

Être « islamiste » ou « salafiste » en 2018

Théo Blanc



Ancien boursier à l'IRMC, doctorant en science Politique à l'institut universitaire Européen

Les notions d'« islamisme » et de « salafisme » connaissent un succès médiatique, académique et politique significatif depuis les révolutions arabes de 2011. Elles sont généralement employées comme qualificatifs savants de la radicalité religieuse et/ou violente d'individus et de groupes prompts à proclamer l'islam comme seul modèle de gouvernance légitime.

Ces concepts sont toutefois le plus souvent maniés sans précaution méthodologique et épistémologique, laissant l'entière liberté à l'observateur de les appliquer aux acteurs de son choix. Il est pourtant problématique d'inclure indifféremment dans la catégorie « islamisme » des leaders politiques tels que Rached Ghannouchi ou Hassan Nasrallah et des chefs jihadistes tels qu'Abu Bakr al-Baghdadi (Daech). De même, il semble difficile de mettre sur un même plan salafistes madkhalistes (pro-régime saoudien) et salafistes jihadistes (anti-régime saoudien). L'inclusion d'acteurs hétéroclites dans les catégories d'« islamisme » et de « salafisme » se fait dans ce sens aux dépens de leur valeur heuristique. Dans un contexte post-révolutionnaire de pluralisation des manières d'être et de faire de la politique en islam, l'utilisation de ces catégories

ne permet plus d'identifier des comportements politiques précis.

L'utilisation actuelle des notions d'« islamisme » et de « salafisme » pose ainsi trois problèmes principaux : l'uniformisation de l'appareil conceptuel au détriment de la diversité temporelle et spatiale du champ de l'islamisme et du salafisme, la reformulation voire l'abandon de ces labels par des acteurs soucieux de se dissocier d'un « islam radical », et l'actualisation controversée de ces concepts par les chercheurs après le bouleversement révolutionnaire de 2011.

L'uniformisation de l'appareil conceptuel au détriment de la diversité temporelle et spatiale du champ de l'islamisme et du salafisme

L'entrée des termes « islamisme » et « salafisme » dans le lexique commun de l'ère post-11 septembre, a marqué leur dénaturation conceptuelle. La survisibilité du jihadisme et du terrorisme international, et la focalisation médiatique sur ces sujets, ont fait de ces vocables des synonymes de violence sectaire. L'islamisme et le salafisme sont pourtant initialement, et avant tout, des concepts scientifiques forgés par des chercheurs dans le but de décrire des réalités sociales historiquement situées. Face au risque d'en faire des catégories atemporelles et fourre-tout, il faut les restaurer dans l'historicité et la rigueur conceptuelle qui leur sont propres.

Le concept d'« islamisme » a d'abord été forgé dans les années 1970-1980 par des chercheurs spécialistes du Moyen-Orient et de l'Afrique du Nord

dans le but de décrire une nouvelle forme de contestation politique fondée sur un islam militant et axée sur la réislamisation des sociétés musulmanes (Blanc, 2017). Il est popularisé dans les cercles médiatiques, académiques et politiques après la Révolution islamique iranienne de 1979 (Roy, 2017). Depuis lors, l'islamisme recouvre des réalités plurielles.

