

Le printemps arabe et le public islamique

Reinhard Schulze

Résumé

Les différentes interprétations du «printemps arabe» signalent une résurgence de «l'Islam politique» et mettent en question les versions des années 90 qui annonçaient sa fin. Cependant, la complexité de la question nécessite une analyse approfondie sur le passage du «printemps arabe» à «l'hiver de l'Islam politique». Cet article analyse tous ces aspects.

Mots-clés

Printemps arabe - soulèvements arabes - Islam politique

Introduction

Un regard sommaire des événements du printemps arabe donne l'impression que l'islam est le véritable gagnant des révoltes qui se sont déroulées depuis le début de l'année 2011: comme indicateurs on pourrait nommer la victoire du mouvement *an-nahda* en Tunisie, la participation des Frères musulmans comme parti sous le nom «Parti de la Justice et Liberté» aux élections égyptiennes, le succès inattendu du parti de la Lumière (*hizb an-nūr*) de tendance salafiste radicale dans les mêmes élections, la lutte interconfessionnelle en Egypte, le rôle des Frères musulmans dans la révolte syrienne, la politique islamique célèbre du premier ministre turc, Recep Erdogan, la participation des groupes islamiques dans la guerre contre le régime du colonel Gaddafi, même la résistance de al-Qā'ida au Yémen et le progrès du pouvoir des Taliban en Afghanistan. Tous ces indicateurs nous donnent une image d'un progrès spectaculaire et cadencé de l'islam politique.

Il n'est donc pas étonnant que dans le public de l'Ouest les prises de position se multiplient qui expriment de plus en plus un scepticisme par rapport aux révoltes arabes basé sur une appréhension de l'islam politique. Certains politiciens occidentaux avertissent même d'un 'hiver islamiste' qui suivrait le 'printemps arabe'. Ils craignent que l'islam ne noyauté les révoltes et transforme les sociétés arabes en un paysage islamiste globalisé. Alors, cette interprétation qui présume un passage d'une arabicité à une islamité est fondamentalement incompatible avec le diagnostic posé par plusieurs experts au début des années 1990 et qui au fond proposait l'idée d'un déclin de l'islam politique. En 1992, Olivier Roy publia son livre *L'Échec de l'islam politique*¹. L'échec auquel il fait allusion découle d'un raisonnement subtil établissant une distinction entre *islamisme* et *néo-fondamentalisme*. Pour Roy, le premier désigne l'aspiration à la puissance politique et le second la concentration sur la famille et la mosquée. Au lieu de renverser l'État, les néo-fondamentalistes tentent de créer leurs propres versions miniatures de la société idéale réalisée dans des couches bien séparées de la majorité de la population. Bien que plus d'un chercheur se soit méfié de la thèse que M. Roy a élaborée, d'autres comme Antoine Basbous dans son livre *L'Islamisme, une révolution avortée*² soulignent qu'en effet on peut déterminer une fuite de l'islamisme hors de la sphère politique et qu'à l'intérieur de l'islam, une réaction s'est faite qui n'est en rien une «dé-islamisation», mais qui est une réaction contre le totalitarisme islamique.³ Le sociologue franco-iranien Farhad Khosrokhavar a défini trois aspects de cette condition post-islamiste: la diversification du champ politique islamiste, c'est-à-dire sa complexification; le transfert, dans le domaine culturel, de ce qui était jusqu'au bout exclusivement du ressort du politique; l'apparition de formes nouvelles et quelquefois dissidentes qui remettent en cause le primat du politique, voire la contestation même du politique telle qu'il était perçu par l'islamisme où la notion même de communauté (ou de peuple) musulman renvoyait à une collectivité non-démocratique.⁴

La question se pose donc de savoir si l'hypothèse d'un échec de l'islam politique et d'une apparition d'une condition post-islamiste⁵ est plausible par rapport aux développements à l'intérieur des révoltes arabes. Pour répondre à cette question, je ne veux qu'aborder quatre champs thématiques. Je vais commencer avec des réflexions sur la notion «islam politique» même. Puis je discuterai l'interprétation islamique du passage du politique au social qui est à mon avis au cœur des révoltes arabes contemporaines. Ensuite je traiterai brièvement des ordres

Editorial

GRAN ANGULAR

Panteridad

Teresa de Lauretis

PERSPECTIVAS

Robert Capa, las paradojas de un fotógrafo bipolar en la Guerra Civil española

Raquel Gómez

La literatura y el viaje en el tiempo

Teresa López Pellisa

DOSSIER

Le Printemps Arabe

La question du pouvoir en Islam

Charles Genequand

Le Printemps arabe contre le terrorisme

Rémi Badiou

"Le printemps arabe" en Afrique du Nord

Ridha Chennoufi

Les relations libano-syriennes dans la tourmente du Printemps arabe

Daniel Meier

Révolution tunisienne et empowerment

Soumaya Mestiri

Les valeurs de la Révolution tunisienne

Salah Mosbah

Le printemps arabe et le public islamique

Reinhard Schulze

CALEIDOSCOPIO

Revolution 2.0

Wael Ghonim

The New Arab Revolt

The Arab Awakening

L'hypothèse communiste

Alain Badiou

El ritmo perdido

Santiago Auserón

La poesía del pensamiento

George Steiner

El puño invisible

Carlos Granés

Alexander Mackendrick

Asier Aranzubía Cob

El cronista de cine

Guillermo Cabrera Infante

WHO'S WHO

Charles Genequand

Daniel Meier

Raquel Gómez Martínez

Reinhard Schulze

Rémi Badiou

Ridha Chennoufi

Salah Mosbah

Soumaya Mestiri

Teresa De Lauretis

Teresa López Pellisa

Normas de publicación

Normas generales

Citas bibliográficas

Contacto

avis au cœur des révoltes arabes contemporaines. Ensuite je parlerai brièvement des cadres sociaux qui constituent une opposition fondamentale à l'espace public et qui proposent un cadre différent pour des expressions islamiques. Finalement et pour conclure je veux reprendre la question posée au début en la contextualisant dans l'ensemble des facteurs structureaux qui peuvent être considérés comme le fond des révoltes arabes.

