

## Laïcité, sociologie et histoire contemporaine de l'islam

James McDougall

**En mars 2015**, le mensuel américain de référence *The Atlantic* publiait une enquête intitulée « Ce que veut vraiment l'État islamique », qui suscita de multiples réactions. Rejetant ce qu'il appelait une « campagne bien intentionnée, mais de mauvaise foi, visant à nier la nature religieuse médiévale de l'État islamique », le journaliste Graeme Wood affirmait, en s'appuyant sur des entretiens menés avec des sympathisants en Grande-Bretagne et en Australie, que Daesh « est islamique. Très islamique... [L]a religion que prêchent ses plus fervents partisans est issue d'interprétations cohérentes et même instruites de l'islam »<sup>1</sup>. De nombreuses voix se sont élevées pour réfuter la thèse de l'auteur ou pour pointer des erreurs factuelles et d'interprétation dans l'enquête, dont la publication a par ailleurs suscité un intense débat en ligne<sup>2</sup>. Pour autant, l'importance de l'article ne tenait ni à son mérite ni à sa faiblesse : souligner, d'une part, que l'idéologie millénariste et apocalyptique de Daesh ne pouvait pas se réduire à une forme de psychopathologie mais relevait au contraire d'un système de croyances qu'il faut prendre au sérieux ; considérer comme « très islamiques », d'autre part, des déclarations sectaires marginales de porte-parole très peu représentatifs et de tenants d'interprétations du droit et de l'eschatologie islamiques fort peu orthodoxes. Plus fondamentalement, l'article montrait qu'un ensemble d'arguments simplistes, relevant davantage de la doctrine que de l'analyse, formaient la base même du débat. Au lieu de

---

<sup>1</sup> - Daesh est l'acronyme arabe de *al-dawla 'l-islamiyya fi 'l-'iraq wa 'l-sham*, l'« État islamique en Irak et au Levant », sous lequel le groupe s'est fait connaître au Moyen-Orient. Graeme WOOD, « What ISIS Really Wants », *The Atlantic*, mars 2015. <http://www.theatlantic.com/features/archive/2015/02/what-isis-really-wants/384980/>.

<sup>2</sup> - Juan COLE, « Today's Top 7 Myths about Daesh/ISIL », *Informed Comment*, 17 févr. 2015, <http://www.juancole.com/2015/02/todays-about-daesh.html> ; Sohaira SIDDIQUI, « Beyond Authenticity: ISIS and the Islamic Legal Tradition », *Jadaliyya*, 24 févr. 2015, [http://www.jadaliyya.com/pages/index/20944/beyond-authenticity\\_isis-and-the-islamic-legal-tra](http://www.jadaliyya.com/pages/index/20944/beyond-authenticity_isis-and-the-islamic-legal-tra).

contextualiser l'actualité et l'historicité de cette forme extrême d'islamisme, dans le but de comprendre les conditions de son émergence et la nature de sa relation historique avec une tradition islamique plus ancienne, les discussions se limitaient à savoir si Daesh était ou non un État « islamique », comme si son authenticité était la principale question à débattre et comme si le recours à la tradition était suffisant pour la trancher. Wood l'a clairement exposé dans son introduction : sa thèse concernant la nature « véritablement religieuse » et « médiévale » de Daesh était une façon de refuser l'idée que « les djihadistes seraient issus du monde laïc moderne, et posséderaient des préoccupations politiques de leur temps » qu'ils auraient choisi, de manière surprenante, de porter non pas à l'aide d'une politique « laïque et moderne », mais « déguisés sous des habits religieux moyenâgeux »<sup>3</sup>. En somme, la théorie de Wood reposait sur l'hypothèse suivante : la politique moderne était forcément une affaire laïque et être religieux supposait d'être « médiéval ». Aussi grossièrement erronée soit-elle – que l'on songe à la politique américaine contemporaine, sans parler de la situation au Moyen-Orient –, cette hypothèse n'en a pas moins suscité de nombreux débats au sujet du pseudo-califat de l'État islamique et, plus largement, de l'histoire contemporaine de l'islam.

L'article de *The Atlantic* illustre une tendance bien plus profonde. Entre la controverse des caricatures danoises en 2005-2006 et les attentats contre *Charlie Hebdo* en janvier 2015, la description d'un fossé infranchissable qui séparerait un islam globalisé et conquérant, d'une sphère publique laïque, en difficulté mais en phase avec la mondialisation, est redevenue un lieu commun dans les commentaires médiatiques et dans les déclarations des intellectuels, en Europe et en Amérique du Nord. C'est par exemple autour de cette alternative manichéenne que s'est nouée la polémique autour du burkini à l'été 2016 en France, nouvel épisode du feuilleton de la « question du foulard ». Ces querelles se structurent autour d'une lecture de la politique islamiste radicale et de la tradition musulmane

---

<sup>3</sup> - G. WOOD, « What ISIS Really Wants », art. cit., n. 2.

dans son ensemble, comme un système culturel total, diamétralement opposé en apparence aux notions implicites, mais également totalisantes, d'une sécularisation et d'une laïcité perçues comme des normes à visées universalistes mais menacées. Ces controverses furent systématiquement l'occasion de caractériser l'islam comme « résistant à la sécularisation », pour reprendre l'expression employée par Ernest Gellner dans un article de 1991, et dont les hypothèses ont rencontré un large écho depuis. « Aucune sécularisation n'a jamais eu lieu dans le monde islamique », écrivait-il avec une absence inhabituelle de nuance <sup>4</sup>.

### **L'islam contemporain et la sociologie du XX<sup>e</sup> siècle**

Cette opposition convenue entre la religion musulmane et la sphère sécularisée reste profondément ancrée dans les analyses politiques et scientifiques sur l'histoire contemporaine de l'islam et sa place dans le monde. Repris par les islamistes comme par les néo-orientalistes, ces arguments assimilent la société moderne – qu'elle soit célébrée comme un signe de progrès ou vilipendée comme la vitrine de la corruption – à une représentation idéalisée de l'histoire de l'« Occident », autrement dit l'Europe occidentale et l'Amérique du Nord, ainsi que certaines de leurs colonies de peuplement. Dans ces analyses, le monde moderne est défini comme une sphère publique sécularisée constituée d'individus atomisés agissant rationnellement. Le « monde de l'islam » serait quant à lui resté étranger à cette évolution, comme un système fermé doté d'une histoire communautaire autonome, définie par ses propres normes religieuses et insensible aux processus sociaux qui ont produit la modernité en Occident. La relation entre les deux mondes serait donc nécessairement de l'ordre du « choc ». La « crise de l'islam » est attribuée à la prétendue incapacité du monde musulman à passer d'une « société traditionnelle » à une condition véritablement moderne <sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> - Ernest GELLNER, « Islam and Marxism: Some Comparisons », *International Affairs*, 67-1, 1991, p. 1-6.

<sup>5</sup> - La formulation la plus succincte et la plus influente de cet argument se trouve chez Bernard LEWIS, *Que s'est-il passé ? L'Islam, l'Occident et la modernité*, trad. par J. Carnaud, Paris,

Ces arguments sur l'islam sont toujours d'actualité en dépit du fait que plusieurs décennies de recherche consacrée à l'histoire contemporaine des sociétés musulmanes et à la sociologie des religions auraient dû définitivement les classer au rang d'idées dépassées. Avant le déclenchement de la « guerre mondiale contre le terrorisme » en 2001, les historiens avaient démontré la vacuité des analyses qui considèrent l'islam comme un système civilisationnel religieux autonome <sup>6</sup>. Quant aux sociologues des religions, ils avaient déconstruit les récits dominants sur la sécularisation, entendue comme un processus linéaire d'affaiblissement de la religion formant le cœur de l'histoire moderne de l'« Occident » <sup>7</sup>.

---

Gallimard, [2002] 2002 ; *Id.*, *L'Islam en crise*, trad. par J. Carnaud, Paris, Gallimard, [2003] 2003. Cette vision développée depuis longtemps par Lewis a rencontré une audience importante auprès du grand public et des décideurs après le 11 septembre 2001.

<sup>6</sup> - En particulier, l'ensemble du champ interdisciplinaire des études sur le Moyen-Orient contemporain (couvrant l'histoire, la science politique, la sociologie et l'anthropologie) s'est en grande partie constitué, à partir des années 1970, en s'émancipant à la fois des institutions académiques et de la tutelle intellectuelle de l'orientalisme, qui était tourné vers des périodes antérieures et tendait à voir l'histoire contemporaine des sociétés musulmanes au travers du prisme d'idées normatives sur la période classique. Cette évolution était déjà à l'œuvre avant la publication de l'essai polémique d'Edward W. SAID, *Orientalism*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1978. L'une de ses premières manifestations importantes demeure l'analyse critique de la *Cambridge History of Islam*, publiée en 1970, par Roger OWEN, « Studying Islamic History », *Journal of Interdisciplinary History*, 4-2, 1973, p. 287-298. Pour une histoire institutionnelle et intellectuelle de cette question, voir Zachary LOCKMAN, *Contending Visions of the Middle East: The History and Politics of Orientalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

<sup>7</sup> - Voir Roberto CIPRIANI, « Sécularisation ou retour du sacré ? », *Archives de sciences sociales des religions*, 52-2, 1981, p. 141-150, un commentaire acerbe sur l'état de la discipline qui proposait déjà une histoire critique du concept de sécularisation et des problèmes qu'il soulevait, et Jean BAUBEROT, « Religion diffuse et sécularisation », *Archives de sciences sociales des religions*, 56-2, 1983, p. 195-198, où l'auteur commente l'idée de « religion diffuse » du sociologue Robert Towler. Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985, a analysé la « sortie de la religion » à la fois comme un thème central de la philosophie politique moderne et comme une condition de la continuité de la croyance religieuse dans les sociétés démocratiques. Voir également José CASANOVA, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press, 1994 ; Rodney STARK, « Secularization, R.I.P. », *Sociology of Religion*, 60-3, 1999, p. 249-273 ; Derek PETERSON et Darren WALHOF (dir.), *The Invention of Religion: Rethinking Belief in Politics and History*, New Brunswick, Rutgers

Pour faire bonne mesure, les historiens de la *global history* avaient réglé son compte à la vieille conception impérialiste du XIX<sup>e</sup> siècle (ressuscitée dans les années 1990 par les tenants de la mondialisation néolibérale de l'après-guerre froide) de l'histoire du monde comme un processus unifié, culminant dans une modernité généralisée, conçue simplement comme l'extension du système social et économique de l'« Occident » à l'échelle de la planète. Compte tenu de la couverture médiatique et du contexte politique en Europe et en Amérique du Nord depuis 2001, le retour à la représentation, datant du milieu du XX<sup>e</sup> siècle, d'un islam cultivant sa différence, opposé à une modernité laïque et sécularisée, n'a rien de surprenant. Tout juste met-il en lumière l'urgente nécessité d'une histoire intellectuelle critique de la sociologie des religions du XX<sup>e</sup> siècle, qui repense le cadre analytique et l'objet d'investigation que constituent respectivement la thèse de la sécularisation et la sphère sécularisée, tout autant que l'histoire mondiale contemporaine de l'islam, afin de définir un objet d'étude débarrassé de ces hypothèses inadéquates et obsolètes.

---

University Press, 2002 ; Christopher DEACY et Elisabeth ARWECK (dir.), *Exploring Religion and the Sacred in a Media Age*, Farnham, Ashgate, 2009 ; Ira KATZNELSON et Gareth STEDMAN JONES (dir.), *Religion and the Political Imagination*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010 ; Craig CALHOUN, « Rethinking Secularism », *The Hedgehog Review*, 12-3 2010, [http://www.iasc-culture.org/THR/THR\\_article\\_2010\\_Fall\\_Calhoun.php](http://www.iasc-culture.org/THR/THR_article_2010_Fall_Calhoun.php). Sur l'islam en particulier, voir Dale F. EICKELMAN et John W. ANDERSON (dir.), *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere*, Bloomington, Indiana University Press, 1999 ; Talal ASAD, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, Stanford University Press, 2003 ; Dale F. EICKELMAN et Armando SALVATORE (dir.), *Public Islam and the Common Good*, Leyde, Brill, 2004 ; Nadine PICAUDOU, *L'islam entre religion et idéologie. Essai sur la modernité musulmane*, Paris, Gallimard, 2010 ; Hussein Ali AGRAMA, *Questioning Secularism: Islam, Sovereignty, and the Rule of Law in Modern Egypt*, Chicago, The University of Chicago Press, 2012 ; Muhammad Qasim ZAMAN, *The 'Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change*, Princeton, Princeton University Press, 2002 ; Humeira IQTIDAR, *Secularizing Islamists ? Jama'at-e-Islami and Jama'at-ud-Da'wa in Urban Pakistan*, Chicago, The University of Chicago Press, 2011 ; et les travaux de Kemal Karpat, Cemil Aydin, Karen Barkey et Nurullah Ardiç sur le droit, l'État et la religion dans l'empire ottoman tardif.

