

OLIVIER ROY

Les voies de la ré-islamisation

On constate aujourd'hui, dans la plupart des pays musulmans, comme dans l'immigration en Europe, une plus grande « visibilité » de l'islam, si l'on compare avec ce que l'on pouvait voir il y a une vingtaine d'années : port du voile ou du foulard islamique, restaurants fermés durant le ramadan, multiplication des librairies et des publications islamiques, difficulté à trouver de l'alcool, etc.

Comment interpréter ce phénomène ? S'agit-il d'un retour en force d'une pratique religieuse qui aurait été en déclin, et donc de la réduction d'un espace de laïcité acquis dans la foulée des indépendances ? Doit-on y déceler l'action concertée de mouvements politiques qui verraient dans la ré-islamisation une voie d'accès vers la prise du pouvoir ? Ou bien au contraire ce phénomène n'est-il que l'expression ouverte d'une religiosité qui n'aurait nullement diminué et qui trouverait aujourd'hui sa place légitime ? En fait, nous ne disposons guère de statistiques sur la pratique religieuse, et rien ne laisse penser qu'il y aurait une soudaine augmentation de cette pratique. La ré-islamisation est d'autre part loin de prendre un aspect toujours politique ; il faut se méfier de l'illusion d'optique créée en Occident par la révolution islamique iranienne, qui fait que l'on voit une stratégie politique derrière toute manifestation religieuse. Plutôt qu'à un phénomène de contestation politique ou de conversion personnelle, la ré-islamisation correspond à une ré-inscription de l'islam dans l'espace culturel et juridique, à la suite d'un double mouvement : « par le bas », sous l'effet de l'action militante de partis politiques islamistes ou d'associations religieuses ; « par le haut », à la suite d'une volonté des Etats de se donner une légitimation symbolique et de désamorcer ainsi la contestation islamiste.

LA RÉ-ISLAMISATION PAR LE BAS

La ré-islamisation par le bas est un phénomène plus socioculturel que directement politique. Parmi les acteurs de cette ré-islamisation, on trouve certes les partis politiques islamistes, qui prônent la mise en place d'un Etat islamique et font constamment pression sur les régimes en place pour qu'ils islamisent le droit et la vie quotidienne (c'est le rôle que joue par exemple le Jama'at-i Islami au Pakistan). Mais la visibilité politique de ces partis et la chronique de leurs relations souvent conflictuelles avec l'Etat masquent des mouvements plus profonds et sans doute plus efficaces. La ré-islamisation par le bas est l'œuvre d'un réseau informel de multiples associations, parfois financées par des organisations internationales, comme la Ligue islamique mondiale (*Rabita*), mais très souvent autonomes. Ces associations n'ont pas nécessairement de buts politiques ; elles peuvent être purement locales, visant par exemple à l'entretien d'une mosquée de quartier ; elles peuvent aussi se consacrer à un seul but, comme la publication ou l'éducation.

La ré-islamisation par le bas se fait selon deux axes : le retour à la pratique individuelle et l'inscription des normes islamiques dans la vie quotidienne. L'organisation la plus connue dans le monde musulman prônant le retour à la pratique individuelle est le *Jami'at ul-Tabligh*. Fondée en Inde dans les années vingt, cette organisation, strictement apolitique, met sur pied des équipes itinérantes de prédicateurs, qui, le temps de leur mission, vivent exclusivement entre eux pour mieux préserver la stricte observance des préceptes du Coran et de la *Sounna* ; les missionnaires s'engagent à effectuer des campagnes de prédication de quelques semaines, en général dans des pays étrangers à leur nationalité (pour mieux rester à l'écart du monde profane). Leur objectif est de ramener les « musulmans sociologiques » à une stricte pratique de la religion ; il ne s'agit donc pas de prosélytisme, mais de ré-islamisation. L'idée est que l'émergence de *born again Muslims* finira par transformer le corps social et que la société se ré-islamiserait ainsi de proche en proche. L'instance politique est dévaluée.

