

Résistances et protestations dans les sociétés musulmanes

sous la direction de
Mounia Bennani-Chraïbi
Olivier Fillieule

PRESSES DE SCIENCES PO

**Sous la direction de
Mounia Bennani-Chraïbi et
Olivier Fillieule**

**Résistances et protestations
dans les sociétés musulmanes**

2003



SciencesPo.
Les Presses

Présentation

Ce livre montre qu'il n'existe pas de différence fondamentale entre les mouvements protestataires dans les sociétés musulmanes et ceux qui surviennent ailleurs. Par sa réflexion sur le partage entre "conduites infrapolitiques" et action organisée, mouvements religieux et mouvements politiques, réseaux informels et processus de mobilisation, au Maroc, en Égypte, en Iran, en Irak ou en Palestine, ce livre renouvelle, à un moment clé, la compréhension des mouvements sociaux dans les pays musulmans.

Copyright

© Presses de Sciences Po, Paris, 2012.

ISBN PDF WEB : 9782724681567

ISBN papier : 9782724608908

Cette œuvre est protégée par le droit d'auteur et strictement réservée à l'usage privé du client. Toute reproduction ou diffusion au profit de tiers, à titre gratuit ou onéreux, de tout ou partie de cette œuvre est strictement interdite et constitue une contrefaçon prévue par les articles L 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle. L'éditeur se réserve le droit de poursuivre toute atteinte à ses droits de propriété intellectuelle devant les juridictions civiles ou pénales.

S'informer

Si vous désirez être tenu régulièrement informé de nos parutions, il vous suffit de vous abonner gratuitement à notre lettre d'information bimensuelle par courriel, à partir de notre site **Presses de Sciences Po**, où vous retrouverez l'ensemble de notre catalogue.

Avec le soutien du



www.centre nationaldulivre.fr



SciencesPo.
Les Presses

Table

Avertissement

Appel d'air(e) (Mounia Bennani-Chraïbi et Olivier Fillieule)

La globalisation de la théorie de l'action protestataire

Islam(isme) et mouvement social

Chapitre 1. Exit, voice, loyalty et bien d'autres choses encore... (Olivier Fillieule et Mounia Bennani-Chraïbi)

Un caravansérail hasardeux

Trajectoires organisationnelles et contextes

Réseaux, carrières militantes et contextes

Chapitre 2. Espace du religieux, espace de citoyenneté, espace de mouvement : les territoires des mosquées au Maroc (Raffaele Cattedra et M'hammed Idrissi-Janati)

Dynamique historique et spatiale des mosquées au Maroc

La mosquée, la ville et les acteurs : enjeux, stratégies et pratiques

L'instrumentalisation du religieux par la territorialisation du pouvoir. Clôture de l'État et de la monarchie

Espace formel et informel de mobilisation sociale et politique : les territoires de la mouvance islamiste

Chapitre 3. Une déploration pour Mustafa. Les bases quotidiennes de l'activisme politique (Charles Kurzman)

Déploration, continuité culturelle et réflexivité

La réflexivité et l'extraordinaire

Le traditionalisme sélectif

Chapitre 4. Irak : l'impossible mouvement de l'intérieur ? (Françoise Rigaud)

Au commencement était l'intifada d'après-guerre

« Ba'd mako khof ! » : un monde de la peur qui se lézarde

Espaces et figures de la transgression

Chapitre 5. Réseaux, cadres culturels et structures des

opportunités politiques. Le mouvement islamiste en Égypte
(Diane Singerman)

Qu'est-ce que le mouvement islamiste ?

Réseaux informels

L'ethos familial

Les structures des opportunités politiques

Chapitre 6. Iran : femmes en mouvement, mouvement de femmes (Fariba Adelhkhah)

La participation des femmes à l'espace public

La question des femmes et les aléas du processus de régulation politique

Je circule, donc je suis

Chapitre 7. La génération seventies en Égypte. La société civile comme répertoire d'action alternatif (Dina El Khawaga)

De la contestation estudiantine aux organisations politiques : la cristallisation d'une génération politique

Le renforcement de la société civile comme nouveau répertoire d'action : un éclatement ou une seconde naissance ?