Gellner avait d'une certaine façon raison : les sociétés musulmanes n'ont pas suivi l'idéal-type de la sécularisation tel que la sociologie de la modernisation l'avait élaboré au début du XX<sup>e</sup> siècle. On pourrait toutefois arguer que nulle part ailleurs il ne s'est concrétisé comme elle l'avait imaginé : ni dans la majeure partie des continents asiatique et africain, ni en Russie (en dépit de l'athéisme de l'État soviétique), ni certainement aux États-Unis et ni complètement encore dans une grande partie de l'Europe. Un courant politique groupé derrière la bannière de l'« identité chrétienne » est bruyamment revenu au premier plan à la fin du XX<sup>e</sup> siècle en Europe occidentale, notamment en France, malgré le déclin de la pratique religieuse<sup>8</sup>. Dans ces régions et, de manière plus manifeste, aux États-Unis, où la sécularisation institutionnelle, c'est-à-dire la neutralité religieuse de l'État, est depuis longtemps garantie par la Constitution (des dispositions, qui visaient davantage à protéger la religion de l'interférence de la politique que l'inverse), ces principes ont été attaqués par des campagnes d'inspiration religieuse menées par des organisations de la société civile et des électeurs de la droite chrétienne.

La constitution en Europe et sur le continent américain de la sphère laïque comme espace de liberté religieuse et libre de toute religion n'a jamais été le résultat inéluctable du progrès social. Au contraire, elle est l'aboutissement de luttes politiques et sociales spécifiques, qui se poursuivent aujourd'hui autour de thèmes comme le droit à la procréation,

---

<sup>8</sup> - Le paradigme de la sécularisation reste néanmoins présent dans certains ouvrages de sociologie et de philosophie dans lesquels les auteurs sont réticents à se débarrasser de ce cadre de référence dominant, bien qu'ils y apportent parfois des modifications importantes : Karel DOBBELAERE, « The Meaning and Scope of Secularization », in P. B. CLARKE (dir.), *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 599-615 ; Charles TAYLOR, *A Secular Age*, Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, 2007. Ces études se cantonnent quasiment toujours aux sociétés européennes (principalement d'Europe du Nord-Ouest) et à la majorité chrétienne (ou bien post-chrétienne ou d'héritage culturel chrétien). Cela implique en général que seule une poignée de sociétés étaient devenues « modernes » dans ce sens à la fin du XX<sup>e</sup> siècle, ce qui pose la question de l'utilité réelle du concept, au moins pour toute conception de l'histoire non eurocentrée.

celui de se marier et de fonder une famille, les libertés sexuelle et d'orientation sexuelle, l'immigration, et l'« identité nationale ». La sociologie du début du XX<sup>e</sup> siècle avait des attentes plus simples : les théories de la sécularisation « objective », ou « institutionnelle », prédisaient le déclin continu de l'autorité accordée à la religion dans l'espace public et son confinement dans une sphère séparée et privatisée. Celles de la sécularisation « subjective » prévoyaient en outre une diminution de la religiosité individuelle sous l'effet des progrès du savoir scientifique. Manifestement, ni l'une ni l'autre n'ont réussi à se matérialiser en tant que caractéristiques universelles de l'histoire contemporaine. La modernité d'un Occident totalement sécularisé n'a été qu'un idéal-type, une sorte de mythe, tout autant que la mise en échec de cette modernité par la religion dans le monde islamique. Il est donc grand temps de cesser d'utiliser ces conceptions pour définir une prétendue exception à une norme qui n'a jamais existé.

Ceci ne revient pas à dire qu'il faudrait abandonner l'idée de sécularisation et du « séculier » pour revenir à une lecture de la religion comme omniprésente et déterminante. Il conviendrait maintenant de repenser ce que « la sécularisation et la laïcité » ont réellement représenté pour la religion. La sociologie classique de la sécularisation n'était peut-être qu'une expression du sécularisme euro-américain du milieu du XX<sup>e</sup> siècle, qui s'imaginait qu'une « sortie » de la religion était nécessaire et inévitable dans le contexte de la modernité. L'idéologie du sécularisme et la sociologie de la sécularisation appartenaient toutes deux à la (grande) théorie de la modernisation du milieu du XX<sup>e</sup> siècle, dont Gellner et d'autres étaient d'ardents représentants. Cette théorie, qui a depuis longtemps perdu toute pertinence, en dépit d'un renouveau après la guerre froide, continue d'exercer une fascination sur une partie des chercheurs et, plus largement, dans la littérature grand public. Pour remplacer ce cadre de référence obsolète, il faut appréhender différemment la religion, y compris dans ses aspects séculiers – l'enracinement sur le long terme de la religion comme fait social et

contextualisé – sans doctrine laïque, ni prophétie sécularisatrice <sup>9</sup>. Il serait pertinent, s'agissant de l'islam, d'évaluer combien les sociétés musulmanes, et les communautés musulmanes dans les sociétés où elles sont minoritaires, ont été affectées et imprégnées par l'univers social sécularisé complexe que les forces matérielles du capital, des empires, du marché et de l'État ont produit à l'échelle mondiale – c'est-à-dire le monde moderne créé par la division mondiale du travail, par la spécialisation fonctionnelle et par l'émergence de champs, ou de domaines sociaux distincts, reliés mais relativement autonomes les uns des autres, que la sociologie classique s'était à l'origine donnée pour ambition de décrire. En ce sens, la laïcité et la sécularisation n'ont pas signifié la mort de la religion, pas plus que son évacuation de la sphère publique et son cantonnement à la sphère privée. Elles ont, au contraire, entraîné la multiplication, la diversification et la diffusion des interactions sociales et des situations quotidiennes au travers desquelles la religion, comme d'autres produits culturels de la pratique sociale contemporaine, est imaginée, déployée et créée.

Fondé sur une série de travaux récents et sur une sélection d'écrits de penseurs musulmans du XX<sup>e</sup> siècle cet article propose donc un nouveau cadre d'interprétation à

---

<sup>9</sup> L'héritage de l'histoire intellectuelle occidentale est évidemment présent dans l'étymologie de notre propre vocabulaire analytique. La « laïcité » (*secularity*) dans sa signification originale dénote une relation binaire entre la sphère religieuse et les autres sphères, « non religieuses » et donc sous juridiction des « laïcs » (*the laity*) par opposition à celle des clercs. La *sécularisation* (*secularisation*) dénomme à l'origine le processus d'expropriation des biens de l'Église au profit d'acheteurs laïcs. Cette idée d'une sphère sécularisée, ou de la laïcité, *dérobée* au religieux anticipe donc les idées de sécularisation des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles dans le domaine du comportement social et de la liberté de pensée, comme émancipation d'une sphère séculière *distrainée* au régime du religieux. C'est ainsi que la sociologie classique venait à imaginer une sphère « sécularisée » en expansion continue ayant *émergée* du religieux, avant de l'éclipser. Le fait que, dans cette perspective, « le religieux » préexiste à la laïcité, et existe en dehors d'elle, dévoile les origines religieuses (ou plutôt, religieuses mais non conformistes, surtout dans les pays protestants) d'un tel raisonnement. Redéfinir la laïcité comme *englobant* le religieux consiste moins à reformuler la théorie de la sécularisation qu'à suggérer, au contraire, qu'elle est née de la fausse proposition d'accorder la primauté, et la priorité logique, à la religion.

l'histoire de l'islam et de la sphère séculière au xx<sup>e</sup> siècle. Conçu comme un essai, il propose un état des lieux et des pistes de recherche plutôt qu'une enquête empirique complète, qui nécessiterait une plus longue analyse. Après une esquisse générale des principaux traits de l'histoire de l'islam au xx<sup>e</sup> siècle, cet article discute de l'inadéquation des concepts de la sociologie du milieu du xx<sup>e</sup> siècle pour appréhender son développement. À cet égard, la tension qui s'est manifestée entre, d'une part, les appels dominants dans la pensée musulmane réformatrice du premier xx<sup>e</sup> siècle à dépasser les anciennes divisions de l'islam pour l'unifier autour d'une norme partagée, et, d'autre part, depuis la fin des années 1970 la multiplication des sources d'autorité, la politisation des divisions confessionnelles, et l'intolérance croissante envers la diversité des déclinaisons locales de l'islam, revêt une importance extrême. Si ces deux tendances se sont développées parallèlement et demeurent saillantes aujourd'hui, un fait central de l'histoire contemporaine de l'islam a été la prise d'ascendant de la seconde sur la première, lors du tournant que représente (sans en être la seule cause) la révolution iranienne de 1979.

Il faut aussi prendre en compte l'émergence de nouvelles formes de variations au sein de l'islam, en plus des divergences confessionnelles établies de longue date. En effet, la spécialisation fonctionnelle, la mondialisation du marché, la politique anticoloniale et les processus de formation de l'État-nation (bureaucratization, marchandisation, prolétarianisation, éducation de masse et politique partisane) ont abouti, selon moi, à multiplier les formes prises par, et les significations que recouvre, le fait d'être musulman. Un vaste corpus d'études de cas existe désormais, qui porte sur différentes parties du monde musulman et sur la diaspora musulmane en Occident, et qui documente ce qu'être musulman signifie aujourd'hui dans les sociétés modernes. Les historiens et les chercheurs en sciences sociales qui écrivent sur l'islam en termes globaux ne sont toutefois pas encore parvenus à appréhender les implications de cette diversité. Pour conclure, l'article explore des travaux récents de

sociologie des religions, qui contestent l'hégémonie de la « sécularisation » comme cadre d'analyse et pensent davantage en termes de « régimes séculiers », envisageant les formes de pensées et de pratiques religieuses que ces derniers ont permises, ou ont cherché à contenir. Cette approche, selon moi, contribue à conceptualiser l'histoire de l'islam contemporain de façon bien plus fine que ne l'ont fait les cadres théoriques qui ont dominé, et dominent encore, sa représentation dans le domaine académique ainsi que dans la sphère publique.

### **Unité, diversité, et disputes pour la norme**

De la fin du XIX<sup>e</sup> siècle aux années 1970, les ancestrales divisions internes à l'islam – les confessions, les écoles doctrinales et juridiques, les rituels et les enseignements gnostiques, ou les pratiques folkloriques vernaculaires – tendent à s'estomper. Les branches de l'islam, qui trouvaient leurs racines dans l'histoire politico-religieuse du Moyen-Orient entre le VIII<sup>e</sup> et le X<sup>e</sup> siècle, puis dans l'expansion de la foi à la fin de la période médiévale et au début de l'époque moderne, évoluaient vers davantage d'accommodements mutuels, voire même convergeaient vers une norme unique et partagée, au moins dans les domaines sociaux et politiques, si ce n'est parfois dans les questions doctrinales, rituelles et institutionnelles qui les séparaient les unes des autres. Le thème qui dominait l'histoire contemporaine de l'islam, au milieu du XX<sup>e</sup> siècle, était l'*islāh*, la « réforme » ou « rectification ». Il s'agissait d'un projet à vocation universelle, explicitement transnational, visant à dépasser ou, à tout le moins, à réconcilier toutes les anciennes formes de l'islam. Une telle diversité avait fini par être perçue, par une grande partie du monde musulman, comme un signe de désunion et de vulnérabilité face à la marginalisation économique et à la colonisation politique à l'œuvre depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle <sup>10</sup>. Le principal objectif d'une bonne partie de l'activisme

---

<sup>10</sup> Cela est particulièrement vrai de l'Asie du Sud et du Moyen-Orient mais il existe des exceptions importantes, notamment en Afrique de l'Ouest, où l'islamisation a progressé entre les années 1880 et 1940 sous l'impulsion des confréries soufies. Ces dernières ont parfois établi (après des périodes

musulman en Asie et en Afrique, des années 1880 à la période des décolonisations dans les années 1950, fut de dépasser un héritage qui, de manière assez soudaine – sous l'influence des récits des Européens sur l'histoire islamique et sous la menace de leurs armes – était dénoncé comme des « siècles de [...] décadence culturelle et de [...] stagnation de la pensée musulmane <sup>11</sup> ». Ce mouvement réformiste révisait radicalement les représentations de la génération précédente, provoquant des formes inédites de violences symboliques entre les générations et entre les groupes au sein des sociétés musulmanes <sup>12</sup>.

Des années 1920 aux années 1970, les anciennes divisions de l'islam ont donc été réduites sous la poussée des réformistes, mais aussi sous l'effet de facteurs socioéconomiques et politiques globaux : l'urbanisation, le travail salarié, les réseaux de communication et la presse écrite, la scolarisation et l'alphabétisation, l'intégration territoriale au sein d'États-nations, et la centralisation au niveau national de l'autorité doctrinale et religieuse, au travers des ministères des affaires religieuses <sup>13</sup>. En 1961, l'intellectuel Muhammad Asad (1900-

---

de répression) des relations d'accommodement effectives avec les administrations coloniales : David ROBINSON, *Paths of Accommodation: Muslim Societies and French Colonial Authorities in Senegal and Mauritania, 1880-1920*, Athens, Ohio University Press, 2000 ; Sean HANRETTA, *Islam and Social Change in French West Africa: History of an Emancipatory Community*, New York, Cambridge University Press, 2009.