Les *tablighis*, comme on les appelle, jouent un grand rôle dans le retour individuel à la pratique religieuse, mais ils se gardent de prolonger leur action par la mise sur pied de mouvements associatifs ou politiques. Le relais est pris par des associations à buts plus spécifiques. Elles peuvent naître sur des terrains tout à fait hétérogènes : *born again Muslimism* qui veulent islamiser leur espace professionnel et

leur espace de vie (ce sont souvent des gens éduqués travaillant dans des milieux socioprofessionnels modernes — médecins ou avocats par exemple) ; musulmans traditionalistes, qui n'ont jamais cessé d'être pratiquants mais trouvent dans la vague de ré-islamisation l'occasion d'extérioriser enfin leur foi (cas fréquents chez les commerçants, les petits fonctionnaires ou les ouvriers immigrés) ; associations religieuses qui existaient déjà (comme les confréries religieuses) mais qui passent d'une religiosité introspective et mystique à une action sociale et culturelle plus militante, et plus fondamentaliste, c'est-à-dire axée sur un respect littéral des prescriptions de base (en particulier dans l'immigration, comme les *nurçu* turcs et les *barelvi* pakistanais) ; institutions officielles islamiques (universités, *madrasa*) qui négocient avec l'Etat leur capacité de contrôle social, pour mieux obtenir en retour une ré-islamisation en douceur qui renforce leur vocation à assurer ce même contrôle social. Ce dernier point est évident par exemple dans le rôle que joue l'Université de Al Azhar en Egypte : traditionaliste sur le plan théologique, mais moderniste et pragmatique dans le regard qu'elle porte sur le monde contemporain, Al Azhar donne à l'Etat égyptien la caution religieuse qui lui manque, obtient en retour un monopole sur les *fatwas* religieuses. S'instaure alors un jeu subtil où chacun marque ce qui est l'essentiel à ses yeux.

L'action de ces milieux hétérogènes converge vers l'instauration d'« espaces islamisés » : islamisation soit des normes juridiques et sociales (ce qui suppose que l'Etat entérine et cautionne ce changement, ce que nous verrons plus bas), soit d'espaces géographiques (quartiers), où la norme islamique s'impose, sans caution étatique. Ici la ré-islamisation se fait essentiellement par la pression sociale. Cette logique a été poussée jusqu'à la limite par le FIS algérien, qui a joué le jeu des élections locales (élections de juin 1990) pour mettre sur pied des communes islamiques où les normes islamiques ont été mises en œuvre par arrêté municipal (exigence de vêtements décents, fermeture des dancings, interdiction des concerts de *rai*, ségrégation sexuelle des guichets, administrations et transports). La ré-islamisation par le bas entre ici en contradiction non pas avec on ne sait quelle « laïcité » de l'Etat algérien, mais avec la simple logique d'Etat en général, qui ne peut tolérer qu'un espace soit organisé selon une logique juridique différente de la sienne. En somme la lutte n'est pas entre laïcité et « islamisation » mais entre logique d'Etat et expression d'une re-socialisation et d'une recherche d'identité qui dévalorisent toutes deux l'Etat comme source de droit.