Chapitre 8. Parcours, cercles et médiations à Casablanca. Tous les chemins mènent à l'action associative de quartier (Mounia Bennani-Chraïbi)

Parcours dans les mouvances de la gauche et de l'extrême gauche

Parcours islamiques

Figures « apolitiques »

Des « nomadismes » à la jonction des temporalités et des espaces

Chapitre 9. Les itinéraires de reconversion des jeunes de l'Intifada : la dissolution d'un mouvement social ? (Lætitia Bucaille)

L'Intifada (1987-1993), un mouvement nationaliste et populaire

Les itinéraires de reconversion des jeunes de l'Intifada

L'Intifada al-Aqsa, révolte ou lutte pour l'indépendance ?

Glossaire

Bibliographie



Avertissement

Mounia Bennani-Chraïbi

Olivier Fillieule

Notre choix de système de translittération simplifié, fondé sur une utilisation optimale des représentations graphiques françaises, vise à faciliter la lecture pour ceux qui ne sont pas initiés aux langues arabe, persane... À titre d'exemple, nous avons choisi de transcrire la voyelle *u* par **ou**, la lettre *chin* par **ch**. En outre, nous avons renoncé à marquer les voyelles longues et les signes diacritiques qui signalent les dentales vélarisées ou emphatiques. Par contre, nous avons redoublé les consonnes géminées et différencié la laryngale sourde « ' » (*'ayn*) de l'attaque glottale « ' » (*hamza*), la vélaire sourde **k** de la glottalisée sourde **q**. Pour l'écriture de l'article, la distinction a été faite entre les lettres lunaires (*al-*) et les lettres solaires (*ad-, at-...*). Certains termes sont transcrits selon leur prononciation usuelle dans chaque langue, même lorsqu'ils proviennent de la même racine arabe (par exemple *jama'a* [groupe] est prononcé *gama'a* en Égypte, *jalsa* [réunion religieuse] a donné *jaleseh* en persan). Enfin, dans les citations, nous avons conservé la translittération choisie par leurs auteurs.

Les noms propres qui possèdent une graphie usuelle en français sont donnés comme tels (exemple : Mohammed VI, Mohamed, Mohammad Khatami).

Appel d'air(e)

Mounia Bennani-Chraïbi

Mounia Bennani-Chraïbi, politiste, enseignante à l'Institut d'études politiques et internationales de l'université de Lausanne et membre du Centre de recherche sur l'action politique de l'université de Lausanne.

Olivier Fillieule

Olivier Fillieule, politiste, enseignant à l'Institut d'études politiques et internationales de l'université de Lausanne ; chercheur CNRS au Centre de recherche politique de la Sorbonne-Paris I et membre du Centre de recherche sur l'action politique de l'université de Lausanne.

Révolution iranienne en 1979, assassinat du président égyptien Anouar al-Sadate en 1981, événements d'Algérie depuis le début des années 1990... Tout au long du dernier quart du XXe siècle, il est devenu de plus en plus difficile d'évoquer les sociétés du Maghreb et du Moyen-Orient^[1] sans que les spectres de l'islam et de l'islamisme ne se dressent, réanimant dans leurs sillons des fantômes affublés des haillons de la barbarie, du fanatisme, du fascisme... D'une part, tout ce qui se produit dans ce coin du monde semble ne pouvoir être jaugé qu'à l'aune du religieux ou de son « retour », et ces sociétés sont trop souvent réduites à une seule dimension, dissoutes dans un bloc homogène, comme l'insinue l'utilisation des expressions « monde musulman^[2] », « aire musulmane », « sociétés musulmanes ». D'autre part, si les mouvements de libération, les révolutionnaires tiers-mondistes, de gauche ou d'extrême gauche éveillaient la sympathie de milieux intellectuels et politiques en Europe, après-guerre et jusqu'au début des années 1970, et trouvaient même des avocats pour leur « juste » recours à la

violence, ceux qui arborent l'étendard de l'islam suscitent plutôt l'hostilité et, en ce qui les concerne, les jugements de valeur l'emportent largement sur l'analyse distanciée.

Ce livre est né de la rencontre de deux types d'aspirations et se situe à la jonction d'un double mouvement. C'est en premier lieu une nouvelle expression de la volonté lancinante de chercheurs travaillant sur le Maghreb et le Moyen-Orient d'écarter les œillères, de casser les réifications hâtives et de s'inscrire pleinement dans les sciences humaines. C'est, par ailleurs, une démarche qui vise à étendre et à tester les apports de la sociologie des mobilisations sur et dans d'autres aires.