<sup>11</sup> Muhammad ASAD, *The Principles of State and Government in Islam*, Berkeley, University of California Press, 1961, p. 97.

<sup>12</sup> L'hégémonie du discours réformiste dans la littérature sur l'Islam du XX<sup>e</sup> siècle a été telle que cette dimension de l'histoire sociale et intellectuelle du mouvement n'a pas été complètement analysée : James MCDUGALL, « État, société et culture chez les intellectuels de l'*iṣlāḥ* maghrébin (Algérie et Tunisie, c. 1890-1940), ou la réforme comme apprentissage de l'arriération », in O. MOREAU (dir.), *Réforme de l'État et réformismes au Maghreb, XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, Paris, L'Harmattan/Institut de recherche sur le Maghreb contemporain, 2009, p. 281-306. Parmi les influences exercées sur les penseurs musulmans sur ce point on trouve des écrivains européens et américains comme Gustave Le Bon, Arnold Toynbee et James Henry Breasted.

<sup>13</sup> Dans les années 1990, il est devenu courant d'associer ces changements à une « réforme musulmane », en considérant que la démocratisation de l'autorité religieuse et l'objectivation de la religiosité elle-même sont la preuve d'une « rationalisation » de la religion dans des termes distinctement modernistes et webériens : Dale F. EICKELMAN, « Inside the Islamic Reformation »,

1992) appela les érudits de chacune des traditions du *fiqh* (droit) à œuvrer à une codification unique de la « vraie charia ». Une telle proposition n'était envisageable qu'à partir du moment où les différentes écoles juridiques convergeaient vers une compréhension supposément commune de la charia, convergence que les modernistes musulmans avaient proposée dès les années 1880. Cet appel répondait également aux besoins d'une nouvelle communauté musulmane, à la fois transnationale et interconnectée, organisée au sein d'une famille d'États « islamiques » distincts. La biographie d'Asad, né Leopold Weiss en 1900, dans une famille juive d'Ukraine, alors dans l'Empire austro-hongrois, puis converti en 1926 avant de mener une carrière d'intellectuel, du Maroc à l'Arabie saoudite, de l'Inde jusqu'en Europe, illustre en elle-même de façon éclairante les forces sociales et politiques à l'œuvre dans les transformations de l'islam et de la pensée islamique de cette période.

Le mouvement réformiste s'efforça également d'atténuer les divisions entre les pratiques rituelles et les identités confessionnelles, auparavant si marquées. Par exemple, au Maghreb, l'histoire de l'Islam était ponctuée de conflits religieux entre les ibadites minoritaires et les sunnites de l'école malikite majoritaires, ayant été jusqu'à la formation d'États rivaux, avec des persécutions et des accusations mutuelles d'anathème. Ces conflits qui remontaient au X<sup>e</sup> siècle étaient encore présents dans les mémoires au XIX<sup>e</sup> siècle. Mais à partir du milieu des années 1930, ces deux groupes avaient fini par ne plus se considérer comme appartenant à des communautés religieuses distinctes. Ils se retrouvaient pour étudier à Tunis, au collège Sadiki ou à l'université Zitouna, située au sein de la mosquée homonyme,

---

*The Wilson Quarterly*, 22-1, 1998, p. 80-89 ; Dale F. EICKELMAN et James P. PISCATORI (dir.), *Muslim Politics*, Princeton, Princeton University Press, 1996, et la critique par Hussein Ali AGRAMA, *Questioning Secularism: Islam, Sovereignty, And The Rule of Law in Modern Egypt*, Chicago, The University of Chicago Press, 2012, p. 10-16. Mon argument consiste à souligner que ces facteurs n'ont pas abouti au changement unidirectionnel anticipé par les hypothèses de la sociologie classique, mais ont débouché sur des formes de pensée et de pratique fragmentées et imprévisibles, qu'il n'est pas possible de positionner sur une chronologie moderniste du progrès/de la régression.

ou bien au Caire, à la mosquée-université al-Azhar ou à l'école normale Dār al-'Ulūm ; ils lisaient les mêmes journaux, s'engageaient au sein des mêmes réseaux éducatifs, rejoignaient les mêmes mouvements de réforme sociale et luttaient ensemble contre la politique coloniale. Ce qu'ils avaient en commun l'emportait désormais largement sur les différences historiques, rituelles et doctrinales qui les avaient divisés au cours du précédent millénaire. Les sunnites cessaient d'être des « incroyants » pour les ibadites et ces derniers n'étaient plus des « hérétiques » aux yeux des oulémas malikites. Les différences de doctrine et de rituel étaient reléguées au second plan : infiniment plus importantes étaient les idées réformistes visant à combattre la « superstition » et l'« ignorance », à promouvoir l'éducation, la connaissance et l'activisme social, et qui unissaient la génération émergente par-delà les frontières confessionnelles <sup>14</sup>. Entre les années 1940 et 1970, au Moyen-Orient, il fut même possible d'entrevoir, d'un point de vue théologique, une certaine convergence du chiisme iranien et du courant dominant du sunnisme (non wahabite) <sup>15</sup>. Il convient de souligner que cette aspiration

---

<sup>14</sup> Entretien de l'auteur avec Slimane Chikh, Alger, juillet 2008. D'une famille d'érudits ibadites, Chikh, qui fut recteur de l'université d'Alger et plusieurs fois ministre dans le gouvernement, était étudiant à Tunis dans les années 1950 ; son père, le poète et militant Moufdi Zakaria, étudia aussi à Tunis dans les années 1920. Sur l'islam ibadite au Mzab et dans son contexte plus large pendant cette période, voir Augustin JOMIER, *Islam, réformisme et colonisation : une histoire de l'ibadisme en Algérie (1882-1962)*, Paris, Éditions de la Sorbonne, à paraître. Sur l'ibadisme transnational et le nationalisme arabe, voir Amal N. GHAZAL, *Islamic Reform and Arab Nationalism: Expanding the Crescent from the Mediterranean to the Indian Ocean (1880s-1930s)*, New York, Routledge, 2010.

<sup>15</sup> Rainer BRUNNER, *Islamic Ecumenism in the Twentieth Century: The Azhar and Shiism between Rapprochement and Restraint*, Leyde, Brill, 2004 ; Hamid ENAYAT, *Modern Islamic Political Thought: The Response of the Shi'i and Sunni Muslims to the Twentieth Century*, Londres, MacMillan, 1982, p 41-51. Enayat fait référence en particulier au travail du shaykh al-azhar Mahmud Shaltut (1893-1963) qui a dirigé al-Azhar de 1958 à 1963, et à la dar al-taqrib al-madhabib, l'« Organisation pour la conciliation des écoles », créée au Caire en 1947. Sur Shaltut, voir Kate ZEBIRI, *Mahmūd Shaltūt and Islamic Modernism*, Oxford, Clarendon Press, 1993. La conjoncture politique du nassérisme et de la contestation chiite du Shah entre le début des années 1960, qui voit le régime iranien se tourner vers Israël et lancer la révolution blanche », et la Révolution islamique de 1978-1979, a également facilité cette courte période de fraternité interconfessionnelle.

à l'unité n'impliquait pas systématiquement une recherche d'uniformité. Ainsi, le travail de Rashid Rida (1865-1935), écrivain et activiste syrien installé en Égypte, dont le journal *al-Manār* est souvent considéré comme l'un des premiers vecteurs de l'islamisme politique, fut essentiel pour intégrer le wahhabisme, qui n'était jusqu'alors qu'une secte marginale soutenue par les Saoudiens, au courant sunnite dominant durant l'entre-deux-guerres. Dans l'État islamique idéal de Rida, pourtant, le calife n'était pas celui qui impose une orthopraxie unique, mais le chef spirituel de tous les musulmans, par-delà leurs divisions confessionnelles. Ce chef reconnaît dans cette diversité la manifestation légitime de l'*ikhtilāf* (divergence d'opinion entre autorités savantes), tout en garantissant la protection et la tolérance traditionnellement dues aux communautés religieuses non musulmanes, leur autorisant tout ce que leur propre religion leur permettait tant que cela ne portait pas préjudice à autrui <sup>16</sup>.

Si l'aspiration des réformistes à l'unité impliquait de s'accommoder avec des opinions légitimes divergentes, elle portait aussi la volonté de retrouver le socle commun de la tradition, à partir duquel, au fil du temps et de manière moins légitime, ces variétés se seraient développées. Ainsi, parallèlement au mouvement réformiste, une acception exclusive du « véritable » islam comme religion unique, indivisible et inaltérée depuis le temps du prophète et de ses compagnons, les *salaf al-salih* (les « pieux ancêtres » des premières communautés de croyants, ayant vécu pendant ou immédiatement après le prophète), se développait pour dominer les représentations de l'islam tel qu'il était autrefois et tel qu'il devrait redevenir <sup>17</sup>. D'une certaine façon, ce n'était là que la dernière manifestation d'un

---

<sup>16</sup> H. ENAYAT, *Modern Islamic Political Thought...*, op. cit., p. 81-82.

<sup>17</sup> Le modernisme réformiste de Jamal al-Din al-Afghani et de Muhammad 'Abduh, qui naît dans les années 1880, a souvent été confondu avec le réformisme puriste de cette école salafiste. Henri Lauzière a montré que la première génération de réformistes, souvent désignés comme les fondateurs d'un large mouvement du *salafiyya*, n'utilisaient pas ce terme pour se décrire, bien qu'il leur ait souvent été associé par la suite par des écrivains musulmans et non musulmans. Entre les

cycle périodique de « renouveau » (*tajdid*), un élan revivaliste de retour aux origines communes supposées de toutes les traditions musulmanes, à l'œuvre depuis des siècles dans l'histoire de l'islam. Le mouvement wahhabite, né au centre de l'Arabie au XVIII<sup>e</sup> siècle, n'en est qu'un exemple. Des dynamiques similaires, associées, comme en Arabie, à des mouvements de construction d'états engagés par d'ambitieux entrepreneurs politico-militaires, avaient été à l'œuvre en Afrique de l'Ouest entre la fin du XVII<sup>e</sup> et le XIX<sup>e</sup> siècle.

Toutefois, le réformisme du XX<sup>e</sup> siècle se distinguait par deux éléments nouveaux, produits l'un comme l'autre de la mondialisation impériale de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Premièrement, il entretenait un lien étroit avec les modes de pensée européens et la façon dont ces derniers concevaient les représentations de l'histoire de l'Islam et des sociétés musulmanes : celles-là n'auraient plus seulement dévié spirituellement de la « voie des *salaf* », ce faisant elles seraient devenues arriérées, dégénérées et en déclin d'un point de vue « civilisationnel ». Deuxièmement, le nouveau réseau de communication rapide et transrégional des capitaux et des empires permettait non seulement d'imaginer, mais aussi de

---

années 1920 et 1950, le terme *salafi* a été largement utilisé par des réformistes qui se voyaient comme incarnant la combinaison d'un retour à un islam originel et véritable, avec une position plus pragmatique que rigoriste vis-à-vis de l'interprétation rationnelle et du « progrès » social (comme le Marocain Allal al-Fasi, †. 1974), ainsi que d'autres (comme le Marocain Taqi al-Din al-Hilali, †. 1987) davantage tournés vers une orthopraxie rigoriste et un rejet du rationalisme progressiste et de toute latitude interprétative. Il n'est pas évident, cependant, que la distinction opérée par Lauzière entre deux catégories de salafistes « modernistes » et « puristes », « deux conceptions du salafisme » dont il situe l'émergence à la fin des années 1950, corresponde clairement à deux écoles de pensée distinctes à cette période. Ceux que Lauzière appelle des « salafistes modernistes » pourraient être simplement décrits comme des « *islahistes* » ou des « réformistes » (*muslihun*), pour reprendre le terme qu'ils emploient pour se définir, par opposition aux « salafistes puristes », adeptes d'une orthopraxie proche de celle du wahhabisme. Henri LAUZIÈRE, « The Construction of *Salafiyya*: Reconsidering Salafism from the Perspective of Conceptual History », *International Journal of Middle East Studies*, 42-3, 2010, p. 369-389 ; *Id.*, *The Making of Salafism: Islamic Reform in the Twentieth Century*, New York, Columbia University Press, 2016 ; *Id.*, « What We Mean versus What They Meant by 'Salafi': A Reply to Frank Griffel », *Die Welt der Islams*, 56, 2016, p. 89-96.

propager et de devenir acteur d'un islam « véritable » et unique à l'échelle planétaire. Des érudits, des pèlerins, des travailleurs et des commerçants avaient de tout temps circulé et échangé des idées, des biens ainsi que leur force de travail dans l'ensemble du monde musulman. Mais, désormais, davantage de personnes voyageaient sur de plus grandes distances et à une vitesse auparavant inconcevable ; les nouvelles et les idées circulaient plus loin et plus régulièrement, touchant ainsi un public de plus en plus large <sup>18</sup>. De la même façon, les spécificités locales se remarquaient davantage ; les centres d'enseignement et les lieux de piété situés dans les montagnes ou dans le désert étaient vus, pour la première fois, comme des endroits reculés à l'écart de tout, synonymes d'arriération plus que de savoir et, à ce titre, susceptibles d'être « réformés ».

