Restituer la densité et la diversité des liens entre le religieux et le politique

Cécile Boëx, Paulo Pinto

▶ **To cite this version:**

Cécile Boëx, Paulo Pinto. Restituer la densité et la diversité des liens entre le religieux et le politique. Archives de Sciences Sociales des Religions, 2018, Le religieux et le politique à l'épreuve des révolutions arabes, 181, pp.11 - 23. 10.4000/assr.38502 . hal-03902154

HAL Id: hal-03902154
https://cnrs.hal.science/hal-03902154

Submitted on 15 Dec 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Archives de sciences sociales des religions

181 | janvier-mars 2018
Le religieux et le politique à l'épreuve des révolutions arabes

Introduction

Restituer la densité et la diversité des liens entre le religieux et le politique

Cécile Boëx et Paulo Pinto

OpenEdition Journals

Édition électronique
URL : https://journals.openedition.org/assr/38502
DOI : 10.4000/assr.38502
ISSN : 1777-5825

Éditeur
Éditions de l'EHESS

Édition imprimée
Date de publication : 1 mars 2018
Pagination : 11-23
ISSN : 0335-5985

Référence électronique
Cécile Boëx et Paulo Pinto, « Restituer la densité et la diversité des liens entre le religieux et le politique », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 181 | janvier-mars 2018, mis en ligne le 01 mars 2018, consulté le 08 janvier 2022. URL : http://journals.openedition.org/assr/38502 ; DOI : https://doi.org/10.4000/assr.38502

© Archives de sciences sociales des religions

Cécile Boëx
Paulo Pinto

Introduction

Restituer la densité et la diversité des liens entre le religieux et le politique

Ce numéro revient sur l'onde de choc des révolutions[1] dans le monde arabe, à partir des relations complexes, multiples et situées entre le religieux et le politique. Si jusqu'ici les conséquences de ces soulèvements sont particulièrement sombres, avec d'un côté des zones de béances étatiques et de guerre civile, comme en Syrie et au Yémen et de l'autre, le redéploiement des régimes autoritaires, comme en Égypte et, malgré le processus de transition, en Tunisie[2], il convient de revenir sur les bouleversements provoqués par ces révolutions au-delà d'une vision binaire et normative « printemps protestataires/hivers islamistes », laquelle évacue la temporalité forcément longue des processus en cours. Depuis sept ans, les configurations de pouvoir (aux échelles locales, nationales et transnationales), les identités, les rapports état/société, se recomposent au gré des oscillations des rapports de force et de la violence. Au sein de ces réalités complexes, mouvantes et indéterminées, dont la recherche peine encore à saisir toute l'épaisseur, l'analyse des liens entre le religieux et le politique est restée largement contingente des événements. C'est ainsi que le religieux, quasi absent des travaux portant sur les premières séquences des révolutions, devient central dans un second temps lorsqu'il s'agit d'analyser leurs « échecs », au moment où divers partis et mouvances islamistes investissent les scènes politiques, protestataires ou guerrières. Comment expliquer

1. Comme le souligne Michel Camau (2012), le terme thawra, révolution en arabe, largement utilisé par les acteurs des mobilisations, recouvre des usages polysémiques oscillant entre révolte, insurrection, soulèvement, aspiration au changement et changement effectif. De même, il ne recoupe pas les mêmes situations selon les pays. En effet, si on considère que la révolution se définit d'abord par une crise de légitimation du pouvoir, la révolution qualifie bien les événements en Tunisie, en Égypte, en Libye, au Bahreïn, au Yémen et en Syrie. Par contre, elle ne s'applique pas au Maroc ni à la Jordanie.
2. Malgré l'adoption d'une constitution démocratique en 2014 protégeant les libertés publiques et individuelles et la diversification de l'offre politique avec la création de nombreux partis, le processus révolutionnaire n'a pas encore engendré de véritable changement institutionnel et politique. En effet, une grande partie des cadres politiques du parti unique, le Rassemblement constitutionnel démocratique (RCD), sont toujours présents au sein du gouvernement.

cette difficulté à penser les liens entre le religieux et le politique en dehors de paradigmes déterministes et essentialistes ?