Les auteurs des contributions réunies dans ce volume appartiennent à une génération de chercheurs qui ont connu plusieurs initiations. Formés aux sciences sociales, ils maîtrisent également les langues des sociétés qu'ils étudient, qu'ils en soient issus ou qu'ils se soient investis dans un long apprentissage^[3]. Bien davantage, tout en ayant une connaissance pluridisciplinaire de cette aire, ils recueillent leurs données sur la base d'une fréquentation assidue du terrain. C'est ainsi qu'ils se trouvent dans un état de tension entre deux sphères académiques, l'une menaçant de les ghettoïser, l'autre persistant à les ignorer. Et, pourtant, le sentiment d'étouffement ne cesse de se diffuser dans l'univers cloîtré, hypermédiatisé et surpolitisé des « spécialistes du monde musulman ». Très vite, les débats deviennent passionnés et passionnels. Face à cette atmosphère lourde, les réponses possibles sont le repli quasi stratégique sur des approches disciplinaires et l'obstination dans le souci de banalisation, souhait déjà exprimé ailleurs^[4]. Cette tension se dédouble du malaise lié à l'exotisme et à la dangerosité dont sont parés les objets d'étude en question. Dès lors qu'on parle de « sociétés musulmanes », des universitaires se laissent aller à abandonner toute rigueur pour tantôt compatir, tantôt stigmatiser. Cette deuxième tendance tient sans doute à la fois à un biais culturaliste, que l'on retrouve aussi bien dans l'idée d'une « culture de la déférence » ou de l'« aliénation » et, de manière plus diffuse, à une certaine antipathie vis-à-vis des mouvements les plus visibles, à savoir les mouvements islamistes, un peu hâtivement qualifiés de *ugly movements*^[5]. Enfin, il existe une propension à opposer systématiquement les actions supposées à caractère religieux (celles des groupes islamistes) aux mobilisations

dites « universalistes » ou « acquises aux valeurs occidentales » (mouvements de droits humains, de droits des femmes...) en partant de l'idée qu'il s'agit là de projets de société antithétiques, reposant sur des savoir-faire, des bases sociales et des réseaux distincts, et par là même des modes d'action contrastés. Loin de tout universalisme béat et à l'écart des focalisations bienveillantes ou criminalisantes sur la spécificité du « monde musulman », on s'attachera ici à essayer d'observer, avec les mêmes lunettes qu'ailleurs, les résistances et les protestations qui se produisent au Maghreb et au Moyen-Orient^[6] dans leur variété, des plus médiatisées aux moins tapageuses, en les soumettant au même questionnement, tout en ajustant continuellement ces instruments à l'épreuve du terrain. Cet appel d'air se veut d'abord une invitation au décloisonnement.

Parallèlement, depuis maintenant une dizaine d'années, la sociologie des mouvements sociaux s'est attachée à étendre ses domaines d'investigation à d'autres contextes que ceux des démocraties occidentales. Cette extension est principalement redevable de l'effondrement de l'Empire soviétique, entamé en 1989 avec la chute du mur de Berlin, et aux mouvements qui ont conduit à une série de changements de régimes à l'Est de l'Europe^[7], au printemps de Pékin^[8], à l'accélération des transitions démocratiques en Amérique latine^[9] et en Afrique du Sud^[10]. Longtemps éclipsées, les questions du phénomène révolutionnaire, du passage à la démocratie et de l'émergence de la société civile se trouvent à nouveau au centre des préoccupations des spécialistes de l'action collective. Simultanément, le développement des mouvements transnationaux et la globalisation de la contestation ont également contribué à un déplacement du regard par la masse considérable de travaux qu'ils ont suscités^[11].

Ces facteurs exogènes doivent être mis en rapport avec la place acquise par la sociologie de l'action protestataire dans le monde académique au tournant des années 1990, marquée par une institutionnalisation et une autonomisation croissante qui ne pouvaient que favoriser un mouvement « expansionniste » visant à conquérir de nouveaux terrains jusqu'alors laissés aux *area studies*, et ce avec d'autant plus d'enthousiasme que les avancées théoriques se font plus rares. Si l'on rappelle enfin les opportunités, notamment financières, liées à l'émergence d'une demande sociale sur la

question des transitions démocratiques, on saisit pourquoi, pour reprendre le titre suggestif d'un texte de John McCarthy, les changements politiques des dernières décennies ont provoqué une « globalisation de la théorie des mouvements sociaux^[12] ».