Dans les années 1970, l'islamisme se manifeste par un double phénomène de lutte contre le marxisme pour le contrôle des espaces de révolte (campus, périphéries urbaines) et de constitution de réseaux de solidarité parallèles dans les aires urbaines réceptacles de l'exode rural. La base islamiste se construit à cette époque sur une « dualité sociale », celle d'une bourgeoisie pieuse et d'une jeunesse urbaine pauvre. (Kepel, 1991). Dans les années 1980, l'islamisme tente de transformer son capital social en capital politique et entre dans une stratégie de conquête du pouvoir politique. La révolution iranienne de 1979 – rétrospectivement seul « succès » islamiste – suscite l'enthousiasme des islamistes sunnites quant aux perspectives offertes par l'engagement politique. La rhétorique anti-cléricale de l'islamisme (Roy, 2011, 53) qui va de pair avec son projet révolutionnaire, ainsi que la répression étatique (le FIS et *Ennahdha* faisant cas d'école) précipitent toutefois l'échec politique islamiste. La base militante s'oriente alors soit vers une stratégie renouvelée d'islamisation de la société par le bas – ce qu'Olivier Roy a qualifié de « néofondamentalisme » – soit vers le départ au jihad (Kepel, 2000). Dans les années 1990, cette dislocation de la base sociale de l'islamisme entraîne le déclin de ses capacités de mobilisation politique et favorise le développement

Axes de recherche

du jihadisme international. Le retour des vétérans du jihad accélère cette tendance et contribue au développement de groupes terroristes locaux.



© webmanagercenter.com

Les années 2000 marquent le retour des partis islamistes, qui affichent de bons scores électoraux. C'est notamment le cas du PJD marocain, qui obtient 47 sièges en 2007, du MSP algérien qui gagne 38 sièges en 2002 et 52 en 2007, ou encore du Hamas qui remporte les élections législatives de 2006 en Palestine. La décade 2010 est ensuite le lieu de l'intégration des groupes islamistes historiques dans le nouveau jeu politique post-révolutionnaire (Maroc, Tunisie, Égypte, Yémen). Ces groupes, prompts au compromis, opèrent un changement de paradigme et abandonnent le mantra de l'« application de la *shari'a* » au profit de la recherche de la stabilité. En parallèle, un phénomène de multiplication et de pluralisation de l'islamisme s'enclenche. En Égypte, par exemple, 15 nouveaux partis islamistes sont créés après le renversement de Hosni Mubarak. On observe également l'émergence d'acteurs informels, de processus d'hybridations idéologiques et de conflits inter-islamistes (al-Anani, 2012). C'est le cas par exemple du groupe salafiste-jihadiste *Ansar al-Shari'a* qui abandonne la violence dans le contexte démocratique tunisien et

tend, entre 2011 et 2013, à se transformer en une *gama'a* islamiste plus traditionnelle, de type frériste. Cette expérience inédite est toutefois avortée à

l'issue d'une confrontation avec le parti islamiste *Ennahdha*, soucieux de consolider la transition démocratique et, de là, sa propre assise politique.

Ce bref rappel historique illustre le fait qu'il est plus approprié de parler d'islamisme(s) au pluriel, et par conséquent qu'il n'existe pas une catégorie « islamiste » atemporelle qui puisse désigner une réalité homogène et linéaire. Cette remarque est également valable pour les comparaisons dans l'espace, l'islamisme recouvrant des logiques d'action très variées dans les pays de la région (Burgat, 2018).

Le terme de "*salafiyya*", quant à lui, apparaît dans les textes arabes dans les années 1920, notamment sous l'impulsion de la librairie cairote *al-Maktaba al-salafiyya*. À cette époque, Rachid Rida (1865-1935) opère une jonction entre l'école réformatrice de Jamal al-Din al-Afghani (1838-1897) et de Muhammad 'Abduh (1849-1905) et le salafisme wahhabite saoudien. En 1926, l'un des disciples de Rida crée l'association de *'ulamâ' Ansar al-Sunna al-Muhamadiyya*, première organisation salafiste moderne, qui se donne notamment pour objectif de diffuser la littérature wahhabite produite en Arabie

Saoudite en Égypte et dans le reste de la région.