I

2011 © EU-topias

Pour commencer, j'aborderai deux concepts de base, à voir l'islam politique et l'islam public. Il est surprenant qu'il n'y ait guère de définitions précises de «l'islam politique». Parfois on rencontre des explications comme la suivante : «L'islam politique est un *nom générique* pour l'ensemble des courants idéologiques qui visent à l'établissement d'un État fondé sur les principes de l'islam, que ce soit à l'échelle d'un pays ou de la communauté musulmane (*oumma*) tout entière. En règle générale, il s'agit d'un synonyme d'islamisme, qui insiste plus sur la caractérisation politique de ces mouvements que sur leur aspect proprement religieux.»⁶ Ici, la définition est liée à une proposition explicative qui contient une référence à un système idéologique spécifique. En général, islamisme et islam politique sont considérés comme synonymes. C'est pourquoi Olivier Carré dit : «Nous appelons islamistes ceux qui voient dans l'islam une idéologie politique à même de résoudre tous les problèmes de la société.»⁷ C'est donc précisément cette définition qui me semble être à la base de la thèse de M. Roy. C'est le déclin de la pensée idéologique, et il est clair que M. Roy ne dit pas que l'islam ait disparu du public.

Si l'on parle d'un islam politique il faut préciser comment on peut détacher cet islam dit politique d'un islam qui ne soit pas politique. Il est remarquable que ce ne soit que la langue française qui permette de parler d'un islam religieux. Si par exemple on traduit l'expression «islam religieux» du français en allemand, le résultat serait «religiöser Islam» qui serait compris comme un pléonasmе artificiel. Il est vrai que l'orientaliste néerlandais Snouck Hurgronje a parfois utilisé cette expression dans ses écrits allemands pour désigner les traditions des ordres mystiques islamiques, les *turuq*, en Asie du sud-est. Mais en général, la langue allemande ne permet pas d'attribuer la notion «religieux» à l'islam. Cela s'applique aussi à l'usage anglais. Encore une fois, il y a bien sûr des exceptions : L'historien Fred Halliday par exemple dans son livre *Islam and the Myth of Confrontation. Religion and Politics in the Middle East* (1995)⁸ démêle un «islam religieux» d'un «islam séculier». A mon avis, cette distinction est plus proche de la modernité, qui est basée sur une différenciation de deux ordres normatifs, à savoir l'ordre religieux et l'ordre séculier.⁹ Ces deux ordres se constituent mutuellement, c'est-à-dire ils renvoient l'une à l'autre. A l'époque moderne, il est impossible de concevoir la religion sans avoir un concept de société, et à l'envers, il est impossible de concevoir la société sans avoir une idée (positive ou négative) de la religion. Cette différenciation est devenue fondamentale aussi pour la tradition islamique.

Quoi qu'il en soit, l'usage français a créé une distinction remarquable entre deux formes de l'islam qui n'est guère appliquée à d'autres dénominations religieuses : cependant, il y a encore une fois des exceptions : dans le *Dictionnaire de la conversation et de la lecture* de 1853 on trouve l'exemple suivant : «De là les deux grandes applications du christianisme, auxquelles se ramènent son histoire, sa morale et ses dogmes : la première constituant le christianisme religieux, la seconde formant le christianisme social. Naturellement, le christianisme religieux précède l'autre.» Ici, c'est le social, qui est opposé au religieux. J'ajoute une autre citation : «Vouloir que le christianisme religieux étouffe le christianisme social, ou que le christianisme social se passe du christianisme religieux, c'est vouloir que le principe dévore la conséquence.»¹⁰

Il est évident que dans l'usage public, on trouve une répartition assez explicite des attributs politique, social et religieux : au christianisme est attribuée la qualité de 'social', au judaïsme la qualité de 'religieux' et à l'islam la qualité de 'politique'. Il est peut-être intéressant de noter qu'en l'arabe, on peut observer une même répartition en ce qui concerne l'islam. Par contre, dans l'usage arabe, le christianisme reçoit en premier lieu la qualité de «religieux» et le judaïsme la qualité de «religieux et politique.» De plus, l'islam est en fait dix fois plus souvent qualifié par un attribut spécifique que les autres grandes traditions. Par conséquent, la collocation islam et politique est devenu une interprétation fondamentale aussi dans l'auto-perception des intellectuels musulmans. Les preuves d'un tel usage remontent aux années 1930.¹¹ En même temps plusieurs auteurs musulmans expérimentèrent avec l'expression *islam ijtimai'i* qui deviendra populaire dans les écrits de Ṭāhā Ḥusayn, Muṣṭafā as-Sibā'ī et Abū A'lā Mawdūdī dans les années soixante du XXème siècle. Dans le journal *al-manār*, on trouve cependant très rarement l'expression islam religieux attestée pour la première fois en 1912.

En Europe, l'idée de base qui se cache derrière l'attribution à l'islam de la qualité de 'politique' est souvent exprimée par une proposition comme la suivante (je cite un article de la *Revue scientifique* de 1887): «Or, dans les pays de l'islam, politique et religion sont une seule et même chose».¹² Bien que l'affirmation que l'islam soit une religion politique fût implicitement élaborée déjà au début du XIXème siècle, ce n'était qu'à la fin du XIXème siècle que des auteurs français parlaient explicitement d'un islam politique. La première preuve de la notion «islam politique» que j'ai trouvée dans les textes français est de 1896. Là, «l'islam politique» fut défini comme «Créateur d'Etats militaires esclavagistes»¹³. Un auteur catholique ajouta en 1901: 'In matters political Islam is a system of despotism at home and of aggression abroad. The Prophet commanded absolute submission to the Imam. In no case was the sword to be raised against him'¹⁴ Comme on s'y attendait, le contexte d'une telle définition fut la mission et la

colonisation française en Algérie. Le pouvoir des localités maraboutiques par exemple fut décrit en 1913 comme suit : « Dans l'ombre de sa pyramide blonde, hérissée de poutres en saillie, tout un esprit se développa qui fit, de la cité, un centre de l'islam politique, sans rien amoindrir toutefois de la volupté quotidienne ». ¹⁵

Un peu plus tard, les observateurs français commencèrent à considérer l'islam politique non seulement comme « prototype de l'islam » ¹⁶, mais aussi comme contre-pouvoir : En 1923, Edouard Louis Montet écrit : « Il ne peut guère être question, à ce point de vue, de l'islam politique ; ou plutôt il ne peut s'agir, sous cet angle, que des revendications politiques que les populations musulmanes sujettes ou dépendantes des puissances européennes font valoir auprès de leurs maîtres. » ¹⁷ Mais jusqu'aux années soixante du XX^{ème} siècle, le nombre des témoignages de l'utilisation de la notion d'« islam politique » restait assez faible.