C'est dans ce contexte que, par exemple, la *Mellon Foundation* a financé, à partir de 1994, des programmes de recherche interdisciplinaires et des études transrégionales et transnationales sur une grande variété de thèmes, y compris les mobilisations politiques, et dont les résultats commencent de porter leurs fruits^[13]. Si, pour finir, on ajoute un certain nombre de publications récentes qui, elles aussi, ont visé à importer la sociologie des mouvements sociaux dans le champ des *area studies*^[14], on voit à quel point l'entreprise de décloisonnement a d'ores et déjà abouti à d'intéressants résultats.

Cette profusion de travaux ne saurait cacher cependant une certaine ignorance mutuelle. En effet, les acquis de la sociologie des mouvements sociaux n'ont pas encore complètement pénétré le domaine des *area studies* et nombreuses sont encore les recherches et les publications qui se privent des instruments disponibles pour répondre à des questions auxquelles des réponses ont déjà été apportées. Aussi bien, on reconnaîtra volontiers que, trop souvent encore, les spécialistes de l'action collective ne se posent pas vraiment la question du degré de validité de leurs théories dans des contextes autres que démocratiques.

Mais, surtout, les publications de ces dernières années dessinent en creux la cartographie des aires délaissées par la recherche. Comparés aux ex-pays soviétiques et à l'Amérique latine, le continent africain, le Moyen-Orient et, dans une moindre mesure, l'Asie, font figure de parents pauvres. Pour s'en tenir au Maghreb et au Moyen-Orient, on ne peut qu'être frappé par la rareté des recherches faisant appel aux instruments d'analyse de la sociologie des mouvements sociaux. De manière générale, les chercheurs qui s'inscrivent dans cette perspective ont surtout travaillé sur la révolution iranienne^[15]. C'est dans le mouvement d'émergence récente de publications allant dans le sens d'une intégration de la problématique « mouvements sociaux », notamment par de jeunes chercheurs^[16] qu'entend s'inscrire le présent volume. Cette démarche vise autant à offrir une meilleure compréhension des mobilisations au Maghreb et au Moyen-Orient par le recours aux instruments de la sociologie de la protestation qu'à tester la validité de théories élaborées dans le monde

occidental. Pour y parvenir, on se gardera ici des trois obstacles qui empêchent la désingularisation des recherches sur ces sociétés : l'idée d'une différence ontologique entre sociétés démocratiques et non démocratiques ; le mythe d'une spécificité culturelle et religieuse irréductible de ces sociétés ; la focalisation enfin sur l'« islamisme » au détriment de toutes autres modalités de protestation.

La globalisation de la théorie de l'action protestataire

La théorie contemporaine des mouvements sociaux est fortement marquée par la recherche américaine et, plus récemment, et sans que son originalité soit toujours très claire, la recherche européenne. On ne sait donc pas vraiment comment les instruments et les concepts élaborés dans ce contexte peuvent « voyager », s'ils sont utiles à la compréhension des formes d'action protestataire dans les pays non démocratiques. Dans l'introduction au volume qu'ils consacrent à la globalisation, John Guidry, Michael Kennedy et Mayer Zald font justement remarquer à quel point la théorie des mouvements sociaux a été longtemps dominée par une « métathéorie implicite des mouvements entendus comme variation du secteur associatif, la mobilisation des ressources étant la clé du succès ou de l'échec. Les mouvements n'étaient pas conçus comme antisystémiques mais comme un mode alternatif d'expression du pluralisme politique, soit comme moyen de réaliser le pluralisme démocratique, dans le cas par exemple du mouvement des droits civiques », ajoutant que « lorsqu'elle s'est développée dans le contexte des pays du Tiers Monde, la théorie du mouvement social a mixé les approches révolutionnaires avec le pluralisme démocratique, avec la question de l'intégration des groupes marginalisés et dépossédés (mouvement ouvrier, féministes, etc. »)^[17], sans finalement vraiment se poser la question de la validité des concepts produits (ressources, répertoires d'action, structure des opportunités politiques, etc.), dans le cadre d'États non démocratiques, lesquels n'offrent pratiquement aucun moyen institutionnalisé d'expression politique. Ce constat pose les questions du lien entre démocratie et contestation, de la définition de la participation politique en contexte autoritaire et du lien entre la

sphère civile et l'État, ou, dit autrement, des frontières entre sphères publique et privée. Autant de questions qui, nous le verrons, pointent certains angles morts de la théorie des mouvements sociaux.