L'expression politique de la ré-islamisation n'est pas en rapport

direct avec le degré de « reconversion » de l'individu. On ne peut dire que les électeurs du FIS se soient individuellement « ré-islamisés » : le décalage entre électeurs et militants est évident ; le vote en faveur du FIS est d'abord un vote protestataire. Parallèlement, la ré-islamisation ne suppose pas nécessairement l'adhésion à des partis islamistes radicaux. Les milieux politiques les plus actifs dans la ré-islamisation sont en général conservateurs. L'exemple le plus intéressant est l'Iran, où la révolution islamique n'a pas entraîné, tant s'en faut, d'accroissement de la pratique religieuse : personne ne s'arrête dans la rue aux heures des prières, alors que, en Arabie saoudite, des milices religieuses imposent l'interruption de toute activité. La politisation de l'islam n'implique pas la ré-islamisation des comportements individuels, et, inversement, la ré-islamisation n'est pas nécessairement le prélude à une radicalisation politique. On pourrait dire que la ré-islamisation par le bas est conservatrice, apolitique, mais culturellement anti-occidentale : c'est le modèle saoudien ; alors que le modèle politique inspiré de la révolution iranienne est éminemment politique, « tiers-mondiste », fasciné par le modèle occidental, et en fait laïc, dans le sens où la politisation enlève tout sens religieux à la pratique de l'islam et où la logique révolutionnaire l'emporte sur la mise en œuvre de la *chariat*. Sur des questions clés, le droit iranien est resté peu islamisé. La Constitution accorde l'égalité des droits entre hommes et femmes (art. 20). Le droit discrétionnaire à la répudiation n'est pas reconnu à l'homme. Il n'y a pas de discrimination légale de statut personnel contre les chrétiens, les juifs et les zoroastriens : ils font le service militaire, ils ne paient pas d'impôts spéciaux, ils ont la pleine citoyenneté ; leur sont cependant interdits les postes dirigeants, et ils votent dans des collèges séparés. À l'inverse un étranger musulman a le même statut qu'un étranger chrétien. Bref la citoyenneté iranienne est une notion qui n'est pas islamique. Enfin, l'Iran a gardé le calendrier solaire et fête la nouvelle année au 21 mars.

Par contre les milieux fondamentalistes sunnites prennent beaucoup plus à la lettre les prescriptions coraniques ; Maududi par exemple veut rétablir le principe du *Dhimmi*¹. La ré-islamisation implique donc une accentuation des différences culturelles entre le modèle occidental et le modèle islamique.

On retrouve ce paradoxe dans les réseaux internationaux qui assurent la circulation des fonds, des idées et des publications visant à la ré-islamisation. Leur origine essentielle est l'Arabie saoudite.

1. Maududi, *The Islamic Law...*, p. 245 : « Les deux formes de citoyenneté que l'islam considère sont : 1) les musulmans, 2) les *dhimmis*. »

Moins que l'action politique, c'est une influence culturelle qui est véhiculée par les réseaux internationaux. L'argent saoudien a multiplié les instituts et centres de publications qui financent et diffusent les œuvres de nombreux intellectuels islamistes, dont la production dans leur pays d'origine est limitée pour des raisons politiques ou simplement financières. Cette production éclectique est en général apologétique : elle vise à montrer les bienfaits de l'islam ou présente des projets d'islamisation du domaine intellectuel ou scientifique, pour ne pas laisser à l'Occident le monopole de la modernité¹. Séminaires, colloques et conférences se multiplient aux quatre coins du monde, mêlant aussi bien Frères musulmans et wabhabis, mollahs et professeurs d'université. On trouve, parmi les organisateurs, la Ligue islamique et ses filiales, comme le Conseil islamique d'Europe (basé en Grande-Bretagne), ou bien la Fédération islamique internationale des organisations étudiantes, basée au Koweït.

Un rôle considérable est joué par la diffusion d'opuscules, mi-prédication religieuse, mi-propagande, destinés à un public très large et peu intellectuel, donc bien incapable de faire la distinction entre les thèmes islamistes, fondamentalistes et traditionalistes. Le message politique islamiste, bien distinct au départ, se brouille donc au cours de sa diffusion, d'autant qu'il n'y a pas d'organisation pyramidale qui assurerait sa transformation en une pratique politique cohérente à la base, comme cela a été le cas pour les mouvements marxistes. Frères musulmans, Jama'at, organisations turques et réseaux chi'ites restent avant tout des états-majors et des officines de propagande et non des réseaux militants, structurés, hiérarchisés et donc aptes à répercuter une ligne politique et à la transformer en mouvement de masse.