Le succès politique de mouvements comme celui des Frères musulmans en Egypte contribua à diffuser la notion « islam politique » qui accomplit deux tâches : d'abord elle servait à maîtriser les expressions publiques des revendications exprimées par une référence à l'islam ; puis elle devint un paradigme historique par lequel on cherchait à essentialiser l'islam même. Le sociologue égyptien Anouar Abdel-Malek par exemple écrit en 1962 : « Dès les années 1880, cependant, et sous l'influence impérieuse de Gamal Eddine El-Afghâni (1838-1897), éveillé de l'islam politique contemporain, un mouvement va se dessiner qui atteint son apogée sous le régime militaire. » ¹⁸ Ici, l'expression « éveillé » est remarquable : elle suggère aux lecteurs l'idée que le journaliste al-Afghani fut « éveillé » de l'islam politique qui serait donc l'expression primordiale de l'islam soi-même. D'autres liaient cet islam primordial à la tradition politique française : En 1965 un auteur écrit : « En effet, Gamâl al-Dîn al-Afghâni, qui lance le renouveau de *l'islam politique*, loue hautement la revendication de liberté du peuple français. » ¹⁹ D'une part, l'islam politique fut vu comme « l'idéologie dominante tout au long de la période allant de 1798 aux années 1920-1930 » ²⁰, d'autre part on insistait sur le fait que « l'islam politique avait précédé l'islam religieux, pour peu qu'on puisse les séparer » ²¹ et que « L'islam politique commence en même temps que l'islam religieux » ²². Par contre Hichem Djait et d'autres se montraient prompt à distinguer l'islam religieux de l'islam politique actuel. Les penseurs d'une dissociation du politique et du religieux dans le monde musulman se chargeaient de la tâche de rappeler que l'activisme islamiste était un phénomène essentiellement politique. ²³ Au fond, beaucoup d'observateurs et chercheurs acceptaient une bipolarité de l'islam : Maxime Rodinson fit le portrait de l'islam comme « politique et croyance » ²⁴ et Mohamed-Chérif Ferjani analysa « le politique et le religieux dans le champ islamique ». ²⁵

Je ne veux pas traiter ici du discours qui définit l'islam comme religion politique en critiquant ses préconditions normatives. Il suffit de dire qu'en principe la distinction entre un champ religieux et un champ politique ne peut être appliquée à des conditions historiques avant l'époque moderne. Cela veut dire que pour l'islam comme pour toutes les autres grandes traditions, la modernité créa une différenciation fondamentale dont sa conséquence fut le développement de deux ordres normatifs rivalisant l'un avec l'autre. En conséquence, le terme « islam » a pu signifier dès le début de l'époque moderne autant un champ religieux qu'un champ politique.

Ce qui me semble important c'est le fait que tous les discours qui contiennent une référence à un des deux champs prennent place dans l'espace public. Il est évident que le public comme espace social qui décrit un ordre normatif pour tous ceux qui y participent est une particularité de l'ordre social moderne. Il ne définit pas seulement les formations des discours en général mais aussi les règles par lesquelles les modes d'expression sont organisés. L'islam public est une désignation pour l'interprétation islamique du public. C'est donc le public qui définit l'islam, et pas l'islam qui définit le public. Puisque dans la tradition française, le mot « public » est presque synonyme du mot « politique », on peut ébaucher l'hypothèse que c'est le politique qui définit l'islam, et pas l'islam qui définit le politique. Néanmoins, une politique dite islamique contient souvent des revendications qui expriment l'idéologie selon laquelle l'islam définit un système politique spécifique.

II

Bien que la majorité des références qui attribuent à l'islam la qualité du politique soit persistante, on peut observer un certain passage du politique au social. Dès les années 1990, le public islamique accentuait de plus en plus un caractère social de l'islam en le détachant d'une identité purement politique. Ce processus reflète un changement profond dans les formations discursives qui avaient dominé l'auto-image des organisations islamiques dans le public. Jusqu'aux années 1980, presque tous les discours islamiques dans le public avaient eu un caractère idéologique. Par idéologie, je conçois un discours qui dérive ou conclut d'une utopie les normes sociales imposées par l'Etat ou en lieu et place de l'Etat par des associations islamiques. Il est remarquable qu'au moment de l'effondrement des idéologies séculières modernes les utopies islamistes elles aussi perdirent de leur importance. Mais cela ne signifie pas que les associations islamiques qui s'étaient vouées à une idéologie utopiste auraient perdu en même temps leur importance dans le public. Par contre, plus elles s'adaptaient à une redéfinition de l'islam comme valeur sociale plus elles gagnaient une reconnaissance du public islamique. Cette transformation avait créé une profonde différenciation entre un islam qui exprime un conservatisme social à travers un système de valeurs et un islam qui s'est dissocié du public en créant des réseaux de solidarité.

En ce qui concerne le public, le passage du politique au social avait eu des conséquences importantes : d'abord, la mobilisation sociale ne se produisait plus par des grandes organisations politiques soit oppositionnelles soit fidèles aux régimes en place. En général, la mobilisation sociale collective désigne alors une coordination des activités d'un groupe souhaitant défendre ses intérêts. Une mobilisation collective a pour but de changer une situation sociale, en un sens favorable au groupe, selon ses valeurs et ses motivations. D'après Alain Touraine dans sa *sociologie de l'action* de 1965²⁶, il semble que trois conditions soient à remplir : Les acteurs doivent tout d'abord développer une identité commune en partageant les mêmes buts et des intérêts communs. Ensuite, le groupe formé doit s'opposer fermement aux groupes concurrents, ce qui suppose une forte solidarité interne. Enfin, les protagonistes doivent avoir conscience des enjeux de leurs actions et de leur finalité. Quels sont les moyens d'une mobilisation collective? Les mobilisations collectives nécessitent un minimum d'organisation. Auparavant, on observait qu'elles étaient souvent initiées par des groupes de pression, des syndicats ou même des partis politiques. En reflétant la situation des années soixante du XXème siècle Alain Touraine insistait sur le fait que l'institutionnalisation de l'action collective était gérée par des groupes de pression, qui cherchaient à influencer les pouvoirs publics en intervenant dans les lieux décisionnels. Tandis que sous la pression des conditions idéologiques la mobilisation sociale était incorporée dans la pratique des organisations politiques, elle changea son «gestalt» au moment où la perception idéologique du monde fut radicalement dévalorisée.