Ces facteurs globalisants n'ont donc pas eu que des effets d'homogénéisation. La notion de « civilisation », idée-force du XIX<sup>e</sup> siècle, apportait du réconfort sur un point au moins : un « âge d'or » avait existé jadis et l'on pourrait le rétablir, à condition de combattre la dégénérescence des temps présents. En même temps, le progrès de la « civilisation » matérielle suscitait des angoisses à propos de la place de l'islam et des musulmans dans le monde en train d'advenir, angoisses qui seraient durablement porteuses de faiblesses et de divisions <sup>19</sup>. L'accélération et l'accroissement des communications exacerbent les inégalités d'accès au niveau mondial ; l'endroit et l'éloignement prenaient de nouvelles significations,

---

<sup>18</sup> Dale F. EICKELMAN et James P. PISCATORI (dir.), *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination*, Berkeley, California University Press, 1990 ; James L. GELVIN et Nile GREEN (dir.), *Global Muslims in the Age of Steam and Print*, Berkeley, California University Press, 2014.

<sup>19</sup> L'influence de l'ouvrage (raciste et antisémite) de Gustave Le Bon (Gustave LE BON, *La civilisation des Arabes*, Paris, Firmin-Didot et Cie, 1884), qui faisait l'éloge d'un âge d'or arabo-islamique d'avant le déclin « racial » du monde arabe, mérite d'être soulignée. Sur l'importance de l'ouvrage de François GUIZOT, *Histoire générale de la civilisation en Europe depuis la chute de l'Empire romain jusqu'à la Révolution française*, Paris, Pichon et Didier, 1828 sur les penseurs musulmans du XIX<sup>e</sup> siècle, voir Albert HOURANI, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, Londres, Oxford University Press, 1962, p. 114-115.

tout comme les possibilités de contact et de connexion <sup>20</sup>. Reflet de ces changements, l'idéal d'un islam immaculé, susceptible d'être retrouvé, s'est affirmé contre toutes les formes de variation qui avaient constitué l'islam et l'avaient enraciné dans des moments et dans des lieux particuliers depuis ses origines. Tout de même, partout où cet idéal devint visible, on pourrait se l'approprier au niveau local pour mener des luttes sociales et culturelles autour de l'autorité religieuse. Ce nouvel imaginaire était utilisé dans la politique locale et les relations sociales, tout en délégitimant des façons de faire spécifiquement « locales » au nom d'une norme transcendante dotée d'une légitimité nouvelle et globale <sup>21</sup>. Les ordres soufis, dont les pratiques avaient pendant des siècles structuré la vie rituelle et l'enseignement religieux de la plupart des musulmans en Afrique, en Asie centrale et en Asie du Sud, étaient maintenant considérés comme des innovations blâmables (*bid'a*). Les écoles de droit étaient vues comme responsables de la stagnation culturelle, de l'imitation aveugle (*taqlīd*) et du déclin intellectuel de la communauté musulmane : la diversité des sources d'autorité et des moyens d'accès au sacré l'aurait affaiblie, favorisant l'« ignorance » au détriment de la révélation. Dans certains cas, ces autorités religieuses se seraient compromises en acceptant la

---

<sup>20</sup> Pour une analyse des différents usages et effets de ces modes de communication, voir Arthur ASSERAF, *Electric News in Colonial Algeria*, Oxford, Oxford University Press, 2019. Sur les « rythmes oppositionnels » (*countertempos*) produits par les technologies de la communication et du transport en Égypte, voir On BARAK, *On Time: Technology and Temporality in Modern Egypt*, Berkeley, University of California Press, 2013. Pour une discussion plus générale des effets contradictoires qu'eurent les modifications du rapport au temps et à l'espace dans la constitution de la modernité en tant que récit et en tant qu'expérience vécue, voir James MCDUGALL, « Modernity in 'Antique Lands': Perspectives from the Western Mediterranean », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 60-1/2, 2017, p. 1-17.

<sup>21</sup> A. JOMIER, *Islam, réformisme et colonisation...*, *op. cit.* ; James MCDUGALL, « La mosquée et le cimetière. Espaces du sacré et pouvoir symbolique à Constantine en 1936 », *Insaniyat. Revue algérienne d'anthropologie et de sciences sociales*, 39-40, 2008, p. 79-96 ; Sean HANRETTA, *Islam and Social Change in French West Africa: History of An Emancipatory Community*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009 ; et pour un cas d'actualité, Magnus MARSDEN, *Living Islam: Muslim Religious Experience in Pakistan's North-West Frontier*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

domination des États coloniaux ou en travaillant à leur solde. Un nouveau type d'activistes musulmans, engagés dans la presse et la politique, dans les petites entreprises et au sein du monde éducatif et caritatif, émergeaient, se posant en concurrent des cheikhs soufis et des juristes de formation classique. Ils revendiquaient la capacité à définir la foi et l'influence sociale que leur magistère conférait. Au lieu d'un accommodement autour d'une norme commune, une concurrence se développa, visant à détenir le monopole de sa définition.

Le courant de pensée réformiste s'appropriia en particulier l'argument théologique cardinal du *tawhid*, c'est-à-dire l'affirmation de l'unicité indivisible de Dieu. Avec son complément sociopolitique, l'*ittihad* ou le *wahda*, l'« unité » des croyants contre l'agression étrangère et la division interne, cette idée serait au cœur du discours islamique tout au long du XX<sup>e</sup> siècle. Il ne s'agissait pas là non plus d'un thème nouveau. L'Islam se définit à la base par son monothéisme rigoureux, et le *tawhid* a été un constant de la pensée et de la pratique musulmanes, y compris dans la quête mystique soufie de l'« auto-annihilation [du croyant] dans l'unicité divine (*fana fi'l-tawhid*) », qui fut plus tard taxée d'hérétique par certains réformistes. Jusqu'à la fin des années 1970, ces notions semblaient renfermer davantage d'éléments de nature à unifier les croyants que de ferments de division. La centralité du *tawhid* transcendait en particulier la séparation entre le sunnisme et le chiïsme. La « *Weltanschauung* monothéiste » (*jahanbini-ye tawhidi*) théorisée par le révolutionnaire iranien chiite Ali Shari'ati (1933-1977) signifiait une attitude envers la vie et le monde autant qu'une reconnaissance intérieure de la vérité révélée, source de force morale pour le *movahhed*, le croyant monothéiste engagé<sup>22</sup>. Si le *tawhid* était un principe fondamental de l'islam dans la pensée fondatrice du réformiste sunnite égyptien Muhammed 'Abduh (1849-1905), c'est parce qu'il signifiait – s'il était bien compris, ce qui impliquait selon lui qu'on le

---

<sup>22</sup> Ali SHARI'ATI, *On the Sociology of Islam: Lectures*, trad. par H. Algar, Berkeley, Mizan Press, 1979, p. 82-87 ; Ali RAHNEMA, *An Islamic Utopian: A Political Biography of Ali Shari'ati*, Londres, I. B. Tauris, 2000, p. 199, 289-291.

délivrât des divisions et des hérésies accumulées depuis la révélation – l’absence absolue de médiation entre Dieu et l’humanité. Ainsi conçu, le *tawhid* avait vocation à libérer l’homme « de la soumission à ses semblables, lui donnant les droits d’un homme libre, égal des autres hommes libres » et faisant de lui un sujet rationnel agissant librement<sup>23</sup>. La transposition dans la sphère sociopolitique de l’insistance réformiste sur le *tawhid* a produit le concept d’un « régime du tawhid » (*nezam-i tawhidi*) qui, pour les révolutionnaires iraniens, désignait une utopique « société sans classes ». Dans le monde arabe à majorité sunnite, ce concept complétait implicitement les slogans d’une politique plus laïque, d’*ittihad* ou de *wahda*, conférant une discipline communautaire et religieuse puissante au nationalisme anticolonial, alors même que les programmes étatiques de ce dernier étaient séculiers et que ses ambitions en termes de bien-être social étaient liées aux politiques économiques et de développement, plus qu’à la religion et à la morale. Souvent négligé à l’époque, cet élément n’en fut pas moins important, même dans des mouvements politiques principalement séculiers, comme le nassérisme ou la révolution algérienne<sup>24</sup>.

---

<sup>23</sup> Muḥammad ‘ABDUH, *Risālat al-tawḥīd*, Le Caire, Dār al-Manār, 1952 [15<sup>e</sup> éd.], p. 180.

<sup>24</sup> L’antipathie de Gamal ‘Abdel Nasser pour les Frères musulmans et leur vision de la remoralisation sociale après 1952 est bien connue, tout comme la distinction claire entre la religion et la politique dans sa pensée et son programme politiques : James JANKOWSKI, *Nasser’s Egypt, Arab Nationalism, and the United Arab Republic*, Boulder, Lynne Rienner, 2002, p. 35-37. Mais, même si les références religieuses étaient marginales et convenues dans la pensée et les discours de Nasser, pour son audience, sa rhétorique tirait une partie de sa force de l’invocation d’une communauté nationale égyptienne dont l’unité de force et d’objectif était régulièrement ramenée à Dieu, comme l’illustre le célèbre discours annonçant la nationalisation du canal de Suez : « notre but, armés de force, de détermination et de foi, ayant confiance en Dieu et en nous-mêmes, prenant appui sur Dieu et notre détermination, sur Dieu et notre puissance, est d’atteindre les objectifs de cette révolution » (discours prononcé à Alexandrie, 26 juill. 1956). En Algérie, jusqu’en 1954, le nationalisme anticolonial combinait une culture politique influencée par le contexte de la République française avec l’identification de la nation à une communauté fondamentalement musulmane. Le FLN, durant sa période révolutionnaire (1954-1962) puis en tant que parti unique de l’État (1962-1989), a cherché à accaparer et à instrumentaliser une doctrine d’identité nationale qui identifiait l’arabisme avec l’islam, doctrine qu’elle a ensuite adoptée et officialisée : Luc-Willy

De 1919 aux années 1960, dans les sociétés musulmanes d'Asie et d'Afrique, les craintes pour l'unité de la communauté et de la patrie, menacée par des forces extérieures hostiles – l'impérialisme, le capitalisme et le sionisme – nourrissaient des inquiétudes pour la foi et animaient en même temps les nationalismes anticoloniaux. Certains récits de l'histoire politique du Moyen-Orient ne font apparaître l'islamisme que dans les années 1970, en tant qu'idéologie nouvelle, sans lien avec la génération précédente de nationalismes laïques mise en échec en 1967, et se substituant à elle, une vague réactionnaire qui aurait succédé à la révolution défaite. En réalité, à partir de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et, surtout, après la Première Guerre mondiale, ces mêmes préoccupations animaient **simultanément, et souvent** de front, différents discours et mouvements : le nationalisme arabe qui cherchait à dépasser les divisions confessionnelles entre et parmi chrétiens et musulmans, d'autres nationalismes ethnoculturels dont la communauté était implicitement, sinon explicitement, musulmane (même lorsque l'État affirmait avec force son caractère laïque comme en Turquie) et dans des mouvements religieux autoproclamés, dont les programmes coïncidaient parfois avec, ou contribuaient à, des politiques d'indépendance nationale.<sup>25</sup> Ainsi, la Société des Frères

---

DEHEUVELS, *Islam et pensée contemporaine en Algérie. La revue al-Așâla, 1971-1981*, Paris, Éd. du CNRS, 1991 ; Charlotte COURREYE, « L'Association des oulémas musulmans algériens et la construction de l'État algérien indépendant : fondation, héritages, appropriations et antagonismes (1931-1991) », 2 vol., thèse de doctorat, Université Sorbonne Paris Cité, 2016.