Les définitions classiques de l'action protestataire et des formes qu'elle peut prendre sont adaptées à la réalité de la construction des États démocratiques. D'où la nécessité, lorsqu'on veut raisonner sur des contextes autoritaires, d'interroger le lien consubstantiel postulé entre démocratisation et mouvement social et la distinction de nature, posée *a priori*, entre les répertoires d'action démocratiques (regroupant toute la palette des actions conventionnelles et non conventionnelles) et l'émeute, la révolte, l'agitation révolutionnaire. Doug McAdam, Sidney Tarrow et Charles Tilly suggèrent, par exemple, que les régimes non démocratiques sont plus susceptibles de donner naissance à des mobilisations rares mais révolutionnaires, lorsque des opportunités s'ouvrent, alors que les régimes démocratiques sont plus susceptibles de donner naissance à des mouvements sociaux classiques. En effet, selon eux, l'action non violente ne peut faire la différence (et donc avoir un impact) que dans la mesure où elle est capable de favoriser des alliances d'intérêt entre groupes sociaux, de perturber le fonctionnement normal du politique, d'avoir une influence sur l'arène électorale, de favoriser des pressions sur les gouvernants de la part de tiers (par exemple d'autres États, d'ONG, etc.)^[18].

Bertrand Badie a développé l'idée selon laquelle, en terre d'islam, il n'existe pas réellement d'alternative entre soumission et révolte. De la même manière que dans l'Europe du premier XIXe siècle, c'est une culture d'aliénation qui domine, à la différence près que, dans le contexte islamique, on ne peut pas compter sur une évolution vers la culture citoyenne en raison de la spécificité du rapport à l'État. Trois facteurs sont ici soulignés : l'extériorité, d'une part, de la scène politique (régimes autoritaires exclusifs), qui conduit au maintien des solidarités communautaires ; la confusion, d'autre part, entre pouvoir politique et religieux (par rapport à la déchristianisation européenne qui favorise la communalisation de l'individu par l'État et la construction d'un ensemble politique unifié) ; une conception et une pratique particulière de la ville, enfin^[19]. Au total, le monde islamique se caractériserait par le modèle de l'émeute, qui « définit bien l'envers du modèle de la demande, fait de différenciation de la

revendication, d'intégration au sein du système politique et d'attente de prestations de sa part. Plus que d'une opposition de pratiques, il s'agit en réalité d'une opposition de deux cultures, c'est-à-dire de deux significations différentes – voire antinomiques – qui sont accordées au politique, sous l'effet d'histoires et d'expériences divergentes^[20] ».

La question de la « spécificité » de la ville musulmane a fait l'objet de nombreux débats, que ce soit dans la tradition des travaux de l'école de Chicago^[21], des historiens du XIXe siècle européen ou des spécialistes d'autres aires géo-culturelles. Or, les travaux de Claude Cahen^[22] ont remis en cause l'existence d'« une spécificité nette des villes qu'on appelait musulmanes » intégrées administrativement à l'empire et frappée d'« amorphisme civique » par opposition à « la commune médiévale européenne » qui aurait été dotée d'une « autonomie administrative » et par conséquent d'un « esprit civique »^[23]. Contre la tendance dominante dans l'orientalisme, consistant à accorder la primauté au religieux dans la structuration et l'explication de tous les phénomènes sociaux et culturels, à dissoudre la variété des cas concrets dans un moule intemporel, cet historien a montré que les collectivités locales, dont les populations n'ont pas toujours été musulmanes, disposaient d'une grande marge d'auto-administration. Il a précisément étudié les résistances urbaines, leurs variations dans le temps et l'espace, à travers des groupes de jeunes '*ayyaroun-fityan*, une organisation urbaine^[24]. Dans le même esprit, les recherches menées par le géographe Eugen Wirth^[25] et par l'historien André Raymond les ont conduits à « réduire fortement l'extension de ce qu'on a longtemps considéré comme la "spécificité" islamique^[26] ». Ce dernier est parvenu à démontrer, à travers le cas cairote (XVIe-XVIIIe siècle), que les villes qu'il qualifie d'ottomanes n'étaient « ni administrées "d'en haut", ni gérées "d'en bas"^[27] », que les habitants étaient loin d'être isolés par rapport au pouvoir, mais qu'ils étaient plutôt « enserrés dans une série de réseaux qui recouvraient tous les aspects de leur vie professionnelle, religieuse et privée », fortement inscrits dans la géographie de la ville. De cette manière, « l'administration de la collectivité était efficacement réalisée en l'absence de tout système administratif apparent^[28] ».