La mobilisation sociale actuelle se réfère directement au lieu de la vie quotidienne, c'est-à-dire la *lebenswelt* dans le sens de Edmund Husserl : Selon Husserl, *lebenswelt* signifie à la fois l'univers de l'évidence comme fondement anthropologique de la relation entre l'homme et le monde, et le cadre pratique, visuel et concret dans lequel la vie se produit. A l'époque les discours publics islamiques avaient établi un cadre de référence théorique qui dans sa version intégriste eut la tâche de gouverner la *lebenswelt*, c'est-à-dire ils servaient à définir les règles sociales à travers l'enjeu politique du public. Ceci explique pourquoi les organisations islamiques

étaient par principe en opposition à l'Etat qui lui aussi dérivait sa légitimité de sa prétention d'avoir seul le droit de définir les règles sociales, bref la société. Il est vrai que déjà dans les années 1970s, quelques organisations islamiques neo-puritaines du type *jama'a* («groupe») avaient eu la possibilité de créer – dans des couches sociales clairement délimitées – des petits mondes séparés de l'Etat et de sa société où elles exerçaient un pouvoir direct sur la *lebenswelt* de ses partisans. Mais pour la plupart des organisations islamiques c'était la compétition avec l'Etat même sur la question de savoir qui aurait le droit de gouverner les règles sociales qui déterminait sa présence dans le public.

Finalement le passage du politique au social ne transformait pas seulement la formation discursive du public, mais aussi sa composition sociale et en particulier ses lieux d'expression. Ici, il était capital que les nouveaux médias électroniques et la technologie de l'information en général donnent lieu à l'effondrement de l'hégémonie informationnelle de l'Etat. Maintenant il était possible d'entrer dans un public virtuel et de s'y impliquer en déposant des revendications directement liées à sa propre *lebenswelt*. L'ordre conventionnel de la formation discursive qui avait jadis régné dans le public fut bouleversé et fragmenté. Il est évident que ce processus touchait aussi l'ordre islamique du public. Bien que les grandes organisations islamiques aient cherché à dominer le paysage informationnel en professionnalisant leur présence virtuelle elles n'ont pas pu maintenir leur position d'hégémonie qui avait encore caractérisé leur lutte avec l'Etat.

En résumé les effets de la transformation du public et plus particulièrement du public islamique on peut dire que la mobilisation sociale qui s'effectue par un public virtuel et qui est basée sur la mise en valeur des *lebenswelten*, c'est-à-dire des lieux de vie quotidienne, est en train de désintégrer le public islamique et même de transformer radicalement l'islam. Cela ne veut pas dire que l'islam comme cadre de référence soit déraciné. Au contraire : les révoltes arabes montrent que les références à l'islam continuent à exercer une fonction essentielle ; mais aujourd'hui cette fonction se réfère plutôt au mode 'comment' donner sens à sa propre vie quotidienne qu'à un monde théorique. Par conséquent l'islam est en train de perdre le pouvoir normatif que les organisations islamiques, soit de l'Etat soit en opposition à l'Etat avaient conclu des traditions islamiques.

La transformation du public n'est pas une particularité des pays dits musulmans. Il est vrai que la formation traditionnelle du public qui dès le XVIIIème siècle avait créé un espace social entre la sphère de l'Etat et celle d'une vie privée et qui avait doté ceux qui participaient d'un rôle social très significatif s'est effectuée à l'échelle mondiale. La première manifestation des conséquences de cette transformation fut l'effondrement des régimes du bloc des pays de l'Est il y a plus de vingt ans. Il faut dire cependant que le public dans ces pays avaient été soumis à un régime quasi-totalitaire ce qui rendit la transformation assez spécifique et que les révolutions en Europe de l'Est avaient en même temps rétabli le caractère autonome du public. Malgré cette restriction il est évident que ces révolutions n'étaient pas politiques à la lettre, mais le résultat d'une articulation des revendications dérivées du cadre de la vie quotidienne. L'échec de l'islam politique si bien analysé par Oliver Roy n'était donc qu'une expression locale d'un processus global. Dans un certain sens, cet échec était une des préconditions pour le succès des révoltes arabes qui se sont déroulées depuis le début de cette année. L'islam politique – c'est-à-dire l'islam que le public avait généré dès le XIXème siècle – s'était brisé contre les revendications des *lebenswelten* de la même façon que les idéologies étatiques des pays d'Europe de l'Est s'étaient brisés – entre autres – contre la demande de la liberté de voyage.

Du point de vue de l'histoire, on ne voit pas encore clairement ce qui a provoqué cette transformation. Je suis tenté d'avancer l'hypothèse que la formation discursive du public était conservatrice à un tel degré qu'elle ne pouvait plus gérer les transformations sociales profondes qui s'étaient formées depuis les années 1970. En même temps ce conservatisme institutionnel du public prévenait le développement d'une politique qui aurait intégré les revendications d'une *lebenswelt* qui s'était complètement renversée. L'islam politique subissait le même sort. Les grandes organisations qui représentaient l'islam politique restaient sous la domination d'une génération socialisée dans le public traditionnel. Elle n'était pas préparée à développer un programme politique qui pourrait servir comme nouvelle force mobilisatrice. Et au même titre l'islam politique traditionnel ne pouvait pas empêcher la mobilisation sociale.

C'était donc un fait que l'islam politique avait appris à contrecœur à lâcher prise et à se cantonner dans un conservatisme moral qui a tracé la voie aux jeunes malgré lui. Par contre, plus les organisations ou partis islamiques politiques prennent conscience de la transformation du champ politique et acceptent le nouveau rôle qu'elles jouent dans le public, plus elles peuvent redresser la barre et s'imposer comme force néo-conservatrice. Si l'on veut, on pourrait simplifier l'explication de cette transformation en faisant référence à un passage de la notion de norme à celle de valeur. En prenant du Parti pour la justice et le développement (*Adalet ve Kalkınma Partisi*) en Turquie ou du mouvement *an-nahda* en Tunisie comme exemple, on peut constater que ce conservatisme social même permet de générer une généalogie islamique positive du sécularisme : ce discours accepte la différenciation entre un ordre religieux et un ordre social dont l'autonomie doit être garantie par les valeurs islamiques. Pour cette tendance islamique, l'islam n'est plus vu comme un système politique mais comme un récipient qui contient l'ensemble de valeurs qui doivent assurer l'intégration sociale. C'est pourquoi actuellement maintes organisations islamiques essaient de limiter les revendications relatives au cadre de la vie quotidienne formulées par les jeunes activistes en les généralisant comme valeurs islamiques abstraites.