Mais dans quelle mesure cette ré-islamisation contribue-t-elle à remodeler les sociétés. L'islam de la ré-islamisation n'est (malheureusement) pas un retour à la civilisation musulmane : celle-ci a connu son âge d'Or autrefois, avant son déclin interne et l'arrivée du colonialisme. Les nouveaux fondamentalistes refusent cette notion même de civilisation musulmane, où l'on trouve une musique, une philosophie, une poésie et une... laïcité. Ce n'est pas le retour à un Age classique, d'une incomparable richesse, qu'ils prônent, mais l'instauration d'une scène vide où le croyant s'efforce de réaliser dans chaque geste le modèle éthique du Prophète. Le seul lieu de convivialité est ici la famille, qui est aussi, mais unique-

1. A. Roussillon, *Intellectuels en crise dans l'Égypte contemporaine*, in G. Kepel, *Intellectuels et militants...*, p. 247.

ment pour l'homme, le seul lieu de jouissance. Le refus de la mixité et de la distraction fait disparaître la vie associative et les lieux de convivialité. L'islamisation est d'abord la destruction de l'espace social entre Etat et famille.

Quel nouvel espace urbain ? On le voit en Arabie saoudite. C'est un espace du vide : ni cinéma, ni café, seulement des maisons de thé et des restaurants. Les rues sont contrôlées par une milice religieuse, chargée uniquement de veiller aux bonnes mœurs et d'imposer la pratique religieuse (prière et jeûne). Le repli se fait alors sur la famille. Mais ces familles ne sont plus celles du monde rural où les femmes participent aux travaux et où il y a une culture populaire vécue et produite. La famille moderne est avant tout un lieu de consommation : télévision, vidéo, etc. Les islamistes n'arriveront pas à endiguer cette consommation, justement parce que la *chariat* protège l'intimité familiale. Or ce qui circule dans la famille urbaine est à l'opposé du mode de vie islamique : c'est une production occidentale. Il n'y a pas de « loisirs islamiques ». Les modèles culturels nouveaux (vidéo) éclosent au cœur même du noyau identitaire islamique, même si la conséquence n'est jamais une occidentalisation des comportements, mais une synthèse, ou une juxtaposition, irréductible à chacun des deux systèmes.

Si un tel cadre peut convenir à des hommes investis dans la vie économique et sociale, bref à des notables, on ne voit pas comment s'y retrouverait la jeune génération, celle qui, en Algérie, vote pour le FIS. D'abord parce que la mise en place d'un espace familial suppose de l'argent et des logements et que le miracle économique n'est pas pour demain. Ensuite parce que la jeunesse n'est pas puritaine : elle est aujourd'hui frustrée et ne supportera pas la lassitude et l'ennui de la « société islamique ».

Il y a donc quelque chose de schizophrène dans le *Kulturkampf* de la ré-islamisation : l'espace et les valeurs mis en cause ne sont qu'en apparence ceux de l'Occident ; vecteurs de communication (radio, télévision, cassettes) et de consommation sont précisément ceux du monde moderne.

LES CONCESSIONS DES ÉTATS A L'ISLAMISATION

Au cours de la décennie 1980, les Etats musulmans ont eu, sur le plan intérieur, une double attitude par rapport aux mouvements islamistes et fondamentalistes. D'une part ils répriment les groupes islamistes radicaux qui contestent leur légitimité : reprise de la

Grande Mosquée de La Mecque en Arabie saoudite (1979), exécution du grand Ayatollah chi'ite irakien Baqer al Sadr avec toute sa famille en 1980, exécution des assassins de Sadate en Egypte en 1982, répression sanglante du soulèvement de la ville de Hama en Syrie (1982) et de celui des chi'ites du Sud irakien en 1991, répression du FIS algérien et de *An Nahda* tunisien en 1991 et 1992, etc. Mais, en même temps, presque tous les régimes reprennent à leur compte une forme de ré-islamisation par le haut pour désamorcer la contestation islamiste et se donner une légitimité religieuse. Ils s'efforcent ainsi de tracer une ligne de démarcation entre groupuscules radicaux et groupes centristes susceptibles d'être intégrés dans le jeu politique.