Paradoxalement, le « salafisme » comme catégorie analytique – et dans sa version française – apparaît sous la plume de l'orientaliste Louis Massignon pour désigner l'école réformatrice d'al-Afghani et 'Abduh, lesquels s'efforcent de réinterpréter l'héritage islamique dans le cadre de la modernité occidentale. Le hiatus semble total entre cette philosophie islamique rationnelle et le fondamentalisme *salafî* contemporain, fidéiste et littéraliste. Il faudra ainsi attendre les années 1990 pour qu'émerge la catégorie du salafisme telle qu'on la connaît aujourd'hui, c'est-à-dire comme religiosité scripturaliste et antirationaliste. Elle est surtout popularisée dans les années 2000 avec les travaux de Quintan Wiktorowicz, qui la conceptualise comme un « réseau éducatif » prêchant l'existence d'une seule interprétation religieuse légitime (Wiktorowicz, 2006, 212), et de Bernard Rougier (2008) et Roel Meijer (2009) qui la définissent comme une religiosité d'émulation du comportement du Prophète et de ses pieux compagnons (*al-salaf al-ṣāliḥ*). Les travaux ultérieurs viseront ensuite à traiter l'expansion du salafisme en Occident (Amghar, 2011), ainsi que l'évolution de la mouvance après les révolutions arabes (Merone, Cavatorta, 2017) et dans divers contextes nationaux (Bonney, Kuschnitzki, 2015 ; Wagemakers, 2016).

Ces travaux montrent notamment que parler d'un salafisme ne permet pas de rendre compte du processus de diversification temporelle et spatiale des comportements politiques adoptés par les salafistes, notamment après les révolutions arabes. La politisation du salafisme, en particulier, remet en cause à la fois la conceptualisation apolitique de la mouvance qui prévalait jusqu'alors, et la définition, souvent relayée par les médias, du salafisme comme substrat religieux du jihadisme et/ou fondement idéologique du terrorisme. Il est plus adéquat, en

somme, de parler de salafisme(s) au pluriel et de replacer cette catégorie dans son historique de conceptualisation.

La reformulation voire l'abandon de ces labels par des acteurs soucieux de se dissocier d'un « islam radical »

Un deuxième problème lié à l'utilisation contemporaine des notions d'« islamisme » et de « salafisme » réside dans la tendance actuelle des acteurs à reformuler, renégocier ou rejeter ces labels. Ce phénomène s'explique à la fois par une attitude critique vis-à-vis des concepts scientifiques occidentaux, souvent vus comme déconnectés de l'identité réelle des acteurs, et par les circonstances sécuritaires en lien avec le développement du jihadisme international (Daech, Al-Qa'ida).

Jusqu'ici, les acteurs employaient volontiers les termes d'islamisme, d'islam politique ou de salafisme, parfois au moyen de néologismes arabes. Rached Ghannouchi utilisait par exemple dans ses écrits les vocables d'« *al-islâmiyyûn* » (islamistes), ainsi que ceux de « *al-tîyyaral-islâmî* » (la tendance islamique), *harakat islâmiyya* (le mouvement islamique), et *al-idîûlûdîyya al-islâmiyya* (l'idéologie islamique) (Ghannouchi, 1992). Quant au label « salafiste », il est généralement employé pour revendiquer l'héritage des *al-salaf al-sâlih* (pieux prédécesseurs) et ainsi réclamer le monopole de l'islam « vrai ». Cela permet en d'autres termes de « réclamer pour soi-même la propriété de l'origine » et donc de « définir le contenu de l'islam et d'orienter en conséquence le comportement des musulmans » (Rougier, 2017, 51). Le « salafisme » confère à son titulaire l'autorité nécessaire pour fixer une orthodoxie musulmane que tous doivent suivre.

Aujourd'hui, l'utilisation des labels « islamiste » et « salafiste » n'est plus du tout évidente pour les acteurs. En 2016, à l'occasion du 10^{ème} Congrès

d'*Ennahdha*, Rached Ghannouchi déclarait ainsi à propos du label « islamiste » avoir « une certaine réserve sur cette appellation qui est occidentale » (Bobin, 2016), et lui préférerait le terme de « démocratie musulmane »¹. Une critique similaire est formulée à l'encontre du label « salafiste », dont l'absence de mention dans les textes sacrés suscite des débats importants au sein de la mouvance *salafi* quant à la licéité de son usage. Comme me le précisait un (ex-)salafiste tunisien qui se présente désormais comme un simple « musulman », « le mot salafiste n'est pas dans l'islam » (« *kalimat salafi mûşfi-l-islâm* »)².