À vrai dire, la vision dichotomique qui oppose États démocratiques et

États autoritaires, société civile et agitation révolutionnaire, ville musulmane et ville européenne, doublée de l'opposition entre laïcité et confusion des sphères du religieux et du politique, contribue à une réification des oppositions que plusieurs auteurs proposent de dépasser^[29]. Dépassement d'autant plus nécessaire dans le contexte de la mondialisation et d'une relative transnationalisation des répertoires d'action. Comme le souligne en effet Jack Goldstone, et à sa suite D. McAdam, S. Tarrow et C. Tilly, la contestation dans les pays non démocratiques a souvent pris, ces dernières décennies, la forme de mobilisations classiques (manifestations, grèves générales)^[30] et, pour peu qu'on adopte une perspective historique, la frontière entre révolution, émeute et mobilisation sociale a toujours été pour le moins mouvante^[31]. Edward Thompson a démontré de manière convaincante le caractère trompeur de la distinction entre actions spontanées et organisées dans son analyse des soulèvements de la « populace » anglaise au XVIIIe siècle^[32] et les travaux de C. Tilly ont contribué depuis longtemps à ranger ces phénomènes au rang des pratiques protestataires^[33]. Dans nos propres recherches, nous avons également relevé sans ambiguïté à quel point les mouvements de 1990 et de 1991 au Maroc et les émeutes de Saint-Denis de la Réunion en 1991 s'inscrivaient dans une perspective clairement politique, notamment au moyen d'une analyse des cibles visées^[34].

Les formes que peut prendre la résistance à l'autorité dans les contextes non démocratiques sont fortement contraintes. Les canaux de médiation et de représentation des intérêts y sont limités, l'existence même d'une société civile n'allant généralement pas de soi. Ne pouvant donc partir *a priori* des définitions « occidentales » de la participation politique, il faut élargir le regard afin de se doter de définitions opérationnelles de ce qui, dans le foisonnement des activités, peut être qualifié d'action politique contestataire. On notera d'ailleurs que la question de la définition du politique et des frontières de la participation politique s'est également posée dans les contextes démocratiques et ce n'est que, progressivement, que la sociologie des mouvements sociaux a remis en cause les théories prescriptives de la démocratie pour aboutir à l'idée d'un continuum de la participation politique qui intègre actions conventionnelles et non conventionnelles^[35]. De ce point de vue, Diane Singerman souligne justement que les définitions classiques de la participation politique

laissent de côté le fait que les élites consacrent une quantité considérable des ressources publiques à construire un champ de la politique formelle et ont recours au système légal, aux institutions et aux forces de sécurité pour imposer leur vision limitée de la politique, excluant de facto nombre de groupements subordonnés de la vie politique^[36]. Cette dimension, à laquelle les historiens sont généralement sensibles^[37] et que théorisent Frances Piven et Richard Cloward^[38], est au principe des travaux qui, depuis une vingtaine d'années, ont exploré les formes quotidiennes de résistance à l'autorité^[39], l'« empiètement silencieux^[40] » et, autour de la revue *Politique africaine*, la « politique par le bas^[41] ». On remarquera ici le rôle crucial qu'aura joué, des deux côtés de l'Atlantique, la critique produite par Michel de Certeau de la théorie de la domination chez Pierre Bourdieu et de la microphysique du pouvoir chez Michel Foucault. Pour M. de Certeau, sous le « monothéisme » de la domination et de la surveillance panoptique, « survivrait un "polythéisme" de pratiques disséminées, dominées, mais non pas effacées par la carrière triomphale de l'une d'entre elles », ce qui le conduit à en appeler à une analyse des « pratiques microbiennes, singulières et plurielles, qu'un système urbanistique devait gérer ou supprimer et qui survivent à son dépérissement ; [à] suivre le pullulement de ces procédures qui, bien loin d'être contrôlées ou éliminées par l'administration panoptique, se sont renforcées dans une proliférante illégitimité, développées et insinuées dans les réseaux de la surveillance, combinées selon des tactiques illisibles mais stables au point de constituer des régulations quotidiennes et des créativité subreptices que cachent seulement les dispositifs et les discours aujourd'hui affolés, de l'organisation observatrice^[42] ».