<sup>25</sup> Sur les nationalismes arabes, voir James McDougall, « The Emergence of Nationalism », in A. Ghazal et J. Hanssen (dir.), *The Oxford Handbook of Contemporary Middle Eastern and North African History*, Oxford, Oxford University Press, 2015, <http://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199672530.001.0001/oxfordhb-9780199672530>. Le nationalisme turc à l'époque des Jeunes-Turcs et du début de la république identifiait fortement, malgré le *laiklik* plus tardif du kémalisme, l'appartenance à la nation turque avec le fait d'être musulman. Cela n'a d'ailleurs rien de surprenant, dans le contexte de la conjonction de pressions démographiques et politiques entre les guerres balkaniques de 1912-1913 qui entraînèrent un afflux de réfugiés musulmans en Anatolie, le génocide arménien pendant la Première Guerre mondiale et les « échanges de populations » avec la Grèce dans les années 1920. Le sécularisme kémaliste a cherché à priver la religion de toute autorité publique mais a

musulmans, fondée en Égypte en 1928, était autant un mouvement nationaliste anticolonialiste – particulièrement impliqué, au début des années 1950, dans les attentats contre les troupes britanniques toujours présentes dans la zone du canal de Suez – qu’une force cherchant à « remoraliser » la société égyptienne. Au Maroc et en Algérie, le réformisme islamique, en tant que mouvement d’éducation et de moralisation, était intimement lié à la lutte nationaliste anticolonial. L’écrivain iranien Djalāl al-e Ahmad (1923-1969), radical de gauche et membre du Parti communiste iranien (*Tudeh*), considérait l’exploitation économique comme partie intégrante de la « peste occidentale » culturelle et intellectuelle, qu’il qualifiait d’« ouestoxication » ou d’« occidentalite » (*gharbzadegi*). Cette thèse d’une aliénation spécifiquement culturelle fut adoptée après sa mort, en 1969, par Rouhollah Khomeini et d’autres religieux révolutionnaires<sup>26</sup>. À des degrés divers, tous ces mouvements considéraient que domination étrangère rimait autant avec décadence morale et culturelle qu’avec dépossession matérielle et subordination politique. Ce n’étaient que différents aspects d’un seul système qu’il fallait renverser.

Mais en même temps, et dès les années 1920 et 1930, l’application du *tawhid* dans les doctrines réformistes eut des effets contradictoires, à la fois clivants et **unificateurs**. La condamnation concomitante des *mushrikun*, « ceux qui donnent des associés à Dieu », fut utilisée pour délégitimer les ordres soufis. Ils étaient accusés de vénérer les saints, par exemple en témoignant un respect excessif aux tombes des *awliya* (« ceux qui sont proches de Dieu »), ces saints et saintes du passé dont les mausolées furent des points d’ancrage dans

---

implicitement adopté une définition ethnoreligieuse de la communauté nationale turque. Le retour au premier plan de la mouvance politique islamiste turque, du Refah Partisi au Parti de la justice et du développement (AKP), ne dévie pas de façon aussi radicale de l’histoire de la Turquie au premier XX<sup>e</sup> siècle que ne l’ont supposé les observateurs qui avaient fait de la république kémaliste un triomphe de la « modernisation », entendue, encore une fois, comme étroitement liée à la sécularisation.

<sup>26</sup> Djalāl AL-E AHMAD, *L’Occidentalite. Gharbzadegi*, trad. par F. Barrès-Kotobi et M. Kotobi, Paris, L’Harmattan, [1962] 1988.

les paysages locaux comme dans les relations sociales <sup>27</sup>. En même temps, c'est dans la pensée de Rashid Rida, dans les années 1920, que la formulation wahhabite du *tawhid*, radicalement austère et jusqu'alors hétérodoxe pénétra pour la première fois le courant sunnite dominant. Rida en faisait l'apologie en grande partie en raison de son admiration pour l'indépendance politique, exceptionnelle pour l'époque, de l'État saoudien émergent. En 1818, lorsque les troupes égyptiennes l'avaient écrasé pour le compte du sultan ottoman, le premier mouvement wahhabite saoudien était considéré par les lettrés et les hommes d'État au Caire et à Istanbul comme une simple secte provinciale. Un siècle plus tard, le wahhabisme était devenu un centre de pouvoir à part entière. Considéré un siècle auparavant comme un puritanisme sectaire « rebelle », il s'était imposé à partir des années 1920 comme la doctrine officielle d'un État indépendant qui exerçait déjà un attrait symbolique considérable et qui, à partir des années 1970, disposa de la richesse nécessaire pour promouvoir son rayonnement international.

Obsessionnellement préoccupé d'orthopraxie, le wahhabisme militait pour le rejet de toutes les autres écoles et pratiques, jusqu'à s'opposer à la tradition chiite dans son ensemble, considérée comme non islamique. L'anti-chiisme wahhabite jetait ainsi les bases d'une nouvelle radicalisation confessionnelle, qui serait plus tard orchestrée et portée à son paroxysme par Al-Qaida et Oussama ben Laden puis, attisée par les divisions politiques confessionnelles de l'Irak post-bassiste, par Daesh. Ce militantisme spécifiquement sunnite se heurta en retour à la réinvention du chiisme en tant que force politique révolutionnaire sous l'influence, en particulier, d'Ali Shari'ati et de Khomeini. Ces différentes mouvances activistes se sont sans doute influencées mutuellement par-delà les clivages confessionnels, encore au moment de la révolution iranienne de 1979 qui a coïncidé avec l'émergence des mouvements sunnites saoudiens et pakistanais de la *Sahwa* (« réveil ») et des doctrines

---

<sup>27</sup> Pour un exemple spécifique au Maghreb, voir Mubarak AL-MILI, *Risālat al-shirk wa mazāhirihi*, Alger, Maktabat al-nahda'l-jaza'iriyya, 2<sup>ème</sup> éd., 1966 [1937].

radicalisées qui émanaient des Frères musulmans égyptiens après la mort de Sayyid Qutb en 1966. Mais les radicalismes chiïtes et sunnites sont rapidement entrés en conflit après 1979. La carte confessionnelle s'aligna sur l'antagonisme géopolitique entre l'Iran et l'Arabie saoudite, caractérisé par leurs positions divergentes vis-à-vis des États-Unis et d'Israël et par leurs intérêts régionaux contradictoires dans le Golfe, au Liban dans les années 1980, en Afghanistan dans les années 1990, en Irak après 2003 et en Syrie et au Yémen à partir de 2011. Après l'éclipse du nassérisme et le basculement de la géopolitique du Moyen-Orient vers le Golfe dans les années 1970, cet antagonisme est devenu non seulement central au Moyen-Orient, mais aussi influent en Afrique, dans l'océan Indien, en Asie du Sud et en Asie du Sud-Est. Les divergences confessionnelles n'ont pas engendré d'elles-mêmes de conflit politique entre les États ou à l'intérieur d'un État, comme pourrait le laisser penser le refrain médiatique d'une politique régionale fatalement déterminée par des conflits ethniques et religieux. Les conflits interétatiques, à partir des années 1970, ont bien au contraire repolitisé des confessions dont la prépondérance religieuse comme politique allait justement, jusque-là, en s'estompant.

### **Exprimer l'islam en politique... et autrement**

Une dynamique similaire – conditionnée par la géopolitique du XX<sup>e</sup> siècle et l'évolution des catégories de pensée, plutôt que dérivée d'une tradition islamique intemporelle – sous-tend l'importance que l'institution du califat sunnite et l'idéal d'un « État islamique » revêtirent au cours du siècle. Malgré la redécouverte et la promotion énergique du titre du calife par le sultan Abdülhamid II (r. 1876-1909), le califat de la fin de la période ottomane ne revêtait plus qu'une signification symbolique pour la plupart des musulmans. Malgré l'horreur des puissances coloniales devant le spectre du « panislamisme », le prestige du calife n'a guère suscité de révoltes parmi les musulmans d'Afrique française, d'Égypte, des Indes britanniques ou d'Asie du Sud-Est néerlandaise, pendant la Première Guerre mondiale.

Néanmoins, l'abolition du califat par la jeune République turque en 1924 frappa fort dans les consciences et le tollé qu'elle provoqua, du Maghreb à l'Asie du Sud, redonna une importance soudaine à cette institution dans le monde. Le réformiste libéral égyptien 'Ali 'Abd al-Raziq (1888-1966) salua la fin du califat comme marquant le retour de l'islam à sa vocation véritable et uniquement prophétique, celle d'être « un message, pas un gouvernement ; une religion, pas un État <sup>28</sup> ». Il sous-estima cependant l'impact que cette disparition, dans le contexte de la mondialisation impériale et la montée de l'anticolonialisme des années 1920, conférerait à l'idée d'une souveraineté proprement islamique. Les aspirations ultérieures à instaurer une forme de souveraineté musulmane universelle donnèrent à l'idée d'un rétablissement du califat une portée utopique, en en faisant un symbole d'autonomie et de force, une panacée à tous les maux contemporains – moraux ou matériels – des musulmans <sup>29</sup>.

'Abd al-Raziq employa des arguments classiques pour faire valoir son point de vue, bien plus qu'il ne s'appropriä le « savoir occidental » que ses adversaires l'accusaient de propager. Dissocier l'éthique de la révélation des vanités du pouvoir temporel signifiait pour lui revenir à un islam véritable. À la même époque, d'autres partisans d'un **libéralisme constitutionnel** – notamment en Asie du Sud autour du mouvement pour le Pakistan – militaient eux aussi pour un renouveau musulman et l'instauration d'un mode de vie « véritablement islamique », tout en rejetant les programmes « conservateurs » orientés vers le « maintien de toutes les formes traditionnelles ». Pour eux aussi, rechercher un ordre

---

<sup>28</sup> 'Ali 'ABD AL-RAZIQ, *Al-islām wa uṣūl al-ḥukm* (Le Caire, Matba'at Misr, 1925), pp. 64-80 ; 'Ali 'AbdERRAZIQ, *L'Islam et les fondements du pouvoir*, trad. par A. Filali-Ansary, Paris, La Découverte, [1925] 1994.

<sup>29</sup> Sur les réinventions du califat, voir Reza PANKHURST, *The Inevitable Caliphate ? A History of the Struggle for Global Islamic Union, 1924 to the Present*, Londres, Hurst, 2013 ; Madawi AL-RASHEED et al., *Demystifying the Caliphate: Historical Memory and Contemporary Contexts*, Londres, Hurst, 2013 ; Mona HASSAN, *Longing for the Lost Caliphate: A Transregional History*, Princeton, Princeton University Press, 2016.

islamique signifiait prendre un « nouveau départ », en réinterprétant radicalement les sources de la tradition au moyen d'une approche entièrement émancipée du « précédent historique ». Mais, contrairement à 'Abd al-Raziq, ils insistaient, comme le fit Muhammad Asad (1900-1992)– ce proche contemporain qui fut l'architecte de la Constitution pakistanaise, restée lettre morte –, sur le fait que le « mélange de la religion et de la politique » était un « postulat de l'islam » authentique, voire une nécessité, car une vie véritablement musulmane ne pouvait pas être menée en dehors d'une communauté islamique, dont l'existence ne pouvait être garantie que par un État lui-même islamique <sup>30</sup>.

Asad affirma, à la fin des années 1950, qu'il restait de nombreuses divisions à surmonter avant de créer un tel État. Selon lui, « les points de vue sur les objectifs de l'islam et sur la manière dont un musulman [devait] se comporter dans les domaines sociaux et politique [n'étaient] certainement pas les mêmes pour, par exemple, un *faqih* sunnite de l'école hanafi, un chiite 'duodécimain' ou un soufi, sans parler de nombreuses autres écoles de pensée moins importantes ». <sup>31</sup> Pour Asad, qui invoquait souvent le *hadith* prophétique, « les divergences d'opinion parmi les érudits de ma communauté sont un signe de miséricorde » (*ikhtilāf 'ulamā ummatī raḥma*), élire un parlement au suffrage universel était le moyen approprié pour résoudre ces divisions, conformément aux « exigences de l'époque actuelle ». Ainsi serait correctement institué un gouvernement islamique qui saurait déterminer, à la majorité des opinions dûment qualifiées, comment réglementer les nombreux domaines de la vie pour lesquels le Coran et la Sunna, dont les textes à la portée explicitement légale sont relativement peu nombreux, n'édicte pas de règles. Différemment des propositions prétendument « sécularisantes » de 'Abd al-Raziq, mais de façon encore plus

---

<sup>30</sup> M. ASAD, *The principles of state and government in Islam* Berkeley, University of California Press, 1961, pp. 97, 16-17, 2.

<sup>31</sup> M. ASAD, *The principles of state, op. cit.*, 100.

évidente, les idées d'Asad portent la marque de leur formulation dans un contexte qui posait des défis particuliers à l'unité qu'il appelait si ardemment de ses vœux.