Le succès électoral du mouvement *an-nahda* en Tunisie montre que cette tendance trouve une reconnaissance assez forte. Peut-être est-ce le conservatisme social qui donne sens à la majorité des votants et votantes qui eux-mêmes souvent n'étaient que des « badauds » des révoltes. D'autre part, même le grand mufti de Syrie, Ahmad Badr ad-Dīn al-Hassūn, qui se présente comme soutiens critique du régime de Baššār al-Asad, se prononce pour un ordre séculier et pour une division stricte du pouvoir des institutions islamiques et de l'Etat. Selon lui, les révoltes en Syrie ont été suscitées par – je cite – des « Imams saoudiens qui se sont infiltrés dans les villes syriennes et qui répandent une propagande de dénigrement contre l'Etat et attisent la haine avec un 'agenda' radical et fondamentaliste ». Il est évident qu'ici al-Hassūn agit comme porte-parole du régime syrien en peignant l'Arabie saoudite comme ennemi principal d'un ordre stable. C'est la même rhétorique que Mu'ammar al-Gaddafi a utilisé pour attaquer la légitimité de l'opposition libyenne. Mais en même temps al-Hassūn souligne que la politique de l'AKP turque le séduit, et il se présente comme un rationaliste critique en disant : « Je me sens comme mufti non seulement des musulmans mais aussi des chrétiens et des athéistes. Si un jour un agnostique me convainc avec de meilleurs arguments, je me convertirai à une 'non-croyance'. »

L'islam séculier est donc devenu une conception positive. Il y a maintenant des écrivains musulmans assez nombreux qui soulignent que l'islam est « séculier depuis le début ». Par contre, le public non-musulman en reste souvent à dire qu'islam séculier et démocratique est un contresens. Dans le public islamique actuel une compétition discursive se déroule sur la légitimité d'un islam séculier, sur son contenu normatif et sur sa généalogie historique. Certes, il est trop tôt pour juger du succès de ce discours et sa représentativité sociale. Mais j'ose avancer l'hypothèse que la configuration d'un islam séculier sera au cœur de beaucoup de débats intellectuels musulmans.

III

Je suis conscient que tout ce que j'ai dit sur le public islamique n'est qu'un raccourci simpliste. Il est clair que la formation du public est directement liée à l'Etat national et que l'extension de l'espace du public particulier dépend de la cohésion sociale et du degré de l'intégration sociale. Et il est aussi vrai que le régime des républiques 'absolutistes' avait dominé non seulement le discours du public et son contenu mais aussi déterminé le droit d'accès. Donc, comme en Libye la transformation du public se déroule souvent simultanément avec la restructuration de son autonomie sociale et culturelle. Cela veut dire que parallèlement à la restructuration du public, une socialisation prendra place qui définira le rôle public d'un individu dans un contexte national. Peu importe qu'ils soient confessionnels ou non-confessionnels les discours publics établissent dans ce contexte une identité d'adhérence générale qui est interprétée par des notions 'société' et 'peuple'. La citoyenneté est – bien entendu – une conception qui présuppose l'Etat national, et par cela le public normalement est national. En outre, car l'islam public est soumis aux règles du discours du public, il est lui aussi 'nationalisé'.

Ainsi, le printemps arabe a contribué à relocaliser les discours de l'islam public et de repousser le pouvoir et l'hégémonie d'un islam transnational. L'échec de l'islam politique est donc aussi l'échec d'un islam transnational dont le pouvoir était clairement rattaché à l'existence des Etats autoritaires arabes. Dans un certain sens, l'islam transnational avait remplacé les publics étatiques et nationaux. Avec la récupération de son autonomie, le public islamique se délie progressivement du pouvoir discursif de l'islam transnational représenté jusqu'à une date récente par des grandes organisations islamiques comme le Ligue du monde islamique basé à la Mecque.

par des groupes organisationnels islamiques comme le régime du monde islamique sous le mot. Mais ce 'découplage' ne signifie pas que les nouveaux discours islamiques nationaux soient complètement isolés. Au contraire : bien que nationaux ces discours sont de façon importante standardisés. Ces standards définissent le contenu et le mode d'expression de l'islam public. Rāšid al-Ġannūšī, le dirigeant du mouvement *an-nahda*, l'explique comme suit : « Pourquoi nous sommes-nous rapprochés d'un modèle qui est loin de notre pensée, comme les Taliban ou le modèle saoudien, alors qu'il existe d'autres modèles islamiques à succès qui sont proches de nous, comme les modèles turc, malaisien et indonésien, des modèles qui combinent islam et modernité ? »²⁷ C'est donc la modernité qui a standardisé l'islam public et qui l'a en même temps localisé comme modèles nationaux.

On sait que l'islam public n'est qu'une des expressions islamiques actuelles. Le succès de l'islam public dépend du degré de l'intégration sociale ou si l'on veut de la plausibilité d'un discours qui offre à l'ensemble des habitants d'un pays l'identité de représenter une 'société'. La société est donc un ordre normatif, et par cela elle donne sens au moment où une grande majorité des habitants d'un pays la valorise comme 'société civile' et accepte ses règles. Pourtant en réalité, le domaine d'application de la catégorie 'société' est limité à des couches sociales qui disposent d'un revenu assez fixe au-delà de la valeur moyenne et au moins d'une formation professionnelle. Pour tous les autres, la société n'est pas une catégorie explicative. Au lieu de la société il existe d'autres catégories qui définissent les règles de la vie collective : Je ne veux en mentionner que quatre : D'abord les réseaux de solidarité, puis la parenté et ce que j'appelle parenté informelle, et finalement les 'sectes'. Il faut souligner qu'il ne s'agit que de types idéaux et qu'en réalité on ne peut guère les séparer les uns des autres.

Les réseaux de solidarité constituent un type d'ordre social qui est basé sur l'échange de solidarité avec loyauté et qui est dirigé par une organisation qui se veut la représentante du salut de ceux qui participent à ce réseau. Les réseaux de solidarité prennent certaines fonctions de l'Etat et du public en charge, étant encore précisé qu'au contraire du public moderne l'accès au réseau est limité à ceux qui expriment leur loyauté à l'organisation qui le dirige. La centralité d'une telle organisation est aussi importante que la densité des liens qui attachent les participants à ce réseau et qui déterminent même les actions quotidiennes. Un exemple typique est La Hamas

en Palestine. L'islam de ces réseaux de solidarité est très différent de l'islam public. Il n'est pas caractérisé par un conservatisme social, mais par une formation normative qui contient les règles nécessaires pour garantir la cohésion sociale dans ce réseau.