Le présent ouvrage s'inscrit, de manière cependant critique, dans la lignée de ces perspectives, et la plupart des contributions placent au centre de leur analyse la question problématique de l'articulation entre conduites dites « infra-politiques^[43] » et action protestataire organisée, à partir d'une définition opératoire du politique, comme le fait par exemple Jean-François Bayart dans *L'État au Cameroun*^[44].

On essaiera, ce faisant, de montrer à quel point il est sans doute nécessaire de travailler à la définition de l'objet en sociologie des mobilisations. On s'entendra en effet aisément sur le constat que la théorie des mouvements sociaux s'est peu souciée de discuter la littérature croissante depuis le début des années 1980 sur la

résistance à l'autorité, trop occupée qu'elle était par la question de la mobilisation formelle des ressources. Et lorsque quelquefois cette dimension est évoquée dans l'analyse, c'est généralement pour mettre en lumière des pratiques pouvant contribuer à l'émergence d'une action collective organisée. Comme l'ont tout récemment souligné J. Guidry, M. Kennedy et M. Zald, « l'une des tâches à accomplir dans ce travail de globalisation de la théorie des mouvements sociaux consiste à examiner les voies par lesquelles la prise en compte de la résistance peut nous aider à problématiser la question du pouvoir tant pour comprendre les activités des groupements que pour la théorie des mouvements sociaux^[45] », et cela également dans le cadre des États démocratiques. En effet, même lorsque existent des formes institutionnalisées d'encadrement et d'expression des intérêts, il n'est pas sûr qu'il soit exclu de reconnaître comme politiques des modes d'action qui ne s'affirment pas comme tels et dont la qualification renvoie généralement à la sphère du vandalisme et de la petite criminalité^[46]. Nous y reviendrons au chapitre 1. Aussi bien, la réflexion sur les frontières entre État et société civile^[47] contribue à poser de manière centrale la question du partage entre sphère publique et sphère privée, ce qui permet également d'établir un lien fertile avec l'une des dimensions centrales des recherches sur le genre et à poser ainsi plus qu'on ne l'a fait à ce jour la question de la participation politique des femmes et de l'éventuelle spécificité de leur rôle dans la politique contestataire^[48].

Islam(isme) et mouvement social

Le désintérêt marqué par la sociologie des mobilisations pour les mouvements au Maghreb et au Moyen-Orient contraste fortement avec l'existence continue de protestations populaires et tout particulièrement le développement des mouvements islamistes. Les spécialistes de cette aire géographique et culturelle y ont consacré de très nombreuses recherches et, s'il n'est pas question d'en dresser un inventaire ici, on soulignera rapidement à grands traits quelques éléments pour rendre compte de tout ce que, déjà, la littérature sur l'islam(isme) apporte à l'analyse de la protestation politique.

Avant que l'islamisme ne se constitue en catégorie d'analyse centrale, deux traditions majeures se sont développées autour de l'action politique populaire au Maghreb et au Moyen-Orient. D'après la distinction établie par Edmund Burke, la « nouvelle histoire culturelle », initiée par des néo-orientalistes ou néo-wéberiens comme Samuel Eisenstadt, Clifford Geertz, Victor Turner, a pour objet la dimension islamique des mouvements. L'islam est appréhendé comme « système normatif » – sur la base des écrits des élites – ou comme système « expérimenté », cette fois-ci à partir de l'exploration de la culture populaire. L'accent est davantage mis sur « la rhétorique islamique » à laquelle ont recours les groupes contestataires^[49]. Ira Lapidus, représentatif de cette perspective, se focalise sur les changements que connaissent les symboles et les concepts islamiques et sur le rôle des élites dans le modelage de styles d'action politique^[50]. La deuxième tendance regroupe les travaux inspirés par la « nouvelle histoire sociale » et les néo-marxistes. De manière générale, cette approche s'applique plutôt à étudier le contexte sociologique et islamique de l'action collective, les structures sociales et politiques, « et invite à travailler non pas seulement sur ce que les rebelles ont dit pour justifier leurs actions, c'est-à-dire leur idéologie, mais aussi bien sur ce qu'ils ont fait^[51] ».