Théoricien majeur de l'État islamique au milieu du siècle, Asad fut plus tard considéré comme appartenant au même univers intellectuel qu'Abu'l-'Ala Mawdudi (1903-1979), un personnage bien moins libéral et pluraliste que lui, fondateur, en 1941, du mouvement islamiste pakistanais Jamaat-i Islami. Pour Mawdudi, il ne pouvait exister de différend légitime au sujet de l'identification du « bien », ni de libertés individuelles dans un État islamique dans la mesure où n'y serait réprimé que ce qui est contraire à l'islam, donc, par définition, le « mal »<sup>32</sup>. L'hypothétique dérapage de l'État islamique éclairé d'Asad vers le pendant totalitaire de Mawdudi n'est cependant pas la différence la plus significative entre les deux penseurs. Ce qui importe, dans notre perspective, c'est la reconnaissance implicite dans l'argumentaire d'Asad de domaines fonctionnellement différenciés de la vie sociale – une distinction dont le rôle fut central dans des analyses ultérieures, bien moins subtiles. Dans les années 1920, 'Abd al-Raziq s'exprimait dans un langage d'érudit et de juriconsulte, parfaitement inscrit dans les traditions classiques de l'argumentation juridique. Il appréhendait la primauté de la religion sur la politique non pas en termes de champs relativement autonomes, entre lesquels les acteurs sociaux pourraient circuler, mais comme une hiérarchie de personnes et de compétences, de *vocations* de statuts différents. 'Abd al-Raziq s'inscrivait ainsi dans la longue tradition des oulémas, dont les aphorismes sur l'influence corruptrice de la cour, et la vertu consistant à s'en éloigner, faisaient partie du bon sens sunnite depuis longtemps. Cette tradition scolastique avait consacré beaucoup d'efforts à déterminer qui pouvait de manière satisfaisante définir le « bien », et par quels moyens et

---

<sup>32</sup> Sayyid Abu-'l-A'lā AL-MAUDŪDĪ, *Islamic Law and Constitution*, éd. par K. Ahmad, Karachi, Jamaat-e-Islami Publications, 1955 ; *Id.*, *Let Us Be Muslims (Khuṭbāt)*, éd. par K. Murad, Leicester, Islamic Foundation, 1985.

dans quelles circonstances il devait prendre force de loi<sup>33</sup>. Pour ‘Abd al-Raziq, Mahomet n’était pas un bâtisseur d’État, mais un prophète. Confondre le premier rôle avec le second, c’était se méprendre gravement et méconnaître voire avilir le caractère unique de la vocation prophétique. La séparation qu’opérait ‘Abd al-Raziq entre la religion et la politique était moins l’expression moderne (et « non islamique ») de la laïcité qu’une réaffirmation de ce qu’il considérait comme une vérité beaucoup plus ancienne de la foi, que seule les manœuvres politiques d’ambitieux blâmables avait récemment obscurci – en l’occurrence, les prétentions au califat d’Abdülhamid II et les rivalités entre ses successeurs potentiels, notamment le roi Farouk d’Égypte, pour ce titre ottoman désormais disparu. Tout comme les chrétiens non-conformistes du XVIII<sup>e</sup> siècle, ‘Abd al-Raziq voyait la distinction entre religion et politique, non comme une restriction de la première et une émancipation de la seconde, mais comme un moyen de préserver la religion de l’ambition et de la corruption du monde. Asad, en revanche, écrivait près de quarante ans plus tard dans le contexte de la naissance d’États nationaux souverains de plus en plus orientés vers une technicité qui tendait à mettre de côté la compétence spécifique des hommes de religion. Selon lui, la protection d’une « vie proprement musulmane » n’était possible que si les sphères politique et religieuse se réunissaient pour s’éclairer mutuellement. Il considérait qu’un système constitutionnel libéral, responsable devant le peuple et permettant le débat et la confrontation d’opinions différentes, était le seul moyen de déterminer ce qu’une « vie proprement musulmane » signifiait en pratique dans les sociétés modernes.

Mawdudi, au contraire, écrivait avec la certitude impatiente d’un idéologue utopiste, annonçant le triomphe de la volonté sur tous les obstacles et opérant une fusion complète du politique et du religieux. Comme l’a plus tard affirmé un autre religieux islamiste influent,

---

<sup>33</sup> Michael COOK, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

l'Égyptien Yūsuf al-Qaradāwī (né en 1926) : dans la « société islamique » qu'il cherchait à créer, « il n'y [avait] pas de séparation [...] entre la connaissance et la morale, l'art et la morale, l'économie et la morale, la politique et la morale ou entre la guerre et la morale »<sup>34</sup>. Pour Mawdudi et Qaradawi, le droit était entièrement contenu dans la révélation et, inversement, le « péché » entièrement contenu dans le « crime », de sorte que pour Qaradawi, comme le souligne Muhammad Qasim Zaman, dans l'État islamique imaginé comme garant du bien public (*maslaha*), « les infractions morales [devaient] être soumises à une réglementation pénale »<sup>35</sup>. Dans ces formulations islamistes contemporaines, la religion et la politique sont confondues pour former un schéma de vie global qui ne conçoit rien en dehors de la religion, mais rien non plus en dehors de l'État. Il ne s'agit pas, comme cela a été souvent souligné, de la reformulation d'idées anciennes, mais d'une conception profondément novatrice à la fois de la nature de l'islam et du concept de gouvernement « proprement musulman ». La nécessité de préserver la religion de la politique chez 'Abd al-Raziq faisait écho à une conception traditionnelle et même fort ancienne des relations de la religion aux affaires du monde. Le mesuré « mélange de la religion avec la politique »<sup>36</sup> chez Asad admettait implicitement les catégories différenciées créées par la **spécialisation fonctionnelle** de la vie moderne. Pour lui, la « religion » se situait dans une sphère distincte, et il fallait défendre sa légitimité à éclairer et encadrer d'autres sphères séculières – la structure institutionnelle de la vie politique et la réglementation sociétale. Mawdudi et Qaradawi reconnaissaient également la complexité du fonctionnement de la société moderne,

---

<sup>34</sup> Yūsuf al-QARADAWI, *Malami' al-mujtama' al-muslim alladhi nanshuduhu*, Beyrouth, Mu'assasat ar-Risāla, 1996, cité dans Muhammad Qasim ZAMAN, « The 'Ulama of Contemporary Islam and Their Conceptions of the Common Good », in D. F. EICKELMAN et A. SALVATORE (dir.), *Public Islam and the Common Good*, Leyde, Brill, 2004, chap. 6, p. 145.

<sup>35</sup> Ibid.

<sup>36</sup> M. ASAD, *The principles of state, op. cit.*, p. 2.

mais celle-ci n'était pour eux que source de corruption et leur projet de société « islamique » visait à son abolition.

De même, Asad opérait intuitivement une distinction claire entre la « religion » et la « science », affirmant que le positivisme scientifique du XIX<sup>e</sup> siècle n'avait pas réussi à fournir des règles communes au comportement humain individuel ou à l'organisation sociale, car « les problèmes d'éthique et de morale ne relèvent pas du domaine de la science [...] ils relèvent entièrement du domaine de la religion<sup>37</sup> ». Les érudits islamiques des générations précédentes avaient pu considérer que les différentes branches du *'ilm* (savoir, science) étaient « couronnées » par les *'ulum al-din* (les sciences religieuses de la tradition prophétique, de l'exégèse et de la jurisprudence), tout comme leurs homologues chrétiens concevaient la théologie comme « la reine des sciences ». Mawdudi, pour sa part, subordonna la nature et la finalité de la recherche scientifique à un programme idéologique islamiste, tout comme les censeurs soviétiques niaient, dans les années 1940, la validité des théories dites « bourgeoises » en génétique. Selon Asad, la science ne pouvait certes pas supplanter la religion, mais la vérité religieuse supérieure à laquelle il souscrivait ne pouvait pas non plus subsumer ou limiter le champ scientifique qui disposait de son propre espace, parallèle et autonome. Chaque champ était distinct et possédait sa propre fonction. Comme son fils, l'anthropologue Talal Asad, l'a plus tard observé, la sécularisation et la laïcité au sens moderne « présuppos[ai]ent les nouveaux concepts de 'religion', d' 'éthique' et de 'politique', et les nouveaux impératifs qui leur [étaient] associés<sup>38</sup> ». M. Asad, écrivant au milieu du siècle et sans avoir besoin de l'affirmer explicitement, a exprimé cette idée d'une séparation du monde social en sphères distinctes, y compris celle de la religion. Les idées de Mawdudi, qui se développaient simultanément, portaient l'empreinte de cette distinction, tout en

---

<sup>37</sup> M. ASAD, *The Principles of State...*, op. cit., p. 9.

<sup>38</sup> Talal ASAD, *Formations of The Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, Stanford University Press, 2003, p. 2.

réagissant contre elle. De ce point de vue, la pensée de Mawdudi était bien le produit de la sécularisation du XX<sup>e</sup> siècle, contrairement à celle de ‘Abd al-Raziq, dont l’univers mental ne reposait pas sur une division en catégories aussi nettes. Asad abordait directement les relations entre les différentes sphères sociales dans la perspective de la reconstruction d’une vie islamique en démocratie. Mawdudi, comme Qaradawi et d’autres islamistes, les imbriquait les unes dans les autres pour postuler l’existence d’un « ordre islamique » total, dont les prérogatives allaient bien au-delà de tout ce qui était connu dans les sociétés musulmanes avant le XX<sup>e</sup> siècle ou même de tout « État islamique » médiéval.

Les redéfinitions de l’islam, dans la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle, allaient être profondément influencées par cette diversification des sphères sociales au sein desquels elles s’exprimaient. Après les années 1970, les divisions aiguës du monde musulman ont fini par l’emporter sur la recherche de l’unité. Dans le même temps, le statut de la religion par rapport aux autres domaines était réévalué à mesure que l’organisation sociale elle-même devenait plus complexe et que la carte politique des sociétés musulmanes se trouvait redessinée à plusieurs reprises. Au milieu du XX<sup>e</sup> siècle, les effets de la division du travail, des progrès techniques, de la communication à distance, du commerce et de la mobilité, ainsi que de la formation de l’État, avaient produit une variété de sites et de styles nouveaux dans lesquels pouvait être manifesté l’islam, au-delà de l’ancienne diversité des écoles de droit ou des variétés de pratiques rituelles – au-delà, en fait, d’un seul « champ religieux » nettement délimité. Ce processus s’était déroulé de façon inégale, avec une intensité bien plus forte au Caire, à Karachi et à Beyrouth que dans les zones rurales d’Afghanistan et du Sénégal, ou dans le Sahara, mais dans une certaine mesure, et toujours de façon conflictuelle, aucune région n’y avait échappé. En effet, alors que les aspirations à la réforme et à l’unification avaient eu tendance à réduire les différences tout en accentuant les luttes entre ces formes

plus anciennes de l'islam, les évolutions du monde au milieu du xx<sup>e</sup> siècle firent apparaître de nouvelles formes islamiques – des variations d'un nouveau type dans l'islam.

Parmi ce nouveau type de variations il faut classer, en effet, l'individualisation de l'islam, où la foi existe au sein de la conscience individuelle, en tant qu'attitude éthique et comme pratique rituelle privatisée, personnalisée et familiale. C'est le cas sans doute pour des millions de musulmans aujourd'hui. À leurs yeux, et s'ils revendiquent l'exercice libre d'une éthique islamique dans tout ce qu'ils font (y compris dans l'espace public), les autres sphères de la vie, économique, culturelle et politique peuvent et doivent néanmoins rester séparées des revendications de ceux qui proclament que des normes « islamiques » (islamistes) devaient régir tous ces domaines. Cette division fondamentale est en effet devenue la ligne de démarcation au sein des communautés musulmanes entre les prosélytes militants du « renouveau islamique », d'une part, et leurs coreligionnaires. Cette fracture commençait à prendre de l'importance peut-être dans les années 1950. Ainsi, en 1953, le président égyptien Gamal 'Abdel Nasser pouvait plaisanter en public, en déclenchant l'hilarité générale, aux dépens du Guide des Frères musulmans qui lui demandait de contraindre toutes les Égyptiennes à porter le voile, alors que lui-même ne pouvait l'imposer à sa propre fille étudiante <sup>39</sup>. Ce fossé se creusa au cours des années 1980 et s'agrandit jusqu'à nos jours, à mesure que l'équilibre des forces se modifiait considérablement et que l'observance de normes comportementales conservatrices se généralisait.

---

<sup>39</sup> L'extrait du discours dans lequel Nasser fait cette plaisanterie, alors qu'il relate les efforts qu'il a entrepris en 1953 pour parvenir, de manière « correcte et raisonnable », à un accord avec les Frères musulmans, est aujourd'hui largement partagé et discuté en ligne (<https://www.youtube.com/watch?v=TX4RK8bj2W0>). Bien entendu, Nasser entendait discréditer le mouvement que la police égyptienne était en train de réprimer brutalement. Mais la réaction de l'auditoire, ainsi que la façon de raconter l'anecdote en disent long. Voir également une intéressante discussion du blogueur égyptien Issandr El Amrani, <https://arabist.net/blog/2012/10/30/nasser-the-muslim-brothers-and-the-veil.html>, 30 oct. 2012.