La distanciation, voire le rejet, des acteurs vis-à-vis de ces deux labels a également des causes sécuritaires. La montée du jihadisme dans les pays arabes après les révolutions de 2011, la menace sécuritaire croissante qu'il représente pour les pays occidentaux ainsi que son omniprésence médiatique ont abouti à la disqualification des labels d'« islamisme » et de « salafisme », désormais facilement associés à la violence exercée au nom de l'islam. C'est dans ce contexte qu'il faut interpréter la prise de distance d'*Ennahdha* vis-à-vis de l'islam

aujourd'hui comme un parti démocrate musulman. Au-delà d'une refonte de l'islamisme tunisien, il s'agit ainsi avant tout – selon les propos d'une cadre nahdhaoui – d'un « emballage marketing » à l'attention des partenaires occidentaux et des forces séculières domestiques³. Il en va de même pour le salafisme, aujourd'hui perçu comme une religiosité conductrice de violence, voire considéré par certains chercheurs comme l'antichambre du jihad. Les salafistes politisés, en particulier, remplacent volontiers le terme de *salafi* par celui de *muslim* (musulman), comme c'est le cas par exemple des partis salafistes *Ittihad al-Rachad* au Yémen et *Jabhat al-Islah* en Tunisie; lesquels cherchent à se débarrasser de l'image élitiste et sectaire du salafisme pour renouer avec une base populaire. « Le salafisme en Tunisie est associé au terrorisme (*al-salafiyyafi Tûnisrabtuha bi-l-irhâb*). C'est devenu un obstacle pour atteindre le peuple tunisien (*'âiq li-wusûl li-al-â'ab al-tûnisî*) », m'expliquait ainsi l'actuel président de *Jabhat al-Islah*, qui se présente désormais comme un parti de « centre-droit » (« *yamîn-wasaf* »)⁴.

La dépréciation sémantique des labels « islamiste » et « salafiste » est



© carnegieendowment.org

politique, dont l'amalgame fréquent avec le jihadisme constitue dorénavant un obstacle à la 'normalisation' démocratique du parti, qui se présente

problématique pour le chercheur dans la mesure où elle s'accompagne d'un abandon de leur usage par les acteurs eux-mêmes. Comment faire, en effet,

Axes de recherche

pour identifier les islamistes/salafistes si eux-mêmes se refusent désormais à employer ces qualificatifs ? Peut-on toujours utiliser, pour les besoins de la recherche scientifique, un terme peu, voire plus du tout revendiqué par les acteurs étudiés ? Ces questions constituent un défi important pour l'étude de l'islam politique et du salafisme, et nécessitent de la part du chercheur une distance critique constante vis-à-vis des catégories d'analyse. En bouleversant les équilibres politiques dans la région, les révolutions arabes ont également remis en cause la valeur heuristique des outils analytiques et de la sémantique même employées par la recherche.

L'actualisation controversée de ces concepts par les chercheurs après le bouleversement révolutionnaire de 2011

Le troisième problème lié à l'utilisation actuelle des notions d'« islamisme » et de « salafisme » correspond à la difficulté éprouvée par les chercheurs pour conceptualiser les changements à l'œuvre au sein de ces deux courants après les révolutions arabes. L'islamisme post-2011, d'abord, semble avoir substitué à la rhétorique panislamiste un agenda national, préférant également la consolidation de son assise démocratique au changement radical des institutions étatiques, et troquant l'objectif de l'État islamique pour celui de l'islamisation du quotidien. En parallèle, le salafisme a subi un processus de politisation et s'est par conséquent distancé de la posture quiétiste (apolitique) qui prévalait jusqu'alors (Blanc, 2018). L'islamisme et le salafisme, en somme, ont évolué vers une intégration dans le jeu politique formel, parfois au prix d'importants compromis idéologiques.

