méditerranéens*, n° 52-53, juillet-décembre 1990.

dirigeants du FIS comptent bien mettre à profit. L'entourage du président Cbadli est partagé entre l'espoir de trouver un contrepoint à une bureaucratie et un FLN, peu ouverts au changement, et la crainte de voir se développer un mouvement islamiste fort échappant au contrôle. Par ailleurs certains pensent que le développement d'un courant islamiste au sein du FLN devrait suffire à récupérer les élites religieuses et à canaliser une mouvance dont l'audience croît. Les mesures sur les écoles étrangères et l'arabisation que l'on va mettre en œuvre font alors partie d'une sorte de contre-feu gouvernemental cherchant à récupérer la clientèle islamiste. D'autres pensent qu'il ne faut absolument pas s'aventurer sur le terrain d'adversaires inconciliables et qu'un pluralisme limité à la tunisienne ne saurait se concevoir que du côté des démocrates et des intellectuels libéraux. Après maintes tergiversations la reconnaissance du FIS est cependant décidée le 19 août 1989 par le gouvernement de Kasdi Merbah. Très vite le mouvement va connaître un succès populaire impressionnant grâce au réseau des associations et des mosquées où interviennent des prêcheurs charismatiques comme Ali Benhadj.

Pour les nouveaux dirigeants du FIS la situation se complique dans la mesure où le langage de rejet absolu de la société tenu par ces prêcheurs va trouver tout de suite une clientèle attentive parmi les jeunes qui se sont révoltés — et ceux encore plus nombreux, mal éduqués, sans espoir et sans emploi qui rêvent d'échapper à leur condition. Faute de pouvoir émigrer et d'avoir accès à la modernité qu'ils contemplent chez les autres, ils vont rejeter à la fois la société qu'ils connaissent et le monde extérieur inaccessible par un discours sur la société islamique idéale. La mobilisation rapide d'une jeunesse urbaine inemployée va donner à la tentative, au départ dérisoire, menée par une seconde couche d'élites, une capacité mobilisatrice sans commune mesure avec le contenu de leurs discours ou leurs qualités de dirigeants politiques. Le message d'anathème est simple et d'autant plus suivi qu'il rejette la société politique au bénéfice d'une contre-société rendue visible par les signes du corps et du vêtement, matérialisée par le pouvoir qu'elle s'autorise sur tous ceux qui ne se plient pas à ses lois. Une sorte de mouvement social à contenu religieux va investir en moins d'un an la société urbaine algérienne, se renforçant par ses manifestations et par la terreur qu'il inspire au nom d'une cité idéale à réaliser ici-bas<sup>1</sup>.

1. Cette réflexion s'appuie sur un rapport de recherche effectué par Séverine Labat dans le cadre de son mémoire de DEA d'études politiques à l'IEP de Paris, 1992.

Or les dirigeants du mouvement vont balancer jusqu'à la fin entre le désir de créer un mouvement social le plus fort possible et la nécessité de composer avec un pouvoir en place qui leur assure un statut de parti politique dans un système qui s'ouvre à peine au pluralisme. Ils savent qu'ils ont gagné leur reconnaissance de justesse grâce aux divisions du camp adverse. Ils ne veulent pas compromettre trop tôt la légalisation acquise par un conflit ouvert avec l'État et avec l'armée. Une fois le mouvement lancé ils vont donc passer leur temps à freiner leurs troupes, partagés entre une logique de mobilisation et une logique de participation. La capacité mobilisatrice du mouvement par l'intermédiaire des mosquées, des associations de bienfaisance ou d'éducation religieuse leur sert d'argument de poids dans leurs négociations avec le gouvernement. Ils peuvent facilement mettre en avant le rôle intégrateur qu'ils jouent auprès de larges couches de la population qui ne seraient pas touchées par le système étatique et risqueraient de se transformer en « sauvages urbains ». Ils peuvent aussi négocier à partir de leur capacité de nuisance. Celle-ci se manifeste très tôt par l'organisation de grandes manifestations où le calme d'une foule très encadrée par un service d'ordre imposant contraste avec la violence des slogans. A une échelle plus réduite l'organisation de la prière collective relayée dans la rue chaque vendredi autour des mosquées où prêchent leurs leaders apparaît comme un acte de mobilisation politique. Les grèves des services publics à partir du moment où le FIS contrôlera les municipalités les plus importantes constitueront à la fois un moyen de pression et de négociation. Plus difficiles à contrôler et plus dangereuses pour le mouvement sont les initiatives locales des comités de quartier qui se chargent de faire respecter la « pudeur » sur les campus universitaires ou sur les plages en surveillant la tenue des filles, leurs sorties, leurs fréquentations, faisant fermer les restaurants qui servent à manger pendant le ramadan, ou les débits d'alcool.