Dans le même temps, les « rénovateurs » eux-mêmes n'ont pas été capables de limiter le sens de l'islam à leurs propres codes d'orthopraxie ; codes sur lesquels ils ne sont même pas toujours parvenus à s'accorder. Au lieu de cela, le sens de l'islam – c'est-à-dire ce que les individus se définissant comme musulmans considèrent comme étant islamique – a également proliféré, se diffusant par le biais d'un répertoire beaucoup plus large de symboles et de comportements <sup>40</sup>. L'islam est un système culturel de sens et d'appartenance collective, une identité culturelle impliquant des choix éthiques, par exemple en matière de consommation, et une forme d'individualisme au travers de la présentation de soi. Il est devenu un marqueur d'adhésion à un groupe, à ses revendications pour les droits des minorités et à sa place parmi d'autres dans un environnement multiculturel, où il cherche sa propre place au même titre que d'autres groupes, tout aussi légitimes. Parallèlement à son individualisation en tant que foi privée, l'islam a également été mobilisé par les acteurs sociaux sur la place publique. Pour les uns, cela signifie chercher à améliorer la société à partir de la base, par la prédication, l'éducation et le travail social, dans le but de « remoraliser » pacifiquement un monde devenu corrompu et injuste. C'est un travail souvent politiquement quiétiste ou « accommodationniste », en particulier pour les courants les plus rigoureusement conservateurs dans leur approche de l'orthopraxie et de l'observance, tels que le mouvement salafiste égyptien contemporain. Pour d'autres, cela signifie draper dans le manteau de l'islam leur lutte pour le pouvoir étatique : l'islam sert alors d'idéologie politique, cadre de programmes législatifs et de « remoralisation » de la société, du sommet vers la base. D'autres encore, au sein de mouvements millénaristes et apocalyptiques, font de la religion une cause fantasmée et utopique, s'imaginant faire advenir **la fin des temps et le règne de la justice divine rétributive**, quitte à entrer en guerre contre tous les « ennemis de Dieu » et à

---

<sup>40</sup> Pour d'intéressantes analyses de ce processus observé dans les années 1980, voir William R. ROFF (dir.), *Islam and The Political Economy of Meaning: Comparative Studies of Muslim Discourse*, Londres, Croom Helm, 1987.

chercher le salut dans le martyre. Les mêmes mouvements, notamment les Frères musulmans, ont pu, à différents moments de leur histoire et en différents lieux, opter pour chacune de ces possibilités, en fonction des circonstances extérieures et de leur propre politique interne.

Ces différents rôles, ou aspects, du sens religieux ne sont pas nouveaux en soi. Au cours des siècles précédents, l'islam avait toujours été simultanément une croyance privée et une pratique publique, un système culturel, un droit politique et une eschatologie – jamais, en fait, un système total régissant tous les aspects de la vie, mais un « discours total <sup>41</sup> » sur ce qu'était la « bonne » vie, en dehors de laquelle il n'était rien de légal, pour le croyant. De façon inédite, pourtant, au XX<sup>e</sup> siècle ces aspects de la tradition ont été séparés, objectivés en tant que formes alternatives et concurrentes, en champs sociaux ou en espaces de subjectivité différenciés et relativement autonomes (quoiqu'en interaction) – culture, société, politique, économie, action collective, formation communautaire et accomplissement personnel <sup>42</sup>. Ces formes ont été, réellement ou métaphoriquement, marchandisées dans un marché des biens religieux où les membres de la communauté musulmane et ceux qui se revendiquaient comme ses porte-parole entrent en concurrence. Tout en s'inscrivant dans des généalogies réimaginées qui visent à les ancrer dans la tradition – par exemple, dans des confréries soufies extatiques ou dans la théologie ascétique hanbalite –, ces formes contemporaines de l'islam ont été imaginées et pratiquées de façon novatrice, qu'il s'agisse de la foi intériorisée

---

<sup>41</sup> Brinkley MESSICK, *The Calligraphic State: Textual Domination And History in A Muslim Society*, Berkeley, University of California Press, 1993.

<sup>42</sup> Je prends ici certaines libertés en employant les termes de Pierre Bourdieu de manière très souple ; alors que son système de « champs » décrit un système statique de hiérarchie sociale et de pouvoir symbolique se reproduisant lui-même, j'utilise les mêmes images pour désigner un système émergent, plus dynamique, dans lequel la métaphore du champ doit être vue comme décrivant un « moment » plutôt qu'un équilibre. La définition que donne Bourdieu du champ religieux est plus proche de ce que j'ai défini comme le « discours total » de l'islam « pré-prolifération », d'avant le XX<sup>e</sup> siècle que du système plus diversifié dont j'ai suggéré l'émergence au siècle dernier : Pierre BOURDIEU, « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie*, 12-3, 1971, p. 295-334.

des croyants ou bien des différentes formes d'expression collective de cette dernière, tournées vers l'extérieur, à la fois comme outil et sens d'une action sociale <sup>43</sup>.

Il est important de noter que ces différents niveaux de signification du religieux, de l'individuel à l'universel, ne sont pas simplement des alternatives mutuellement exclusives. Lorsque la propagande en ligne de Daesh, le plus extrême des mouvements islamistes, a cherché à recruter des adeptes de son soi-disant califat parmi les jeunes musulmans occidentaux, elle a fait appel à leur sens du devoir éthique individuel en tant que musulmans. Son « appel » s'adressait à la conscience de ceux qui étaient « restés les bras croisés » tandis que d'autres musulmans avaient souffert pour rejoindre l'organisation et assumer leur devoir d'édifier un État souverain « véritablement musulman ». Dans le même temps, leur projet d'un « État islamique » cherchait à éradiquer la diversité des interprétations et des consciences (même, et surtout, dans les moindres détails de la pratique rituelle et des comportements individuels) et à abolir toute frontière entre « le religieux » et les autres sphères de la vie sociale. Mais cette tentative de création d'un « ordre islamique » total n'a été possible que parce que le monde que Daesh souhaitait révolutionner, que ce soit dans les villes syriennes et irakiennes qu'il occupait ou parmi les combattants étrangers qui l'avaient rejoint, était en fait constitué par ces frontières – par la spécialisation des fonctions, les domaines d'action différenciés, l'autonomie individuelle, caractéristiques de la société et de la subjectivité modernes. Cette tentative était vouée à l'échec, avant que les drones américains et les bombardiers russes ne commencent à pulvériser l'État islamique, parce qu'à la place de ce monde réel, Daesh s'efforçait de ressusciter une société islamique totale qui n'avait jamais existé historiquement. Le fantasme qu'il cherchait à faire advenir n'avait jamais existé que dans un islam imaginaire qui était le produit, non pas de l'histoire prémoderne de l'islam, mais de sa réinvention comme projet utopique, laquelle est un aspect

---

<sup>43</sup> Pour des analyses de certaines de ces variations, politiques et non politiques, voir Olivier ROY, *L'islam mondialisé*, Paris, Éd. du Seuil, 2004.

parmi d'autres de l'histoire contemporaine de l'islam. L'esthétique d'un médiévisme théâtral cultivée par Daesh (l'abaya noire de Baghdadi, l'annonce de l'introduction d'une monnaie en or), tout autant que son spectacle délibérément atroce de violence « médiévale » (esclavagisme, décapitations filmées) n'ont fait que souligner cette réalité.

L'explication de ces développements ne se trouve donc pas dans une histoire autonome, et susceptible d'être isolée, d'une civilisation islamique confrontée à une crise interne face à la transition du reste du monde vers la modernité. Ce discours n'est en soi que la réitération d'une historiographie européenne vaniteuse du XIX<sup>e</sup> et du début du XX<sup>e</sup> siècle. Il conviendrait plutôt de s'arrêter sur les façons dont l'islam contemporain a été façonné par les grandes tendances de l'histoire mondiale (y compris, par exemple, en ce qui concerne Daesh, les histoires mondiales du fascisme). Depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, la pensée islamique moderne a été dominée par des inquiétudes au sujet du renouveau et de l'unité, autant sur le plan religieux que sur le plan sociopolitique. Ces angoisses sont allées de pair avec, d'une part, la fragmentation, la concurrence et la confessionnalisation exacerbée des mouvements sociaux qui constituent ce que l'on appelle l'« islam politique » (l'islam en tant qu'idéologie, organisation et action dans le champ politique) et, d'autre part, la prolifération des modes de consommation individuels qui constituent aujourd'hui ce que nous pourrions appeler l'« islam de marché », à savoir l'islam en tant que *praxis* qui, comme presque toute chose dans le monde contemporain à l'ère du capitalisme mondialisé, est un produit marchand, un mode de vie et une identité, dans le domaine économique <sup>44</sup>. C'est dans ces nouvelles formes,

---

<sup>44</sup> Pour une analyse légèrement différente du concept d'« islam de marché », centrée sur l'affinité entre les styles de conservatisme promus par l'Arabie saoudite et le consumérisme néolibéral, voir Patrick HAENNI, *L'islam de marché. L'autre révolution conservatrice*, Paris, Éd. du Seuil, 2005. Pour des études de cas détaillées au sujet de ce que j'appelle l'« Islam de marché » dans différents contextes, voir Maris GILLETTE, *Between Mecca and Beijing: Modernization and Consumption among Urban Chinese Muslims*, Stanford, Stanford University Press, 2000 ; Charles TRIPP, *Islam and the Moral Economy: The Challenge of Capitalism*, Cambridge, Cambridge University Press,

façonnées et directement situées dans ce que José Casanova a appelé les « sphères séculières primaires » du marché et de l'État, que l'islam a pris corps au cours du siècle dernier.

Bien que chargée de postulats du XX<sup>e</sup> siècle qui en ont souvent fait une catégorie plus idéologique qu'analytique, et malgré l'usage souvent abusif du concept, la « sphère séculière » reste un outil d'analyse incontournable pour donner un sens à cette histoire. Mais pour mieux en rendre compte, il faut repenser les concepts de sécularisation et de laïcité en s'inspirant de travaux récents dans plusieurs disciplines, en anthropologie, en histoire globale, en sociologie des religions et en histoire de la pensée politique, qui, depuis le début des années 1990, ont pris comme point de départ la critique de la thèse « classique » de la sécularisation, en tant que branche de la théorie de la modernisation. Ces travaux ont avancé des arguments beaucoup plus subtils sur la manière dont nous pourrions, non pas simplement abandonner la laïcité ou « le séculier » comme catégories analytiques désignant certains processus sociaux ou un certain domaine de la vie sociale, mais les affiner et les redéployer. Repenser ainsi la sociologie historique de l'islam pourrait s'avérer très fructueux.

### **Le fait religieux au sein des « sphères séculières »**

L'histoire mondiale de l'islam depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle a été façonnée par un paradoxe apparent entre ses deux caractéristiques les plus significatives. La première consistait en des appels et des programmes persistants en faveur du renouveau, de la réforme et de l'unité des musulmans à travers le monde, tendant vers une unification ou un dépassement des anciennes formes de variation dans la tradition. Pendant des siècles, celles-ci ont été incarnées par les principaux groupes confessionnels sunnites et chiites, les confessions musulmanes de moindre envergure des ibadites, des ismaéliens et des zaydites,

---

2006 ; Daromir RUDNYCKYJ, *Spiritual Economies: Islam, Globalization, and The Afterlife of Development*, Ithaca, Cornell University Press, 2010 ; Olivier ROY et Amel BOUBEKEUR (dir.), *Whatever Happened to the Islamists ? Salafis, Heavy Metal Muslims, and the Lure of Consumerist Islam*, Londres, Hurst, 2012 ; Emma TARLO, *Visibly Muslim: Fashion, Politics, Faith*, Oxford, Berg, 2010.

les différentes écoles de droit (*madhahib*) avec leurs traditions jurisprudentielles distinctes (*fiqh*), les *turuq* soufies (« voies vers Dieu », confréries) et les formes vernaculaires et quotidiennes de la foi et de la pratique islamiques qui étaient ancrées dans la vie locale et les rituels des sociétés musulmanes en Europe du Sud-Est, en Asie et en Afrique. Cette diversité interne de la foi, vieille de plusieurs siècles, a été de plus en plus identifiée, à partir des années 1880, à une prétendue histoire de stagnation, de dégénérescence et de déclin (histoire imaginée ainsi aussi bien par les penseurs musulmans que par les orientalistes européens, parfois de concert <sup>45</sup>), jusqu'à être accusée d'avoir conduit les musulmans à être victimes de l'impérialisme européen. Réduire cette diversité pour aboutir à un islam unique, renforcé, rétabli et « véritable » était alors à l'ordre du jour. Cette tendance a atteint son apogée au milieu du XX<sup>e</sup> siècle, entre 1940 et 1979, mais elle continue aujourd'hui à animer les conceptions de l'histoire et de l'avenir de l'islam.