Transcendance et désobéissance

L'irruption de la révolte dans des sociétés que beaucoup considéraient comme « bloquées » (Droz-Vincent, 2004 ; Diamond, 2010) a engendré une somme assez considérable de travaux « à chaud »[3], particulièrement prolixes sur ses causes et ses conséquences. Après s'être longtemps interrogés sur « les causalités d'un manque » démocratique (Salamé, 1991), les spécialistes de la région se sont demandé dans quelle mesure ces mobilisations annonçaient une sortie de l'autoritarisme. Plusieurs grilles de lectures ont été mobilisées à cet effet, certains invoquant les conséquences de réformes néolibérales dans la région (Noueihed, Warren, 2012) alors que d'autres plaçaient la crise de l'État au cœur de l'analyse (Corm, 2011). Pendant un temps, une jeunesse éduquée et férue de technologie numérique a incarné de manière privilégiée l'élan protestataire (Ben Néfissa, 2011 ; Khosrokhavar, 2012)[4]. Des travaux plus en phase avec les acteurs et les processus de changement ont tenté de saisir les situations révolutionnaires et leurs dynamiques, notamment du point de vue des logiques de passage à l'action et des trajectoires d'engagement (Bennani-Chraïbi et Fillieule, 2012 ; Allal et Pierret, 2013 ; Amar et Prashad, 2013). Si tous se risquent à penser les ruptures et l'incertitude, ces travaux sont aussi révélateurs d'un « moment » de la pensée sur les révolutions en ce qu'ils permettent de saisir des perceptions des événements et les espoirs qu'ils ont suscité. De ce point de vue, il est frappant de constater qu'à de rares exceptions près, les analyses consacrées aux premières séquences des révoltes ignorent la dimension religieuse qui pourtant affleure dans de nombreux mots d'ordre et répertoires d'action, ainsi que dans les façons de donner sens à la mort dans des contextes ultra-répressifs.

Les manifestations ont convergé autour de revendications universelles de liberté, de justice et de dignité. L'objectif n'était pas la prise de pouvoir mais d'ouvrir et d'assainir des arènes politiques verrouillées et corrompues. À cette fin, des symboles patriotiques du passé issus des luttes de libération nationales ont ressurgi, assimilant les régimes en place à des occupants étrangers (Geisser, 2012). Dans ce cadre dépourvu d'idéologie proprement religieuse, la foi, la prière et les lieux de culte ont néanmoins constitué des ressources pour agir, donner sens aux événements et affronter la violence. L'islam et, dans une

3. Youssef al-Chazli (2012) recense plus de 200 ouvrages et articles de sciences sociales publiés entre 2011 et 2012.

4. Jean François Bayart (2014 : 161) remarque d'ailleurs qu'« à force de vouloir trouver une nouvelle "vague" de démocratisation, les uns et les autres se sont enfermés dans des débats byzantins sur le sexe des "révolutions arabes", sur leur réalité même et sur leur nature, sur leurs "origines" et leurs "causes" ». Mobilisant des catégories anhistoriques et asociologiques telles que la "jeunesse", l'"islam", la "société civile", ou les "réseaux sociaux", ce type d'approche relativise l'historicité et les spécificités des situations nationales et locales.

moindre mesure, le christianisme, avec leurs symboles, leurs cosmologies et leurs rituels, sont non seulement des marqueurs identitaires, mais de puissants langages culturels partagés dans les sociétés du monde arabe. Aussi le lexique et l'engagement révolutionnaire ont-ils pu être articulés, de manière non exclusive, à un langage religieux qui leur conférait un sens moral et une dimension sacrée. Dans la première phase des révolutions, avant que la répression ne se généralise, la mobilisation des rituels et des espaces religieux dans les activités protestataires procède de considérations pragmatiques, dans la mesure où ceux-ci échappaient partiellement au contrôle de l'État. Les manifestations avaient lieu le vendredi, jour férié et jour de prière, certaines commençant dans des mosquées, seuls lieux de rassemblement possibles dans des contextes où les espaces publics étaient verrouillés (Rabat, 2012 ; Pierret, 2012). Près de la place *Tahrir* au Caire mais aussi en Syrie (Yazbek, 2018 : 19), des centres de soins ont été improvisés dans des mosquées ou des églises pour venir en aide aux victimes de la répression.