La collaboration entre Etats et milieux islamistes n'a guère à voir avec la nature du régime. Ce sont les mêmes gouvernements qui se réfèrent auparavant au socialisme arabe, au nationalisme ou à la laïcité qui aujourd'hui se réclament de l'islam. L'islamisation par en haut n'est pas du tout liée à une cléricatisation des Etats ou à l'émergence de régimes révolutionnaires. Aujourd'hui, sur les quatre pays qui prétendent faire de la *chariat* la source exclusive du droit, trois sont dirigés par des non-religieux, par ailleurs fort conservateurs : Pakistan, Soudan, Arabie saoudite, l'exception étant comme toujours l'Iran. En fait, au Soudan comme au Pakistan du temps du général Zia (1977-1988), la politique d'islamisation a été le résultat de l'alliance entre des militaires putschistes et un parti minoritaire d'inspiration islamiste (Jama'at pakistanaï, FNI soudanais, dont les cadres sont des laïcs), contre les grands partis « musulmans », qui étaient beaucoup plus centristes (le parti *Oumma* au Soudan, les deux *Jama'at-ul Ulema* ou la *Muslim League* au Pakistan).

La stratégie concrète des Etats est variée : ou bien l'on intègre au jeu politique les partis islamistes modérés sans leur faire de concessions particulières (Jordanie, Koweït, Turquie), ou bien l'intégration se double d'une ré-islamisation menée par l'Etat (Pakistan, Soudan, Egypte), ou bien on fait des concessions idéologiques à la ré-islamisation tout en bloquant la participation politique des islamistes (Maghreb), ou bien, enfin, on ne fait aucune concession, la contradiction étant trop forte entre les valeurs fondatrices des Etats et l'islamisme (laïcité pour l'Irak et la Syrie, la « pensée » de Kadhafi pour la Libye).

Dans tous les cas, il s'agit de contrôler et récupérer l'islam. Pour contrôler, les Etats s'efforcent de mettre sur pied un clergé officiel assuré du monopole de la prestation religieuse : on étatisé l'islam en fonctionnarisant les mollahs et en créant des institutions centralisées. L'Etat institue des universités islamiques et des *madrassa* éta-

tiques. En Afghanistan, la faculté des sciences religieuses fut créée en 1951 ; en Tunisie, la Zeytounia, célèbre *madrassa* islamique, est rattachée à l'Université en 1958, tandis qu'on nomme un grand Mufti de la République ; en avril 1987 un Conseil islamique supérieur est créé. Au Maroc, c'est en 1960 que la Qarawin, équivalent de la Zeytounia, devient université d'Etat, et en 1980 que le roi Hassan II crée un Haut Conseil des Oulémas. En Algérie, en février 1966, un Conseil supérieur islamique est créé, qui a le monopole des *fatwas*¹ ; en 1984, l'Université islamique Emir Abdelkader est créée et dirigée par Mohammad Ghazali, un Frère musulman égyptien, remplacé en 1990 par un autre égyptien. L'Etat s'efforce parfois d'interdire les mosquées de quartiers au profit de grandes mosquées cathédrales plus aisément contrôlables (Maroc)².

On assiste à un processus de cléricatisation de l'islam à partir des Etats, visant à s'opposer à l'islamisme et à la prolifération des nouveaux clercs et mollahs sauvages qui ne s'autorisent que d'eux-mêmes. Mais cette cléricatisation se fait en jouant sur le registre du néo-fondamentalisme (réforme des mœurs, statut de la femme, *chariat*, etc.) et en offrant des positions importantes aux Frères musulmans supposés modérés, comme l'Egyptien Ghazali en Algérie et Zeyd Kilani en Jordanie.

La récupération de l'islam se fait aussi par le retour d'un discours islamique dans les médias officiels et par la ré-islamisation du droit, même dans des Etats « progressistes » comme l'Algérie, où le vendredi devient jour férié officiel en 1976. Les radios officielles et les revues s'ouvrent à des prêches néo-fondamentalistes : *Al Liwa al-islami*, journal officiel islamique en Egypte, tire plus que le célèbre *Al Ahram*³. En décembre 1991, la Cour de sûreté égyptienne condamne l'écrivain Ala'a Hamed à huit ans de prison pour blasphème. Partout les programmes religieux se font plus nombreux à la télévision, y compris dans l'Afghanistan communiste à partir de 1986. La très laïque Turquie introduit, en 1972, l'obligation d'enseigner le Coran dans le primaire et le secondaire et rejoint, en 1980, l'Organisation de la Conférence islamique. En Tunisie, tout en réprimant sévèrement les islamistes, le président Ben Ali, arrivé au pouvoir en 1987, s'est efforcé de promouvoir l'identité arabo-musulmane du pays : cela s'est traduit par l'augmentation des programmes reli-