L'observation consensuelle de ces changements ne débouche toutefois pas sur une interprétation concordante : l'islam politique est-il « en échec »

(Roy, 1992) ou est-il « post-islamiste » (Bayat, 1996) ? De même, le salafisme peut-il être politique sans se dénaturer ? Autrement dit, les transformations révolutionnaires s'inscrivent-elles en rupture ou en continuité avec les phénomènes islamiste et salafiste historiques ?

La difficulté des chercheurs à penser les changements de la réalité sociale que recouvrent les catégories de l'islam politique et du salafisme après 2011 provient d'un désaccord sur la matrice comportementale des acteurs

(2015) considère ainsi par exemple que, pour *Ennahdha*, le changement idéologique (acceptation de la démocratie, abandon de la *shari'a*, etc) est intervenu après le choix stratégique d'adaptation au contexte spécifique de la transition post-autoritaire. Le leadership répondrait ainsi avant tout à des considérations d'ordre stratégique, tandis que la base sociale préserverait l'esprit et l'énergie du militantisme idéologique.

Ces approches antagonistes, qualifiées respectivement d'essentialiste



© wluml.org

étudiés : qui de l'évolution idéologique ou de l'adaptation contextuelle a la primauté sur la détermination du comportement des acteurs « islamiques » ? Une première approche insiste sur l'importance de l'idéologie : les islamistes/salafistes cherchent avant tout à faire primer la lettre sur la réalité (*i.e.* une vérité divine fondamentale et atemporelle applicable de tout temps et en tout lieu), et jugent le réel à l'aune de l'idéal textuel. La seconde approche fait au contraire du comportement des acteurs une adaptation constante aux circonstances particulières de leur environnement. L'impératif de survie organisationnelle primerait ainsi sur la poursuite des objectifs idéologiques. Netterstrom

et de contextualiste par Olivier Roy procèdent-elles toutefois d'une distinction pertinente du point de vue de la recherche ? N'est-il pas difficile de tracer une séparation aussi claire entre idéologie et contexte, avec l'idée que l'un(e) déterminerait entièrement l'autre ? Pourquoi l'adaptation au contexte serait-elle nécessairement et toujours une remise en cause de l'idéologie ? Il est peut-être plus juste d'appréhender le comportement des acteurs non pas comme un processus chronologique (adaptation pragmatique, puis réforme idéologique, ou inversement) mais comme un processus dialectique selon lequel l'idéologie constitue autant une grille de lecture du contexte qu'une mise en adéquation avec

lui. L'idéologie est en effet le prisme à travers lequel les acteurs analysent le contexte, la réalité et les événements tels que les révolutions. Au-delà d'une séparation, voire d'une opposition entre idéologie et contexte, il faut voir comment les acteurs adaptent en permanence les prescriptions textuelles et idéelles aux circonstances particulières de la réalité au gré de leur(s) évolution(s).

Il ne faut pas, en somme, désidéologiser ni décontextualiser le comportement des islamistes/salafistes. Cela empêcherait le chercheur de voir la manière dont les acteurs (re)négocient leur identité, s'approprient des labels et les délaissent, et donc le priverait, *in fine*, de distance critique dans l'effort de conceptualisation.

Être « islamiste » ou « salafiste » en 2018, ce n'est donc pas se conformer à un label, lequel est susceptible de changer. Ce n'est pas non plus échapper à la catégorisation scientifique, à condition que l'on interroge l'historicité des concepts ainsi que les raisons de la re-labellisation des acteurs. Être « islamiste » ou « salafiste », enfin, c'est trouver un équilibre satisfaisant entre impératifs idéologiques et contraintes pragmatiques.