La parenté offre encore un autre espace d'ordre. Le cas de la Libye et celui du Yémen ont montré que la parenté est devenue extrêmement importante pour définir la solidarité en cas de crise. Dans un certain sens la parenté agit comme un réseau de solidarité. Cependant, c'est la parenté qui justifie l'accès au système de privilèges que les 'tribus' représentent. La politisation de la parenté et son intégration dans un système de pouvoir étatique s'est opérée dès les années 1980 particulièrement en Iraq sous Saddam Husayn, en Libye sous Gaddafi et au Yémen sous le président Sālih. Pour les discours islamiques la domination de la parenté n'est pas seulement un défi mais offre aussi une opportunité d'enraciner un ordre islamique normatif dans un cadre social bien défini et délimité. C'était peut-être le cas du Groupe islamique combattant en Libye (*al-jamā'a al-islāmīya al-muqātila bi-Lībiyā*) actif entre 1986 et 2008 qui pouvait établir une niche de pouvoir dans les environs de la ville de Derna ; juste après la sécession de la Cyrénaïque en février 2011, plusieurs anciens militants de ce groupes comme 'Abdalkhīm al-Asadī cherchaient à fonder un émirat à Derna appelé « Emirāt islamique de Barqa » avec le soutien de petites fractions de Bara'isa, une tribu très répandue dans la Cyrénaïque. Bien que presque toutes les sources qui rapportèrent cet événement ne reproduisent que la propagande du régime de Gaddafi, il paraît probable qu'au premier moment de la révolte certaines fractions tribales mirent en fonction un ordre islamique néo-puritan pour assurer leur indépendance. Le cas du Yémen est plus clair. Après la guerre sanglante entre l'Etat et les tribus zaydites dits Hūfī de 2004 à 2010, 'Abdalmalik al-Hūfī annonça le 27 février 2011 que les Hūfīs soutiendraient les manifestations pro-démocratie et leur droit à un changement de régime. Après ces déclarations, de grands groupes de Hūfīs s'associèrent à des manifestations partout dans le Nord du Yémen. Le 24 mars, les rebelles reprirent la ville de Sa'āda, prirent le contrôle de plusieurs districts de la province d'al-Jawf et déclarèrent la création de leur propre administration dans le gouvernorat de Sa'āda, indépendante des autorités yéménites. Mais en juillet 2011, les troupes du parti Islāh essayèrent de regagner le pouvoir dans la province d'al-Jawf. Les violences à al-Jawf culminèrent quand les tribus zaydites lancèrent une offensive pour reprendre les bâtiments du gouvernement occupés par les troupes de l'Islāh. Bien que la parenté soit importante pour la mobilisation sociale au Nord du Yémen, il ne s'agit pas d'une parenté dans le strict sens du mot. En fait, la parenté réelle est moins importante que la géographie : elle n'est qu'une interprétation secondaire d'une auto-identification qui limite l'échange de solidarité à un territoire bien défini. Dans ce contexte l'islam circonscrit les normes par lesquels la solidarité est échangée. Ici, un islam public comme celui propagé par le parti Islāh n'est pas fonctionnelle. C'est pourquoi les Hūfīs disaient en une certaine occasion que l' Islāh était proche au réseau dit al-Qā'ida.

Déjà dans ce contexte il est évident que la catégorie de la parenté n'est plus déterminée exclusivement par une filiation généalogique réelle. Ceci est particulièrement valable pour la troisième formation sociale que j'appelle parenté informelle. Ici, il s'agit de cet ordre social qui s'est formé dans les grands quartiers informels autour des villes comme le Caire. Ces grands quartiers dits *'ašwā'iyāt* – je ne nomme que Munīra Ġarbīya, Manšiyat Nasr, 'Izbat al-Hajāna et Būlāq ad-Dakrūr – sont la *lebenswelt* de plus de sept à huit millions d'habitant qui y vivent en moyenne sous la barre égyptienne de pauvreté [entre 300 et 600 LE par mois = 42-84 CHF].²⁸

C'est là où des prédicateurs islamiques puritains cherchent à imposer un pouvoir direct en transformant des bandes de quartiers en salafistes. Déjà entre 1989 et 1992 une Groupes islamique (*jamā'a islāmīya*) sous un certain Shaykh Jabr contrôlait la 'ašwā'īya de Munīra Ġarbīya ; en 1992 les militaires égyptiens essayèrent de reprendre le pouvoir local par force, ce qui aboutit à une confrontation violente entre les salafistes et le militaire. Le discours du Shaykh Jabr permettra aux habitants de Munīra Ġarbīya d'articuler des revendications directement liées

à leur propre *lebenswelt*. Pourtant, l'ancrage du discours salafiste ne signifiait pas que les partisans de Shaykh Jabr fussent des salafistes. Au contraire, quand on demanda à l'un des partisans pourquoi il avait participé à la révolte, il répondit : « je préfère l'enfer des salafistes au paradis de l'armée égyptien ». Pendant les grandes manifestations au Caire, les forces de sécurité essayaient de mobiliser les habitants des quartiers informels en leur offrant cinquante à cent livres par jour. La « bataille des chameaux » du 2 février 2011, quand plusieurs milliers d'habitants des 'ašwā'īyat envahirent la place Tahrir, montre la dimension du problème. Il y a des prédicateurs salafistes comme Mahmūd 'Amir, qui prétend que l'Égypte sera régnée dorénavant par les 'ašwā'īyat. En fait, certains groupuscules salafistes sont parvenus à obtenir le soutien des bandes comme les *talā'i' al-fath* à Būlāq ad-Dakrūr, la *samāwīya* de Bāhā as-Samāwī à Matarīya ou des *an-nāgūn min an-nār* à Munīra Ġarbīya. Les ruelles des quartiers informels offrent un encadrement d'une parenté informelle qui dispose d'un système de règles élaboré et difficile à déchiffrer. Les salafistes les traduisent 'en islam', et par conséquence les émeutes contre des églises coptes ou des mosquées paraissent comme des conflits interconfessionnels. Cette interprétation qui suit l'auto-image des salafistes est encore plus élaborée par des petits partis comme le Parti de la Lumière (*hizb an-nūr*) de 'Imād 'Abdalġafūr ou par des journaux comme « Voix du peuple » (*sawt baladī*).

Le succès électoral du parti de la Lumière de Yāsir Burhāmī en alliance avec d'autres petits partis comme *al-asāla* et *al-fādila* qui fut fulgurant dans le nord-ouest du Delta et dans certains région d'Alexandrie et du Caire montre qu'en Égypte post-révolutionnaire, l'intégration sociale dans un ordre normatif dit « société » n'a pas encore englobé toute la population.