1. Mohamed Tozy, Islam et Etat au Maghreb, *Maghreb Machrek*, n° 3, 1989.

2. Faut-il voir dans la mise en place en France par le ministre de l'Intérieur et des Cultes d'un « Conseil représentatif de l'islam en France » (CORIF, 1990) le prolongement d'une telle logique de contrôle de l'islam par l'Etat ?

3. Cf. Sivan, p. 135 sq.

gieux à la télévision, la nomination d'un ministre des affaires religieuses, la restauration de l'université islamique de la Zeytounia, etc.

Sur le plan du droit, la ré-islamisation est partout évidente. Elle porte sur la Constitution, le statut personnel (done la question de la femme) et le droit pénal. Même les deux dictatures laïques que sont la Syrie et l'Irak doivent faire des concessions. Des références religieuses sont ré-introduites dans les constitutions : l'article 2 de la Constitution égyptienne de 1971 précise que la *chariat* est « la source principale de la législation » ; la Constitution syrienne de 1971 et 1973 réintroduit l'obligation pour le Président d'être musulman. La Constitution afghane de 1987 fait de l'islam la religion d'Etat.

Des Etats qui jusqu'ici légiféraient sans tenir compte de la *chariat* (quitte néanmoins à la mentionner dans les textes) se mettent, à partir de 1979, à s'en réclamer ouvertement. La loi sur le statut personnel est promulguée par décret présidentiel en Egypte en 1979, tout en restant critiquée par les plus fondamentalistes. Le Soudan promulgua en 1983 le Code pénal chariatique. Au Pakistan, le général Zia introduisit dès 1979 un système de tribunaux chariatiques parallèles aux tribunaux ordinaires ; de nouvelles lois furent mises en œuvre (en 1979, peines pénales chariatiques et prélèvement autoritaire de la *zakat*, l'« impôt islamique », sur les comptes bancaires ; en 1984, loi sur le témoignage) ; mais la *Shariat Bill*, présentée en 1985 pour remplacer définitivement le droit anglo-saxon, n'a en fait jamais été promulguée. Le Code algérien de la famille de 1984 réintroduit dans le divorce et la garde des enfants la dissymétrie coranique entre l'homme et la femme¹. Un nouveau Code de la famille est promulgué en 1992 dans le Yémen réunifié : la polygamie retrouve ainsi droit de cité dans le Yémen du Sud. Même le Parlement de l'Inde laïque confirma, en 1986, le caractère obligatoire du Code islamique pour ce qui est du statut personnel des musulmans². La Turquie est un cas à part, puisque la laïcité est

1. Pour des extraits de ce texte, voir *L'Etat du Maghreb*, p. 223.

2. Il s'agit de l'affaire Shah Bano, épouse répudiée à 73 ans qui poursuivait son mari pour le versement d'une pension alimentaire ; ce dernier arguait de la *chariat* pour la refuser. La Cour suprême donna raison à Shah Bano, au nom de la laïcité inscrite dans la Constitution, mais le Parlement vota en février 1986 une loi interdisant de fait aux divorcées musulmanes d'exiger une pension alimentaire ; sur l'origine de l'affaire, cf. V. Graff, Islam et laïcité, *La démocratie indienne*, numéro spécial de la revue *Esprit*, 1985 ; voir aussi *Indian Today*, 31 janvier 1986. Signalons que le leader de l'organisation qui fait campagne pour le droit personnel, *All India personal law Board*, est le même Sayyid Abul Hassan Nadwi qui a été compagnon de Maududi et de Sayyid Qotb, et traducteur de Maududi en arabe.

dans la Constitution, mais, sans toujours le dire ouvertement, l'Etat a fait des concessions au rapport de forces local : le voile est autorisé dans certaines universités, interdit dans d'autres, les manuels d'enseignement obligatoire de la religion ne donnent que le point de vue musulman.