Pour contrôler ces initiatives qui peuvent choquer des couches de la population que le FIS peut espérer conquérir, pour limiter l'usage de la violence et éviter les dérives terroristes et pour récolter les fonds nécessaires à son fonctionnement, le FIS va chercher très rapidement à se doter d'une organisation souple, efficace et centralisée. On trouve au départ un groupe de fondateurs constitué d'intellectuels qui se situent dans la tradition du mouvement des oulémas, y compris par les liens personnels et familiaux qui assurent cette transmission. Ils sont ensuite rejoints par un nombre important de cadres qui ont reçu une formation moderne dans le domaine

de l'enseignement<sup>1</sup> ou des sciences de l'ingénieur. Plus tardivement ce courant « algérieniste » se réclamera d'un intellectuel issu du milieu des professeurs de medersas, Malek Bennabi, mort en 1974 qui leur servira de référence dans les années 90, enracinant leur mouvement dans la tradition intellectuelle algérienne sans avoir à payer tribut à la différence du courant issu des oulémas ni aux Frères musulmans égyptiens, ni encore moins aux islamistes tunisiens voisins. Auteur de plusieurs ouvrages en français et en arabe, dont *Vocation de l'islam*, publié aux Editions du Seuil en 1960, M. Bennabi a exercé au lendemain de l'indépendance les fonctions de directeur de l'enseignement supérieur, où il eût comme collaborateur Abassi Madani. Son enseignement constituait une sorte de doctrine saint-simonienne, algérienne, islamiste et technicienne (« nul n'entre ici s'il n'est ingénieur ») qui inspire un des principaux courants fondateurs du FIS, la djazara dont A. Madani et Abdelkader Hachani se rapprochent à bien des égards. Ce courant prône un islam aux couleurs de l'Algérie qui réincorpore la tradition des oulémas et celle de la lutte de l'indépendance dans les enjeux du présent. Il est à la fois organisateur et négociateur.

Un second courant qualifié de salafiste, incarné entre autres par l'imam Benbadj, est plus marqué par l'universalisme musulman et la formulation d'un discours mobilisateur sur le thème du retour à la communauté des croyants à l'époque de Mohamed et des khalifes « bien guidés ». La plupart des membres de ce courant ont reçu une formation religieuse traditionnelle, d'un niveau assez limité. Ils maîtrisent un discours de prêcheur socialement efficace, mais se soucient moins de sa traduction en organisation partisane si ce n'est pour réaliser au plus tôt la cité islamique idéale. Ils sont plus portés à la mobilisation des courants populaires qu'à la négociation, notamment lors de la crise du Golfe. Leur but est de prendre le pouvoir par intimidation ou par violence. En marge de ces principaux courants, qui sont parfois en concurrence, mais le plus souvent en symbiose, soit dans le processus électoral, soit dans la clandestinité, on trouve la Ligue de la Prédication islamique. Fondée également en mars 1989 par le cheikh Sahnoun, elle regroupe des prêcheurs qui s'estimaient mieux placés pour jouer le rôle de rassembleurs de la mouvance islamique que les premiers dirigeants du FIS. Mais ils finissent devant le succès de l'opération par la rejoindre tout en se situant en marge des courants principaux.

1. Abassi Madani a reçu un Ph.D. en science de l'éducation à l'Université de Londres et enseignera à la Faculté centrale d'Alger.

Pour coordonner ces différentes tendances, mener une action mobilisatrice conduite sur tout le territoire algérien et gérer les rapports de négociation conflictuelle avec le pouvoir, une direction forte et centralisée, dans la tradition politique algérienne, s'organise autour d'Abassi Madani.