Les actes répressifs commis dans ces espaces religieux sont parfois investis d'un sens moral, voire eschatologique. Ils prennent alors place dans le scénario de la lutte du bien contre le mal et des croyants contre les pouvoirs mondains[5], comme l'illustre l'interprétation messianique de la révolution égyptienne par un groupe de chrétiens charismatiques (du Roy, dans ce numéro). Le religieux apparaît également comme un univers sémantique qui permet de donner forme et intelligibilité à l'action révolutionnaire elle-même. En effet, les révolutions produisent un sens du sacré à partir de l'expérience de la participation à une « totalité » collective[6], au sein de laquelle les divisions sociales sont suspendues, ou du moins atténuées, au nom de valeurs communes, ce que Victor Turner (1995 [1969] : 132) nomme *communitas*. Cette *communitas révolutionnaire* permet d'envisager les relations sociales en termes égalitaires. Néanmoins, elle n'est jamais pleinement réalisée : les clivages sociaux demeurent, à l'image des différences de genre et de classe qui travaillent les représentations et la commémoration des martyrs de la révolution égyptienne (Lachenal dans ce numéro). Ce sens du sacré généré par l'expérience révolutionnaire est codifié et circule à partir de catégories, de symboles, d'images, de rituels et de lieux de mémoire souvent empruntés à l'imaginaire religieux. En Égypte comme en Syrie, les prières de rue, comme les rituels funéraires (Poujeau, 2015), ont constitué des « outils d'appropriation et de transformation de l'espace public » (Saber et El-Houri, 2014 : 85), instaurant de nouvelles relations entre le rituel

5. Le cas emblématique est celui la révolution iranienne : le récit hagiographique de la Bataille de Karbala qui opposa en 680 Hussein, le grand-neveu du Prophète, considéré par les chiites comme le détenteur du pouvoir légitime, et les forces du calife Yazid, incarnant le pouvoir despotique et illégitime, était évoqué par les révolutionnaires pour dénoncer le pouvoir du Shah. Ce dernier était alors identifié à Yazid alors que les victimes de la répression étaient glorifiées à travers les figures de Hussein et de ses compagnons (Fischer, 2003).

6. Émile Durkheim (2003 [1912] : 308) avait déjà attribué l'émergence du sacré à la participation des individus aux moments d'« effervescence » collective.

et l'action protestataire. De même, en Tunisie, en Égypte, au Yémen ou en Syrie, les funérailles se transformaient en manifestations contre le régime.

Les nouvelles formes d'appropriation du statut de martyr (Boëx et Lachenal, dans ce numéro) procèdent également d'une même logique de reconquête de l'espace public et de reconnaissance qui articule, de différentes manières, la transcendance à la désobéissance. Il ne s'agit pas d'un simple encadrement du politique par le religieux mais, au contraire, de la production d'une arène d'interactions où des catégories, des images et des symboles religieux sont réappropriés et transformés en fonction des nouveaux contextes où ils s'inscrivent. Le religieux a ainsi ouvert des horizons de sens et d'expériences dans l'intensité et l'incertitude propres à la révolte. En retour, la fluidité de la conjoncture (Dobry, 2009) propre au moment révolutionnaire, tout comme l'instabilité des cadres d'appréhension de la vie « ordinaire », ont favorisé les transgressions rituelles. Celles-ci s'apparentent à un processus syncrétique (Piette, 2003 : 94) par lequel des valeurs et des pratiques issues de la révolte et de la religion se juxtaposent, s'agrègent ou s'inversent (Boëx, dans ce numéro). Il est important de souligner la pluralité des références et des lexiques qui circulent au cours des mobilisations et diffèrent selon les pays, mais aussi, dans un même espace national, selon les localités. Les revendications de justice recoupent une pluralité de langages, religieux ou séculiers, sans qu'aucun ne prévale (Agrama, 2012). Les discussions et les débats qui ont eu lieu dans cette phase initiale entre les différents acteurs des mobilisations, dont un exemple est étudié au Maroc dans ce numéro (Rhani), mériteraient d'être plus amplement analysés.