La récupération de l'islamisme par les Etats se fait aussi par l'intermédiaire du jeu politique, auquel les islamistes participent de plus en plus au cours des années quatre-vingt, même si cette participation connaît un brutal (et éphémère ?) coup de frein en 1991.

En Malaisie, en 1982, le leader du remuant Mouvement de la Jeunesse islamique, Anwar Ibrahim, rejoint la coalition centriste qui gouverne le pays, l'UMNO, et devient successivement ministre de la Culture, de l'Agriculture et de l'Education (en 1987). En 1984 et 1987, les Frères musulmans égyptiens, dans le cadre d'une coalition électorale, obtiennent 12 puis 32 sièges au Parlement, mais boycottent les élections de 1990. En Jordanie, des élections parlementaires sont tenues pour la première fois depuis vingt-deux ans en 1989 ; les candidats islamistes (Frères musulmans et indépendants) emportent 34 (dont 22 Frères musulmans) des 80 sièges. Un Frère musulman, Abdel Latif Arabiyyat, est élu président de la Chambre, tandis que le cabinet formé en janvier 1991 compte plusieurs Frères musulmans. Les Frères musulmans disparaissent du cabinet jordanien lors du remaniement ministériel de septembre 1991, mais Arabiyyat est réélu président de la Chambre avec le soutien des partisans du Roi. Au Maroc, tout en réprimant le parti *Al 'adl wa'l insan*, la monarchie soutient une formation néo-fundamentaliste, la *Jama'a al islamiyya* de Abdelhïlah Benkirane. En Tunisie, le Mouvement de la Tendence islamique, rebaptisé *Hizb an Nahda*, emporte 14,5 % des voix aux élections d'avril 1989, mais se retrouve interdit et pourchassé en 1991. Schéma identique en Algérie, où le FIS, après avoir remporté 54 % des voix aux élections municipales de juin 1990, tente un coup de force et voit ses chefs arrêtés par l'armée un an plus tard, remporte à nouveau les législatives en décembre 1991, pour se voir interdit et pourchassé dans les semaines suivantes.

Dernier volet de la récupération de l'islam par les Etats : la diplomatie. L'Algérie a contrôlé depuis l'indépendance jusqu'au mois d'avril 1992 la grande Mosquée de Paris, dont le recteur, Cheykh Tijani Haddam, devenu membre du Haut Comité d'Etat algérien en janvier 1992, a beaucoup tardé à démissionner de son poste. Les délégations de l'Université Al Azhar envoyées tant en Asie centrale qu'en Afrique reprennent les grandes lignes de la

diplomatie égyptienne : contrer l'Iran, la Libye, le Soudan et les Frères musulmans radicaux.

Les thèmes islamistes ont donc été brouillés, récupérés, édulcorés mais aussi diffusés. L'affaiblissement de l'islamisme politique en un néo-fondamentalisme plus conservateur a fait disparaître la dynamique révolutionnaire, mais a contribué à la banalisation et à la légalisation de la ré-islamisation.

BIBLIOGRAPHIE

Kepel G., *Les banlieues de l'islam*, Le Seuil, 1988.

Kepel G. et Richard Y., *Intellectuels et militants de l'islam contemporain*, Le Seuil, 1989.

Lacoste C. et Y. (sous la direction de), *L'état du Maghreb*, La Découverte, 1991.

Maududi A., *The Islamic Law and Constitution*, Lahore, Islamic Publication, 1980 (1^{re} éd., 1955).

Sivan E., *Radical Islam*, Yale University, 1985.

Tozy M., Islam et Etat au Maghreb, *Maghreb Machrek*, n. 3, 1989.

RÉSUMÉ. — *La ré-islamisation correspond à une réinscription de l'islam dans l'espace culturel et juridique, à la suite d'un double mouvement : « par le bas », sous l'effet de l'action militante de partis politiques islamistes ou d'associations religieuses ; « par le haut », à la suite d'une volonté des Etats de se donner une légitimation symbolique et de désamorcer ainsi la contestation islamiste.*