Le cinquième ordre qu'on pourrait aborder est ce qu'on peut appeler « le milieu des sectes ». Par cela je veux signifier la formation des petits groupes islamiques radicalement détachés d'un environnement social traditionnel. Leur définition de l'islam est en même temps mythique et existentialiste : dans un certain sens les partisans de ces groupes suivent la parole : « je me révolte donc je suis » en la transformant en : « je passe au jihad donc je suis » ou mieux : « l'Islam fut établi par le jihad, donc moi je deviens musulman par le jihad ». Cette interprétation bien connue et exemplifiée aussi par des groupes du réseau d'al-Qā'ida n'a pas joué un rôle important dans les révoltes, si l'on laisse à côté la niche d'al-Qā'ida à Abyan au Yémen. Mais quand même, l'idée qui se cache derrière ces revendications offre parfois un soutien pour l'établissement des petits émirats salafistes, comme c'était récemment le cas à Sejnane au nord de la Tunisie.

IV

Il serait très tentant de concevoir les cinq ordres sociaux comme institutions indépendantes. Mais en réalité ces ordres peuvent cohabiter simultanément dans le cadre d'un Etat politique. La relation entre ces ordres est souvent conflictuelle, mais le degré de la conflictualité dépend de l'efficacité des structures qui arrangent la position des ordres compétitifs. C'était donc l'effondrement de cette efficacité structurale qui a lancé les révoltes dans les pays arabes. Ces causes générales sont assez bien connues. Je ne veux que résumer les causes les plus importantes :

Premièrement : l'ordre politique des pays arabes était un vestige de l'ancien conflit Est-Ouest et de la guerre froide. Les républiques qui avaient été partenaires de l'Est gelaient le système de pouvoir et continuaient de réclamer le droit de définir l'ordre social. Les élites régnaient souvent liées avec les militaires convertirent le système en ce que j'appelle « république absolutiste ».

Deuxièmement : dès le début du XXI^{ème} siècle la composition démographique des sociétés arabes montre une majorité des jeunes entre 15 et 35 ans. Le pouvoir politique se concentrait de plus en plus sur la génération de ceux qui étaient nés entre 1930 et 1950 et qui avaient été socialisés dans le vieil ordre de la guerre froide. Elle ne constitue que 3 % de la population en 2011. Par contre 40 % de la population ont été socialisés dans des « mondes de vie » (*lebenswelt*) qui étaient radicalement détachés de ceux des grands-parents. La structure de communication des jeunes ne repose plus sur le clientélisme ou un système de subordination, mais s'effectue dans un espace semi-public qui est souvent virtuel et hors de contrôle de la génération dirigeante. Les révoltes dénoncent le « pacte entre les générations ».

Troisièmement : Dès les années 1970, la migration a profondément changé la composition du travail. Le nombre des femmes travaillant a cru de 6% à 30 ou 35%. Cela aboutit à ce que de moins en moins de femmes soient prêtes de se marier. En 2010, seulement 25% des femmes égyptiennes âgées entre 18 et 28 ans disaient qu'elles voulaient se marier. La plupart des jeunes femmes cherchaient à définir un chemin de vie hors de la tradition familiale.

Quatrièmement : Le système économique n'était plus capable d'offrir aux jeunes un espace de chance. Tandis que pour les élites économiques, la globalisation des relations commerciales et financières était favorable, les jeunes et particulièrement les plus pauvres d'entre eux étaient dépendants d'une incertitude généralisée qui menaçait leur propre vision de la vie.

Il y a bien sûr d'autres facteurs importants qui ont déterminé l'éruption des révoltes. Mais je ne

veux pas aborder ce sujet en détail, parce que ce qui m'intéresse c'est le rôle du public islamique dans ces révoltes. Pour conclure revenons donc à la question posée au début, à savoir : « est-ce qu'on peut encore justifier dans le contexte des révoltes arabes le diagnostic d'un échec de l'islam politique ? ». Ma réponse est simple : oui, les révoltes arabes ont même validé cette hypothèse, parce qu'indépendamment de l'interprétation culturelle les révoltes sont caractérisées par un passage du politique au social, ou plus concrètement par un passage du politique idéologique à la « mondanité de la vie » (*lebensweltlichkeit*) sociale. Par conséquent nous sommes témoins d'une transformation profonde de l'islam lui-même. Tandis que dans le cadre du public l'islam *devenait* une religion politique il entre maintenant dans l'espace post-durkheimien comme le dit Charles Taylor. Il reproduit la fragmentation des deux ordres de la modernité, à savoir la religion et la société. Si l'on veut, on pourrait parler aussi d'une différenciation progressive de la religion et de la société. La vision unificatrice de la société que l'islam politique avait promue il y a plus de cent ans tombe de plus en plus en décrépitude. Certes, plus d'un auteur islamique conserve encore les idéaux d'une religion politique, mais sa force mobilisatrice décline. Elle ne peut plus répondre aux revendications dérivées de la mondanité de la vie (*Lebensweltlichkeit*). La formation classique de l'islam politique comprend en outre les caractéristiques suivantes :

- le passage de l'autodéfinition islamique de *lex* à *religio*,
- le développement des prétentions à la validité dans le champ social,
- l'entrée en concurrence avec l'Etat pour définir les normes de pouvoir,
- la redéfinition de l'exégèse de sa propre tradition pour légitimer ses prétentions, ce qui rend sa théologie politique,
- la définition de la moralité comme expression d'une vie pieuse et à la fois du droit, donc la suppression de la distinction entre la morale et le droit,
- l'articulation de toutes prétentions dans un espace public,
- et le modelage de cette interprétation dans des groupes sociaux clairement délimités.

Une telle réinterprétation de la tradition islamique est assortie aux normes qu'Emile Durkheim fixa dans son livre *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, et je cite : « Or, pour que les principaux aspects de la vie collective aient commencé par n'être que des aspects variés de la vie religieuse, il faut évidemment que la vie religieuse soit la forme éminente et comme une expression raccourcie de la vie collective tout entière. Si la religion a engendré tout ce qu'il y a d'essentiel dans la société, c'est que l'idée de la société est l'âme de la religion. » Et c'est pourquoi il put dire : « On peut donc dire, en résumé, que presque toutes les grandes institutions sociales sont nées de la religion ». ²⁹ Cette définition peut être lue comme une vision islamiste de l'Islam. Par contre la version dite « post-islamiste » ne dispose pas d'une telle vision unificatrice car la vie sociale n'est plus unifiée sous un concept normatif appelé 'société'. De là, il serait très difficile de trouver une expression dominante d'un islam post-durkheimien ou de classer toutes les interprétations actuelles de l'islam sous un terme précis. Quoi qu'il en soit, les révoltes arabes contemporaines montrent que l'islam politique qu'on peut qualifier de 'durkheimien' est devenue dysfonctionnel parce qu'il ne peut plus interpréter la transformation sociale qui a déclenché les révoltes arabes.