La mise en avant, à juste titre, de la marginalité initiale de l'islam politique tant dans les revendications que comme voie possible du changement a néanmoins invisibilisé les multiples formes du religieux qui ont irrigué les mouvements de révolte. Il ne s'agit nullement de prétendre que celles-ci auraient préfiguré un quelconque retour de l'islamisme dans ses formes partisanes ou combattantes après l'effervescence protestataire. Nous pointons seulement un impensé du religieux dans la première phase des mobilisations qui interroge. À l'inverse, les acteurs religieux ont presque systématiquement été associés au conservatisme et à la contre-révolution alors que certains d'entre eux ont pris part aux mobilisations, qu'il s'agisse de partis, comme au Bahreïn (Louër, dans ce numéro), de personnalités religieuses, plus particulièrement en Syrie (Pierret, 2011 ; Dall'Oglio, 2013) ou des institutions et communautés minoritaires, comme les chrétiens évangéliques en Égypte (du Roy, dans ce numéro). Ici encore, il faut souligner la pluralité des positions de ces acteurs religieux, ainsi que la diversité de leurs discours. Les processus révolutionnaires ont montré que les perceptions et les formes d'agir politiques ne sont homogènes ni parmi les musulmans, ni parmi les chrétiens, et qu'elles peuvent changer radicalement au cours des événements. Le cas des groupes salafistes illustre bien cette hétérogénéité tout comme une capacité d'adaptation à travers la production de nouveaux cadres d'interprétation et d'action dans le domaine politique (Bonnefoy, Lacroix, dans ce numéro). Même un objectif partagé comme celui

de l'application de la chari'a ne constitue qu'un signifiant général pour tendre vers un idéal d'ordre social auquel différents acteurs attribuent des contenus divergents et parfois incompatibles (Pierret, dans ce numéro).

Au-delà du débat entre sécularisation et démocratisation

Les victoires électorales d'Ennahda, en Tunisie, et des Frères musulmans en Égypte jusqu'au coup d'État de 2013, ont donné lieu à de nombreuses analyses en termes de « trahison » ou d'« échec ». Dans quelle mesure ces lectures font-elles écho au sempiternel alibi de la menace islamiste cher aux régimes autoritaires prétendument « laïques » de la région pour justifier la répression des mouvements protestataires quelle que soit leur forme ? L'idée européocentrée selon laquelle la démocratie serait forcément liée au sécularisme leur est-elle sous-jacente ? Il est en effet commun de considérer que le politique permet de s'affranchir du poids des traditions et des institutions religieuses et d'envisager les liens entre le politique et le religieux sous le seul prisme de l'utilitarisme et s'inscrivant forcément contre la démocratie (Caron, Marche, 2015). Or, penser les processus de sécularisation plutôt dans la continuité et le redéploiement du religieux (Weber 1958 [1904-1905] ; Hervieu-Léger, 1999 ; Taylor, 2007) qu'en termes de retrait (Gauchet, 1985) permet de dépasser la mise en équivalence des processus de la modernisation politique et du recul religieux. Comme l'a souligné Talal Asad (2003 : 8), le sécularisme se construit par le biais d'un processus de délimitation du domaine du « religieux » en instaurant des frontières bien définies et stables pour pouvoir classifier et placer les éléments du religieux dans les arènes constituant le continuum entre le public et le privé dans la vie sociale. À l'instar du religieux, il existe plusieurs configurations du séculier, qui vont d'un effort de confinement des références religieuses hors du domaine politique et de l'État (à l'instar de la France, du kémalisme en Turquie ou du sécularisme au Mexique) jusqu'à la présence de symboles et de références religieuses dans l'espace public, sans pour autant induire une définition confessionnelle officielle de l'État (États-Unis et Brésil).