Celui-ci contrôle un Bureau exécutif composé des fondateurs du FIS et joue le rôle de « président » ou de « porte-parole » du mouvement. Au départ le système est censé fonctionner par consensus au sein d'un groupe de pairs. Mais l'absence de statuts, la rapidité des décisions à prendre face au gouvernement, le report sans date fixée d'un congrès aboutissent à une concentration du pouvoir autour de Madani et de Benhadj, l'un se réservant les rapports avec le pouvoir et la presse occidentale, l'autre la mobilisation des cadres et des foules.

Dès le début cette organisation centralisée, complétée par un système de commissions spécialisées dirigées par les membres du Bureau exécutif est complétée par un Majlis Ech Choura organe consultatif représentant les courants. Cette assemblée est considérée par les uns comme l'instance suprême du parti alors que Madani dans sa précipitation la traite comme un simple relais, passant outre à ses avis notamment lors de la grève générale de juin 1991, entraînant alors des protestations que le pouvoir saura exploiter.

Avec la crise de juin 1991<sup>1</sup> et l'emprisonnement des principaux leaders du FIS le Majlis Ech Chora est réuni à Batna fin juillet par Hachani, président provisoire du mouvement. Ce dernier va profiter des circonstances pour élargir le Majlis, renforcer sa représentativité régionale et, en fait, modifier sa composition de façon à rassurer la prépondérance du courant « djazàriste », auquel il appartient.

Avant son interdiction le FIS avait donc une structure de « parti de cadres », divisé en plusieurs tendances dont l'unité était maintenue à la fois par les pressions de ses adversaires et l'espoir d'accéder rapidement au pouvoir. À côté de ce groupe dirigeant fonctionne une organisation de masse s'appuyant sur les mosquées et les municipalités conquises en juin 1990. L'ensemble sert de relais à un mouvement social impulsé par un discours religieux, fondé sur la croyance en la nécessité d'une réorganisation globale de la société algérienne en rupture totale avec le système existant. Mais pour assurer la mise en œuvre de ce projet de société islamique idéale les

1. Voir *Les Cahiers de l'Orient*, n° 23, 3<sup>e</sup> trimestre 1991 ; *Maghreb Machrek*, n° 133, juillet-septembre 1991 : *L'Algérie : politique et société* (art. de Jean Leca, Rémy Leveau, Abdelkader Djeghloul, Aroun Kapil).

dirigeants du FIS ne font aucune confiance aux réactions de cette base à caractère de mouvement social et se réservent le pouvoir de décision et de négociation avec leurs divers partenaires. Cette attitude rejoint celle des dirigeants du FLN de la période des débuts de l'insurrection que les dirigeants du FIS comparent volontiers à leur lutte actuelle.

A partir de l'étude de son organisation et de son mode de fonctionnement ainsi esquissé on peut présenter quelques hypothèses sur la stratégie du FIS. En se référant à l'exemple iranien un cas semble exclu pour le moment, celui justement qui verrait l'effondrement de l'État algérien et un accès au pouvoir sans limites des islamistes. Le recours à l'état de siège en juin 1991 et l'interruption du processus électoral en janvier 1992 montrent les limites de leurs ambitions face aux détenteurs de la force. Tant que le FIS n'exerce pas d'emprise majeure sur l'organisation militaire celle-ci dispose des moyens de faire prendre en compte sa volonté au nom d'un intérêt national supérieur. La démonstration est faite des limites qui existent de ce côté sans qu'une construction idéologique suffisante soit opérée pour justifier ce qui apparaît comme la gestion d'un rapport de forces à l'état brut. Par ailleurs le FIS est mal placé pour invoquer la légitimité d'un suffrage universel qui lui a assuré deux fois la majorité absolue des votants alors qu'il a largement fondé son discours politique sur un refus du principe démocratique, y compris dans le cours de la campagne électorale. Certains de ses leaders qui rêvaient d'un accès rapide au pouvoir ne voulaient pas s'encombrer de procédures de contrôle ou de comptes à rendre qui auraient entravé leur volonté de transformation totale de la société, avec ou sans l'accord du peuple.