La seconde tendance, opposée mais concomitante, a été une fragmentation croissante des structures d'autorité au sein de la tradition, une prolifération des significations qui lui sont attribuées et des formes de pratique adoptées pour l'exprimer, et une acuité renouvelée des conflits confessionnels en son sein. Ces tendances contraires se sont développées au cours de la même période, mais sont apparues en pleine lumière après 1979 et se sont rapidement accélérées depuis le 11 septembre 2001, l'invasion anglo-américaine de l'Irak en 2003, la fragmentation liée à la guerre civile syrienne depuis 2011 et la poussée de violence extrémiste et sectaire dans le monde, des États-Unis à l'Indonésie en passant par l'Europe, l'Afrique saharienne et l'Asie du Sud. Non seulement cette seconde tendance a été porteuse d'instabilité politique et de violence confessionnelle au sein des communautés religieuses en tant que telles, mais la fragmentation et la prolifération de ces nouvelles formes d'islam ont également, et surtout, accompagné les crises de l'État-nation postcolonial, le néolibéralisme,

---

<sup>45</sup> Michael F. LAFFAN, *The Makings of Indonesian Islam: Orientalism and the Narration of a Sufi Past*, Princeton, Princeton University Press, 2011.

le consumérisme, les communications numériques et l'individualisme de l'après-guerre froide, ainsi que sa géopolitique hautement instable.

Sous-tendant et soutenant ce paradoxe sur la même période, le principal développement de l'histoire contemporaine de l'islam a été l'émergence d'une nouvelle gamme de variations qui l'expriment. Malgré les attentes de la sociologie classique, la sécularisation n'a pas signifié le reflux de la religion dans la sphère privée et la diminution de son importance politique et sociale. Encore une fois, il convient de souligner que ce constat vaut pour la majeure partie du monde non musulman, bien que le phénomène ait été régulièrement déplorée comme un « échec » spécifique à l'islam par les théoriciens contemporains de la modernisation. De fait, c'est tout le contraire qui s'est produit. C'est précisément la mondialisation du fait séculier qui a suscité une prolifération et une diversité des significations possibles de l'islam au travers d'expressions distinctives et qualitativement nouvelles. Cette nouvelle variété de formes que l'islam peut prendre pour les individus et les communautés s'exprime de nombreuses manières et à toutes sortes d'échelles : dans la vision individuelle du monde, la perception de soi et la pratique rituelle somatique, dans la solidarité et l'appartenance communautaires, dans les communications numériques mondiales, dans la lutte antiraciste pour les droits humains ou dans des visions apocalyptiques du martyr. Ces nouvelles manières d'être musulman réarticulent et recourent à la fois l'éventail des variations établies de longue date dans la tradition : sunnites et chiïtes, soufis et salafistes, « arabes », « Sud-Asiatiques », « Africains » voire « Occidentaux ». Ces formes se retrouvent dans tous les domaines de la vie sociale moderne, variés, distincts mais en interaction les uns avec les autres, de la tenue savamment étudiée de la *fashionista* de la classe moyenne à Dakar, Londres ou Dubaï jusqu'au millénarisme utopique et à l'autoréalisation apocalyptique du kamikaze de Daesh à Paris, Bruxelles ou Bagdad.

Les questions faussement simples de *The Atlantic*, « Est-ce que Daesh est islamique ? Jusqu'à quel point ? », sont donc complètement hors sujet. Ce qu'est l'islam est en soi devenue un enjeu symbolique dans un contexte de surenchère de revendications s'exprimant au sein de sphères sociales d'une diversité sans précédent, sa définition n'étant pas limitée par l'éventail relativement stable de confessions et d'écoles qui avaient émergé à la fin du Moyen Âge et qui ont persisté jusqu'aux années 1900, ni résumée dans le consensus auquel les réformistes du XX<sup>e</sup> siècle espéraient parvenir par la réconciliation et l'unification des différents courants de la tradition. Au contraire, depuis le milieu du XX<sup>e</sup> siècle, l'islam s'est codifié et s'est exprimé dans une grande variété de pratiques et de positions divergentes, souvent opposées, dans tous les domaines de la vie que la modernité a fait naître dans les sphères « séculières » de la politique de masse et du marché. L'intensification récente de la concurrence entre ces positions et l'intolérance à la diversité qui caractérise certains d'entre elles est elle-même un produit de ces processus.

Faisant la distinction entre les études sur le fait séculier qui le conçoivent dans le cadre d'une « généalogie conceptuelle », en philosophie ou en sciences politiques, et celles qui le considèrent plutôt comme le producteur d'un « dilemme politique » en anthropologie ou en histoire, John Bowen a soutenu que nous devons nous méfier des théories qui privilégient l'émergence du « séculier » (*the secular*) comme un processus unique et universalisant. Tout comme il faut faire attention à la séduction de sa puissance intuitive comme figure rhétorique – c'est-à-dire aux effets produits dans les écrits savants par les idées de laïcité et de sécularisation en tant qu'expressions d'une idéologie (*secularism*). Nous devrions plutôt, écrit-il, prêter attention aux « régimes spécifiques de sécularisation » (*regimes of secularism*) ou à ce qu'Ira Katznelson et Gareth Stedman-Jones ont appelé les « formes multiples du séculier » (*forms of secularity*) qui émergent dans certaines pratiques de gouvernance – différents « projets d'incorporation » des dimensions religieuses de la vie par la concurrence

pour, ou l'exercice de, l'autorité sociale et du pouvoir politique dans les contextes différents que nous étudions <sup>46</sup>. C'est cette approche, qui met l'accent sur des pratiques particulières dans des lieux précis à des moments donnés, plutôt que sur un principe abstrait supposément exemplifié progressivement à l'échelle mondiale au fil du temps, qui, selon Bowen, « est la plus productive pour ceux qui étudient l'histoire et la société <sup>47</sup> ».

Cette approche renonce aux analyses, dépassées mais encore tenaces, qui ont traité l'histoire islamique contemporaine comme un cas exceptionnel et apparemment « déviant » au regard d'un modèle supposé général. Or ce modèle était fondé sur une vision de l'histoire occidentale dont la plausibilité est désormais largement discréditée. Elle invite plutôt à réfléchir à l'« interaction entre la religion et l'imagination politique dans les conditions modernes », dans un cadre comparatif où l'islam, mais aussi l'hindouisme, le shintoïsme, le catholicisme et le christianisme évangélique, entre autres, pourraient tous être considérés à nouveau frais <sup>48</sup>. En ces termes, on peut considérer que certaines « formes particulières du fait séculier » ont eu un impact très important sur les mondes de l'islam, là où Gellner et d'autres n'ont pu discerner aucune « sécularisation », et qu'elles y ont même façonné les significations que l'islam en est venu à porter. Les forces sociales, politiques et économiques qui devaient constituer, pour la sociologie classique, la base matérielle du « désenchantement » et de la sécularisation de la société ont aussi profondément façonné les sociétés à majorité musulmane, quoique de façon très inégale, depuis la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. Elles ont entraîné une différenciation et une spécialisation des sphères sociales, et le renforcement de leur autonomie les unes par rapport aux autres : la division du travail, sa marchandisation et celle de ses produits, l'adoption de nouvelles technologies, la

---

<sup>46</sup> John R. BOWEN, « Secularism: Conceptual Genealogy or Political Dilemma ? », *Comparative Studies in Society and History*, 52-3, 2010, p. 680-694 ; I. KATZNELSON et G. STEDMAN JONES, *Religion and the Political Imagination*, *op. cit.*, p. 2.

<sup>47</sup> J. R. BOWEN, « Secularism... », *art. cit.*, p. 682.

<sup>48</sup> I. KATZNELSON et G. STEDMAN JONES, *Religion and the Political Imagination*, *op. cit.*, p. 5.

marchandisation des relations sociales, la construction de l'État bureaucratique moderne et la géopolitique concurrentielle des relations internationales.

Bien qu'ils n'aient jamais été universels – au sens d'un « aplanissement » des différences sociales et culturelles de façon homogène et partout sur la planète –, ces processus ont de fait eu une portée mondiale et globalisante. Dans une large mesure, leur émergence rapide et inégale, et leurs effets profonds et inégaux, sont ce qui permet de concevoir une histoire « globale » moderne. Il est donc d'autant plus important de distinguer ces processus de ce avec quoi ils ont souvent été idéologiquement confondus dans l'histoire européenne, à savoir l'autonomisation ou l'émancipation de la politique, de l'économie, de la culture et de l'espace public par rapport au « religieux », reliquat relégué dans la conscience personnelle « privatisée », et peut-être destiné même à disparaître de celle-ci. Pour le dire encore autrement, il faut bien distinguer entre, d'une part, les différents régimes « séculiers » (en anglais, *secularity*) produits par la spécialisation fonctionnelle et, d'autre part, la laïcité (*secularism*) en tant que projet idéologique universalisant, allant de pair avec une attente de sécularisation (*secularisation*), conçue comme un aspect d'une modernisation inéluctable. Dans le cas de l'islam, ce processus séculier a entraîné une différenciation et une prolifération de la religion, et non son confinement et sa réduction. Dans ce contexte, les formes contemporaines de l'islam ne doivent pas être considérées comme des formes de résistances médiévales face au monde moderne, même lorsque les acteurs les présentent comme telles dans leur rhétorique ou leur esthétique. Elles ne sont au contraire qu'une autre manifestation de la surabondance de nouveautés, des produits parmi tant d'autres du capitalisme et de l'État moderne, faits pour donner du sens à la vie des humains des temps modernes.

L'histoire mondiale contemporaine de l'islam doit donc chercher ses objets d'analyse bien au-delà du domaine délimité du « religieux », dans un marché beaucoup plus vaste associant culture, société et politique, non pas parce que l'islam est « résistant à la

sécularisation », mais parce qu'il a été profondément transformé par son objectivation et sa marchandisation dans les différentes sphères de la vie sociale que le marché et l'État, les « sphères séculières primaires » du monde contemporain, ont créées. Les perceptions dominantes d'une lutte mondiale ininterrompue entre les libertés laïques et un antimodernisme qualifié de « très islamique » sont évidemment compréhensibles à la suite des assassinats de *Charlie Hebdo* et d'autres attentats, à Copenhague, Paris, Bruxelles, Istanbul, New York, Nice, Bagdad, Bali, Mumbai, Manchester et Londres, des atrocités d'al-Qa'ida au Maghreb et au Yémen, et des terribles mises en scène de l'« État islamique » en Syrie ou en Irak. Mais de telles perceptions ne sont d'aucune aide pour comprendre ces phénomènes. Penser l'histoire de l'islam et la sphère séculière de manière plus appropriée, c'est simplement attirer l'attention sur les conditions pratiques et matérielles de la vie moderne – le « temporel » – qui déterminent les conditions et les espaces dans lesquels l'islam contemporain existe. Le « religieux », conçu comme un domaine distinct de la vie personnelle ou sociale, n'est ni autonome du pouvoir temporel, ni totalement séparable de celui-ci. Il n'est ni déterminant en tant que système global de sens, ni subordonné au pouvoir temporel en tant que fonction dépendante de la raison instrumentale. Au contraire, le religieux recouvre, plus ou moins selon les circonstances, les sphères nouvellement différenciées de la vie sociale moderne, en même temps qu'il est remodelé par et en elles dans une prolifération de nouvelles formes. En fin de compte, il ne s'agit là que de réaffirmer la célèbre observation de Karl Marx selon laquelle ce sont les conditions matérielles de la vie qui déterminent la conscience, et non l'inverse.

Parmi les effets les plus remarquables de ce phénomène, on peut citer la prédominance à la fin du XX<sup>e</sup> siècle de l'idéologie politique islamiste de l'islam en tant que « solution » sociopolitique totale, en tant que *din wa-dawla* (religion et État, inextricablement), une vieille formulation qui porte une idée foncièrement nouvelle, axée depuis les années 1920 sur une

conception idéalisée du califat qui n'était elle-même devenue envisageable dans ces termes que depuis l'adoption, par l'Empire ottoman tardif sous Abdülhamid II, d'une politique étrangère panislamique. Comme l'a souligné Sami Zubaida, la vision islamiste nouvelle d'une unité religio-sociale est apparue en réaction à la spécialisation institutionnelle dans la vie socioéconomique et politique, combinée à la propagation de l'impérialisme européen et à la formation de l'État-nation depuis le XIX<sup>e</sup> siècle <sup>49</sup>. Elle était aussi le produit de cette différenciation même des domaines sociaux, qui faisait partie d'un ensemble de processus historiques globaux dont l'impérialisme et la nation n'étaient qu'une autre facette. Les visions d'un islam englobant ne constituent pas la redécouverte héroïque d'un monde enchanté et authentique antérieur à la corruption de la sécularisation occidentale, pas plus qu'elles n'indiquent sa persistance anachronique. Elles ont été à la fois une réaction inquiète aux processus historiques à l'échelle mondiale, et leur produit. Il s'agit de processus dont les résultats matériels se sont révélés très différents de ceux que les discours abstraits sur la sécularisation avaient anticipés. Les adeptes de ces discours ne comprendront pas l'histoire contemporaine de l'islam, et celle du monde que les non-musulmans partagent avec lui, tant qu'ils s'y accrocheront de façon anachronique.

*James McDougall  
Trinity College, Oxford*

Traduction d'Antoine Heudre et d'Augustin Jomier

---

<sup>49</sup> Sami ZUBAIDA, « Islam and Secularization », *Asian Journal of Social Science*, 33-3, 2005, p. 438-448.