1. Ironiquement, le terme de « démocratie musulmane » forgée sur le modèle européen / allemand de la démocratie chrétienne, n'est pas moins occidental.

2. Entretien avec R., Tunis, le 26/04/2018.

3. Entretien avec Sayida Ounissi, secrétaire d'État nahdaouie, Tunis, le 07/02/2018.

4. Entretien avec le président de Jabhat al-Islah, Tunis, le 12/05/2018.

Bibliographie

AL-ANANI Khalil, 2012, "Islamist Parties Post-Arab Spring," *Mediterranean Politics*, n° 17, 466-72.

AMGHAR Samir, 2011, *Le Salafisme d'aujourd'hui. Mouvements sectaires en Occident*, Paris, Michalon.

BAYAT Asef, 1996, "The coming of a post-Islamist society," *Critical Middle Eastern Studies*, vol. 5, n° 9, 43-52.

BLANC Théo, 2017, « Islam politique (1) : Qu'est-ce que l'islam politique ? », *Les Clés du Moyen-Orient*, 28 novembre, [En ligne : <https://www.lesclesdumoyenorient.com/Islam-politique-1-qu-est-ce-que-l-islam-politique.html>].

BLANC Théo, 2018, *La politisation du salafisme après les révolutions arabes. Le cas tunisien*, Mémoire de recherche de Master 2, Grenoble, Institut des Études Politiques.

BOBIN Frédéric, 2016, « Rached Ghannouchi : "Il n'y a plus de justification à l'islam politique en Tunisie" », *Le Monde*, 19 mai, [En ligne : http://lemonde.fr/international/article/2016/05/19/rached-ghan-nouchi-il-n-y-a-plus-de-justification-a-l-islam-politique-en-tunisie_4921904_3210.html].

BONNEFOY Laurent, KUSCHNITZKI Judit, 2015, « Salafis and the 'Arab Spring' in Yemen: Progressive Politicization and Resilient Quietism », *Arabian Humanities*, n° 4.

BURGAT François, 2018, « The false dichotomy between 'Islamist' and 'secular', *Middle East Eye*, 25 mai, [En ligne : <http://www.middleeasteye.net/columns/false-dichotomy-between-islamist-and-secular-543778951>].

CAVATORTA Francesco, MERONE Fabio (dir.), 2017, *Salafism After the Arab Awakening: Contending with People's Power*, London, Hurst.

GHANNOUCHI Rashid, 1992, *Hiwarat (Dialogues), with Qusayy Salah al-Darwish*, London, Khalil Media Service.

KEPEL Gilles, 1991, *La revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Paris, Seuil, « L'Épreuve des faits ».

KEPEL Gilles, 2000, *Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme*, Paris, Gallimard.

MEIJER Roel (éd.), 2009, *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*, London, Hurst & Co. Publishers.

NETTERSTRØM Kasper Ly, 2015, "After the Arab Spring: The Islamists' Compromise in Tunisia", *Journal of Democracy*, vol. 26, n° 4, 110-124.

ROUGIER Bernard, 2008, *Qu'est-ce que le salafisme ?*, Paris, Presses Universitaires de France, « Proche-Orient ».

ROY Olivier, 1992, *L'échec de l'islam politique*, Paris, Seuil.

ROY Olivier, 2011, *Généalogie de l'islamisme*, Paris, Pluriel.

ROY Olivier, 2017, "Political Islam after the Arab Spring. Between Jihad and Democracy", *Foreign Affairs*, 16 octobre, [En ligne : <https://www.foreignaffairs.com/reviews/review-essay/2017-10-16/political-islam-after-arab-spring>].

WIKTOROWICZ Quintan, 2006, "Anatomy of the Salafi Movement", *Studies in Conflict & Terrorism* n° 29, 207-240.



© kapitalis.com/tunisie/2018