Mais cette donnée du suffrage universel reste aujourd'hui trop présente aussi bien pour les partisans que pour les adversaires du FIS pour qu'il ne soit pas possible d'en tenir compte dans la recomposition du système politique<sup>1</sup>. Le maintien de la répression et le coût de l'exclusion du FIS ne peuvent sans doute être assumés longtemps sans courir le risque d'une paralysie de l'économie et de la société algériennes. L'évolution logique conduit donc à un compromis entre l'armée et le Front pour sortir de la crise. Le point le plus avancé des concessions de la part des militaires peut aller jusqu'à accepter une gestion de la société par le FIS à l'exclusion des secteurs essentiels de souveraineté extérieure et de maintien de

1. Rémy Leveau, Anatomie d'un coup d'Etat, *Esprit*, mars-avril 1992, p. 90-94.

l'autonomie des forces armées (armée, affaires étrangères et énergie) avec une clause tacite d'intervention lorsque la survie ou les intérêts essentiels de l'un des partenaires sont menacés. En contrepartie le FIS peut assurer l'intégration et le contrôle autoritaire de la jeunesse sans emploi et contribuer à légitimer la remise en ordre de l'économie algérienne, notamment le démembrement des entreprises publiques, maintenant certaines formes de solidarité collective gérées dans un cadre islamique. De même l'introduction de l'économie de marché pourrait sans doute être acceptée à condition de respecter certains principes de conformité religieuse — avec une large part de tolérance à l'égard du secteur informel.

Si l'armée juge trop étendues ces concessions que le président Chadli était sur le point de faire avant sa mise à l'écart, elle peut tenter diverses formules qui lui feront reprendre à son compte sous la forme d'une politique étatique une bonne partie des revendications du FIS ou désigner ses propres interlocuteurs islamiques parmi les dissidents ou les rivaux du mouvement. Les militaires n'arriveront certainement pas à faire l'économie d'une négociation avec le FIS dont l'exigence minimale pourrait être une sorte de rôle de défense et de protection des exclus urbains, à commencer par la jeunesse. Il pourrait occuper là une fonction comparable à la « fonction tribunitienne » du PC dans les démocraties bourgeoises européennes des années cinquante.

Le fonctionnement de l'économie algérienne pourra accroître ou réduire la marge d'autonomie des militaires. Avec une prospérité économique relative le pouvoir tunisien peut se permettre de maintenir plus longtemps un comportement autoritaire excluant les islamistes du champ politique. Le régime marocain bénéficie au départ d'une légitimité religieuse plus forte, s'appuyant sur une continuité historique inégalée. Il s'efforce aussi depuis la fin des années soixante-dix de créer une classe moyenne. Il ne renie pas entièrement la responsabilité de l'Etat face au chômage des jeunes diplômés. Avec moins de ressources disponibles la tension reste cependant inférieure à celle qui est ressentie en Algérie où le système politique est appelé à compenser les carences d'une économie de rente pétrolière dans sa version socialiste.

Le facteur transnational peut aussi jouer un rôle particulier dans le cas algérien. Le pays est certainement le plus pénétré sur le plan culturel et souffre d'une crise d'identité plus forte que celle des pays voisins. En un premier temps cela peut se traduire par un exode des élites et de la classe moyenne qui n'accepterait pas les perspectives d'une forte présence institutionnelle islamiste, caua-

lisée ou non par les militaires. Par la suite les islamistes peuvent aussi chercher à contrôler à l'extérieur les groupes de culture musulmane les plus sensibles à leur discours, notamment les jeunes exclus urbains. Ils peuvent aussi chercher à récolter des fonds ou à combattre les influences qui leur seraient hostiles. Mais ils auraient à intervenir dans un espace moins familier et beaucoup plus naturellement pluraliste et concurrentiel que l'espace maghrébin. De même l'évolution des relations entre le FIS et le pouvoir algérien influencera les pays voisins sans que l'on puisse cependant conclure à partir de l'expérience de ces dernières années à une très grande solidarité de ces mouvements. Le cadre national l'emporte y compris dans la formulation doctrinale.

RÉSUMÉ. — *L'influence des mouvements de renouveau religieux extérieurs sur l'islam maghrébin est une interrogation construite depuis la révolution iranienne. En Algérie, la culture et les comportements de la jeunesse urbaine exclue de la modernité offrent un champ de réflexion significatif, poussant plus loin une évolution qui peut être observée en Tunisie dès le début des années quatre-vingt ; mais le Front islamique du Salut va aller beaucoup plus loin dans un délai très bref. Malgré une existence légale très récente (1989), il remportera la majorité absolue lors de deux élections. Son interdiction ne supprime pas le mouvement et ne fait que retarder des compromis qui paraissent inévitables.*