Notes

¹ Paris: Seuil, 1992.

² Paris : Hachette Littératures, 2000.

³ Pour ma propre interprétation de ce processus cf. Reinhard Schulze. *Geschichte der islamischen Welt im 20. Jahrhundert*. 1. ed. München: Beck, 1994, p. 347-350, élaborée dans les éditions suivantes, en outre de 2002, p. 350-378.

⁴ Farhad Khosrokhavar, « Conclusion », dans : *L'individu en Turquie et en Iran. Cahiers d'Etudes sur la Méditerranée Orientale et le monde Turco-Iranien* 26 (1998), p.

⁵ Mervat Hatem, "Toward the development of post-islamist and post-nationalist feminist discourses in the middle east", dans: Judith E. Tucker (éd.). *Arab Women: Old Boundaries, New Frontiers*. Bloomington: Indiana University Press, 1993, p. 29-48. Farhad Khosrokhavar, « Iran: en phase post-islamiste », dans *L'islamisme*. Coord. Serge Cordellier, Paris: La Découverte, 1994, p. 115-119; Olivier Roy, « Le post-islamisme », dans : *Revue du monde musulman et de la Méditerranée* 85/86 (1999), pp. 11-30. Là, Oliver Roy dit encore : « Les tendances post-islamistes ne semblent pas aller dans le sens d'une laïcité « à la turque », par répression et marginalisation du religieux. Le passage au religieux laisse sa marque (voile) en particulier dans un discours identitaire. » (p. 29 s.). Cf. aussi François Burgat, « De l'islamisme au post-islamisme : vie et mort d'un concept », dans. *Esprit*, août-septembre 2001, p. 82-93. Auparavant, le terme « post-islamiste » fut appliqué pour désigner un style d'architecture, cf. Kanan Makiya, *Post-Islamic classicism: a visual essay on the architecture of Mohamed Makiya*. London: Saqi, 1990.

⁶ Maher Haffani, « L'Islam politique : soumission et non émancipation », *La Presse de Tunisie* : 14-12-2011.

Olivier Roy, « Révolution post-islamiste », *Le Monde* 12-2-2011.

⁸ London: I. B. Tauris, 1995.

⁹ Reinhard Schulze, "Die Dritte Unterscheidung: Islam, Religion und Säkularität", dans: Wolfgang Lienemann, Walter Dietrich (eds.), *Religionen – Wahrheitsansprüche – Konflikte. Theologische Perspektiven*. Zürich: Theologischer Verlag 2010, p. 147-205.

¹⁰ Dictionnaire de la conversation et de la lecture. 2^{ème} éd. Vol. 5. Paris 1853, p. 562.

¹¹ J'ai discuté cet usage de manière plus détaillée dans ma contribution "Der Islam als politische Religion: eine Kritik normativer Voraussetzungen", in: Jan Assmann, Harald Strohm (eds.), *Herrscherkult und Heilserwartung*. Paderborn: Fink 2010, p. 103-145

¹² *Revue scientifique* 40 (1887), p. 216.

¹³ *L'Afrique française: bulletin mensuel du Comité l'Afrique* 6 (1896), p. 37.

¹⁴ P. De Lacy Johnstone. *Muhammad and His Power*. New York: Charles Scribner's Sons, 1901, p. 157.

¹⁵ Paul Adam, « La promenade à Tombouctou », dans : *Revue des deux mondes* 83/18 (1913) 6, p. 835-872, ici p. 866.

¹⁶ Alfred Georges Paul Martin. *Géographie nouvelle de l'Afrique du Nord : physique, politique et économique*. Paris : Forgeot, 1912, p. 61 : « Nous y distinguerons, en effet, s'éloignant de plus en plus du prototype de l'Islam politique et social, et s'échelonnant dans une commune évolution vers un progrès évident. »

¹⁷ *L'Islam*. Paris: Payot & Cie., 1923, p. 100.

¹⁸ *Egypte. Société militaire*. Paris : Editions du Seuil, 1962, p. 200.

¹⁹ Actes du colloque Robespierre : XII^e congrès international des sciences historiques, Vienne, 3 septembre 1965. Avant-propos par Albert Soboul. Paris : Société des Etudes Robespierriistes. 1967, p. 288.

²⁰ Bichara Khader, « L'Islam, soubassement idéologique de la renaissance arabe », dans *Maghreb-Machrek* 66 (1974), p. 45-64, ici p. 53.

²¹ Cheikh Tidjane Sy, « Ahmadou Bamba et l'islamisation des Wolof », dans : *Bulletin de l'Institut fondamental d'Afrique noire. Série B*, 32 (1970), p. 412-433, ici p. 416.

²² *Recueils de la Société Jean Bodin pour l'histoire comparative des institutions* 20 (1970), p. 481.

²³ Hichem Djaït, « De l'Islam religieux à l'Islam politique », dans : *Le Revue des deux mondes*, février 2005, p. 128- 137.

²⁴ Paris : Fayard, 1993.

²⁵ Paris : Fayard, 2005.

²⁶ Paris, Editions du Seuil, 1965.

²⁷ Cited from Atul Aneja, « From Arab spring to Post-Islamist Summer », *The Hindu* 12.10.2011: "In a recent debate with a secular challenger, Tunisia's Islamist politician and theoretician, Rachid Ghannouchi said: 'If the Islamic spectrum goes from Bin Laden to (Turkey's Prime Minister Recep Tayyip) Erdogan, which of them is Islam?' He added: 'Why are we put in the same place as a model that is far from our thought, like the Taliban or the Saudi model, while there are other successful Islamic models that are close to us, like the Turkish, the Malaysian and the Indonesian models; models that combine Islam and modernity?'"

²⁸ Murqu Wafā, *al-'aṣwā'iyāt fī l-mujtama' al-misrī – ru'ya nazarīya*. Le Caire 2003; Cilja Harders. *Staatsanalyse von unten - urbane Armut und politische Partizipation in Ägypten, mikro- und mesopolitische Analysen unterschiedlicher Kairoer Stadtteil*. Hamburg: Deutsches Orient-Institut , 2002; Salwa Ismail. *Political life in Cairo's new quarters: encountering the everyday state*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2006; Salwa Ismail. *Rethinking Islamist Politics: Culture, the State and Islamism*. London: I. B. Tauris, 2003.

²⁹ Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*. Paris: Alcan, 1912, p. 598-599.