Le monde arabe aussi produit ses propres configurations du sécularisme et de la laïcité, où la plupart des régimes officiellement « laïcs » reconnaissent l'islam comme religion officielle et/ou utilisent des références religieuses dans la construction de leurs imaginaires nationalistes (Luizard, 2008 ; Pinto, 2017 : 126). Dans ce sens, l'émergence en 2011 et 2012 des partis liés à l'islam politique en Tunisie en Égypte n'a pas engendré de rupture avec la configuration que le sécularisme avait prise dans ces deux pays. De plus, même dans un pays comme l'Iran, où l'islam politique s'est implanté par le biais d'une révolution et non par les urnes, on assiste à la fragmentation de l'autorité religieuse, à la dissolution des cadres traditionnels de la vie religieuse, à l'individuation religieuse et à l'autonomisation morale des individus (Adelkhah, 2006). La plupart de ces processus ont été déclenchés ou rendus possibles par les politiques religieuses de la République islamique, et non en dépit d'elles, ce qui a conduit des chercheurs à considérer l'islam politique comme un élément de

sécularisation des sociétés musulmanes (Khosrokhavar et Roy, 1999) ou, au moins, comme un cadre de modernisation de la vie sociale dont certains effets échappent à son projet politique et le dépassent (Adelkhah, 2006). Dans cette perspective, on observe également dans le monde arabe une individualisation des formes de religiosités qui se traduit par la réappropriation des références religieuses en dehors des cadres culturels, sociaux ou politiques (Roy, 2013). Pour autant, la question des liens entre le politique et le religieux s'y pose de manière spécifique, notamment en raison du fait que pendant des décennies, la religion a pu constituer une réponse ou un refuge face au durcissement de l'autoritarisme.

En effet, l'opposition politique, reléguée à des espaces plus ou moins clandestins, s'est en partie formée autour de partis ou de groupes islamistes. À partir des années 1970 et 1980, l'une des stratégies des pouvoirs en place pour contenir l'influence de cette opposition, outre des politiques d'emprisonnements ou des exils forcés, a été de réinvestir la référence à l'islam pour mieux la neutraliser dans les mosquées, le droit, les espaces publics ainsi que sur les ondes et les écrans. La conséquence de cet encadrement de l'islam par le haut a été la réduction du champ d'action des partis d'opposition traditionnels, ou la réintégration de certains de ses membres dans une arène politique sous contrôle, comme en Égypte à partir de 2005 (Vannezel, 2016)[7]. De ce fait, l'arrivée des Frères musulmans au pouvoir en 2012 ne marque pas de rupture significative avec le régime de Hosni Moubarak. Comme le montre Nathalie Bernard-Maugiron dans ce numéro, la première constitution élaborée par des partis islamistes, loin de jeter les bases d'un État théocratique, s'inscrit plutôt dans la continuité du système normatif égyptien, sécularisé depuis la fin du XIX^{e} siècle, excepté pour le droit de la famille. La force électorale des partis islamistes découle moins de leur adhésion à des doctrines religieuses que de leur capacité à réorienter le champ politique vers des questions sociales exprimées à travers l'usage de l'islam comme vecteur d'une « politique vernaculaire » basée sur la mobilisation de réseaux construits autour de questions locales (White, 2002). La « politique islamique » repose donc davantage sur des organisations formelles et informelles de la société civile, à l'image des associations islamiques de femmes en Tunisie étudiées par Sélima Kebaili dans ce dossier. Néanmoins, l'épreuve du pouvoir et l'ouverture (fragile) du champ politique a révélé, d'un côté, la difficulté des partis islamistes traditionnels à mettre en œuvre une politique novatrice et convaincante et a favorisé, de l'autre, l'apparition de nouveaux acteurs, notamment salafistes, contraints de jouer le jeu politique au prix de nombreux ajustements (Bonnefoy, Lacroix, dans ce numéro).