La révolution iranienne de 1979 provoque, selon la formulation de E. Burke, une « révolution mentale ». Jusque-là, l'hégémonie des théories de la modernisation se traduisait par un intérêt accentué pour les élites, le nationalisme... Et, comme le rappelle Jean-Claude Vatin^[52], les politologues, qui traitaient essentiellement des systèmes, des institutions, des formes de pouvoir, des clientélismes et qui considéraient l'islam comme une dimension résiduelle, se trouvèrent fort démunis face à l'« effet Khomeiny ». Ils conclurent trop hâtivement à l'« insuccès du politique » qui, selon l'auteur, « vient moins du retrait d'une "sphère" (publique, étatique, nationale, idéologique...) au profit d'une autre (privée, individualiste, communautaire, religieuse...) que de l'inaptitude provisoire des clercs d'une spécialité à englober les deux dans une même problématique définie hors des attractions de la mode et des traditions de l'académisme^[53] ». Depuis, l'inverse s'est produit : « le » phénomène islamiste a fait l'objet d'une production abondante et cette hypertrophie a eu pour conséquence la marginalisation provisoire d'autres problématiques, à tel point que certains n'hésitent

pas à titrer : « Les islamologues ont-ils inventé l'islamisme^[54] ? »

Au cours de ce changement de perspective, la mobilisation au nom de l'islam, ou du moins empruntant le « langage de l'islam », n'a pas donné lieu qu'à des lectures qui surdéterminent la rhétorique religieuse et réduisent le phénomène à un fondamentalisme porté par des « fous de Dieu ». Les approches centrées sur « la frustration relative » et articulées à une grille de lecture générationnelle structurent ouvertement – ou au moins de manière latente – toute une série de travaux^[55]. Elles se déclinent sous plusieurs variantes : crise économique, « aliénation » en rapport avec les transformations accélérées connues par les sociétés du Maghreb et du Moyen-Orient qu'il s'agisse d'exode rural et d'urbanisation rapide ou de « rupture démographique^[56] » provoquée par l'arrivée massive sur les marchés de l'emploi, du logement, etc., des générations nées après les indépendances ; échec de l'« État imité » ou de l'« État importé » qui marque également les déboires des élites dirigeantes, le fiasco des politiques de développement et de modernisation, l'usure des idéologies mobilisatrices des années 1950 et 1960, à savoir le nationalisme et le socialisme^[57] ; amplification des sentiments d'exclusion par la mondialisation. À l'instar des communistes dans l'Europe d'après-guerre, les mouvements islamistes rempliraient une « fonction tribunicienne », un rôle d'intégration pour les exclus^[58].

Cette idée d'espace compensatoire se retrouve en filigrane dans l'approche de François Burgat, même si celui-ci préfère focaliser sur la réorganisation des catégories de sens qui opère après la faillite des idéologies auparavant dominantes. L'auteur privilégie en effet « la dimension culturelle, identitaire et nationaliste du phénomène, nuancé sa dimension strictement religieuse, considérant comme relativement marginale sa composante extrémiste et dénonçant par-dessus tout l'idée de son antinomie supposée avec les dynamiques de modernisation sociale et de libéralisation politique^[59] ». Cette perspective élargit la définition de l'islamisme, qu'il ne suffit pas alors d'appréhender comme le simple produit de la frustration socio-économique, un mouvement de « laissés-pour-compte » du développement. Ce phénomène, à la fois « plastique » et diversifié, recouvrirait toute une série de revendications « profanes » qui peuvent être également démocratiques et nationalistes. D'ailleurs, Ghassan Salamé promeut l'islamisme au titre d'héritier direct du