De la même façon, l'émergence du confessionnalisme comme cadre de mobilisation politique, dans les contextes de tensions et de conflits qui ont

7. Lors des élections législatives de 2005, 88 candidats issus de la confrérie des Frères musulmans remportent des sièges (sur un total de 444). Depuis, l'action des parlementaires fréristes a participé au succès électoral de 2012.

surgi après des phases révolutionnaires, fait ressortir des éléments de continuité et de rupture avec la période antérieure. Il convient d'abord de rappeler que le confessionnalisme n'est pas une conséquence « inévitable » de la diversité religieuse ou sectaire et des tensions qui peuvent en découler, comme le suggèrent certaines analyses[8]. Il constitue un cadre de mobilisation politique pour justifier ou promouvoir la distribution inégale de droits, de privilèges et/ou de la violence (Pinto, 2017). De ce point de vue, les nationalismes arabes, censés neutraliser les clivages communautaires et dissoudre les particularismes dans une même entité, ont souvent, comme en Syrie, dissimulé des stratégies de maintien au pouvoir induisant des alliances et des formes de cooptations multiples fondées sur les appartenances religieuses ou tribales (Seurat, 1989 ; Al-Haj Saleh [2011] 2016 : 220-221). Comme l'illustre le cas du Bahreïn, le processus de confessionnalisation des chiites est antérieur à la révolte contre l'autoritarisme monarchique, tandis que parmi les sunnites, il n'a jamais été pleinement réalisé, ce qui a eu des effets sur la dynamique des protestations et de leur répression (Louër, dans ce numéro). Par contre, en Égypte, si des chrétiens ont construit des instances de solidarité révolutionnaire avec des musulmans, les tensions et conflits qui ont mené à la fin du gouvernement Morsi ont remis en question ce rapprochement, donnant un nouveau souffle aux discours confessionnels chrétiens (du Roy, dans ce numéro). Le confessionnalisme constitue une stratégie de production d'altérités politiques à partir des différences religieuses sur la base d'une négation de la possibilité d'une coexistence hors d'un cadre répressif et autoritaire. Cette mobilisation politique des identités religieuses implique un durcissement des frontières religieuses et sectaires, l'effacement des zones d'intercession et de coexistence ainsi que l'étouffement des dissidences et des différences internes. Si les processus de confessionnalisation ne sont jamais complets, ils ont des effets dans la dynamique sociale des communautés religieuses.

Plasticité pragmatique des liens entre le religieux et le politique

Les relations entre le politique et le religieux ont été profondément bouleversées – et continuent de l'être – de plusieurs manières, dans différents espaces et dans différents moments. Les contributions réunies ici éclairent la « plasticité pragmatique » (Claverie, 2008) des rapports entre le religieux et le politique qui se donnent à voir sous l'angle des connivences, des emprunts, des hybridations et des transformations qu'ils subissent au contact l'un de l'autre. Ces interactions, qui s'incarnent dans des pratiques, des acteurs, des institutions et des imaginaires, sont labiles et multiples. Éclairer les dynamiques des changements à l'œuvre depuis 2011 s'avère d'autant plus nécessaire que, depuis 2013, il a beaucoup été question de contre-révolutions (Guirguis, 2014 ; Filiu, 2018), de restaurations (POMEPS and LSE, 2015) ou de résiliences (Heydemann

8. Voir la critique de ces analyses dans Hashemi et Postel, 2017.

et Leenders, 2013) autoritaires. Si ces notions recouvrent des situations et des perceptions bien réelles, elles ont tendance à relativiser la portée des soulèvements, venant arrêter le mouvement des bouleversements engendrés et suggérant que les structures « profondes » des pouvoirs en place n'auraient pas été altérées. Ce paradigme du retour à l'ordre est d'autant plus confortable qu'il mobilise des cadres analytiques familiers au moment où l'accès aux terrains est fermé ou très sensible. Essayer de rester au plus près des bouleversements en cours suppose une remise en question de nos objets et de nos concepts et déplace indéniablement nos manières de faire de la recherche (Catusse, Signoles, Siino, 2015). Ce numéro ne prétend pas livrer une vision complète des relations entre le religieux et le politique depuis le début des révolutions arabes, qui restent largement à explorer : il entend plus modestement ouvrir un chantier. En effet, beaucoup d'espaces comme la Libye, l'Arabie Saoudite, la Jordanie et l'Algérie sont restés hors-champ. Ce dossier reflète également un état de la recherche au sein duquel les analyses sur l'islamisme (plus particulièrement le salafisme) ainsi que sur l'Égypte dominent. Nous avons souhaité croiser approches disciplinaires, focales d'observation et échelles temporelles. Ce décloisonnement a fait émerger trois axes de réflexion qui articulent les déplacements des frontières du politique et du religieux. Ceux-ci s'opèrent de différentes manières selon les configurations d'acteurs en présence, les séquences des mouvements (convergence/morcellement/polarisation), l'état des rapports de force et l'intensité de la violence, répressive et guerrière.

Le premier axe interroge les manières dont le religieux et le politique s'imbriquent dans l'élaboration de récits pluriels, qu'il s'agisse du grand récit sous-jacent aux processus constitutionnels, des débats et discussions qui ont cours au moment des mobilisations entre différents acteurs protestataires sur le sens à donner aux événements ou des mises en récits de martyrs de la révolution. Revenir sur la polysémie des événements et leurs interprétations suppose de sonder des textes, des discours et des images, lesquels soulignent l'entropie propre aux situations révolutionnaires. Ce matériau éclaire également les enjeux de légitimité et les questions existentielles qui sous-tendent toute entreprise visant à nommer, qualifier et raconter. À partir d'une enquête menée au cœur des mobilisations à Rabat et à Casablanca et des assemblées générales du mouvement du 20 février, ainsi que des slogans, des manifestes et des déclarations, Zakaria Rhani revient sur des « situations-événements » questionnant la place du religieux dans la projection de nouvelles perspectives politiques. Il explore les tensions qui se sont exprimées au sein même du mouvement du 20 février, mais aussi entre différentes organisations à référent religieux, au sujet de la place du sacré dans les sphères sociales et politiques. La contribution de Nathalie Bernard-Maugiron, qui examine le processus constitutionnel en Égypte, éclaire également la centralité des débats autour des liens entre État et religion dans un contexte différent : celui des conflits de pouvoir au sortir de la révolution. Une étude comparative des textes de 2012 (élaboré par une assemblée constituante à majorité islamiste et élue par le pouvoir législatif) et de 2014 (élaboré sous contrôle du pouvoir exécutif

après la destitution de Mohamed Morsi en 2013) relativise l'islamisation du droit du premier tout en montrant les liens de continuité entre les deux textes. Elle souligne aussi la permanence des références libérales et religieuses depuis la constitution de 1971.

L'interprétation des événements et l'affrontement des récits qui reconfigurent les rapports entre le religieux et le politique se jouent également lorsqu'il s'agit de qualifier la violence et la mort. Jusqu'ici, l'attribution du statut de martyr était strictement institutionnalisée par les États ou des organisations combattantes. Avec les révolutions, ce statut, réapproprié par des proches des défunts, devient sujet de discorde. À partir d'une enquête de terrain menée au Caire entre 2011 et 2012, Perrine Lachenal restitue les enjeux sociaux et esthétiques qui accompagnent son attribution en montrant que la mise en récit du martyre mobilise des répertoires iconographiques qui varient selon les groupes sociaux et conditionnent leur visibilité dans l'espace public. Les normes de genre et de photogénie tout comme les formes et les sites de représentation dans l'espace public rendent compte de la manière dont les acteurs représentent leurs engagements politiques et leurs expériences de la violence, mais aussi des rapports de force autour de la visibilité de ces représentations. Si, en Égypte, les murs et les médias constituent les arènes principales d'affrontement de la fabrique des martyrs, en Syrie, ces luttes autour des martyrs s'expriment plutôt par la vidéo et sur Internet, transformés en espace de commémoration par défaut. Les proches des martyrs, que ceux-ci aient été de simples manifestants, des activistes ou des combattants, viennent y laisser une trace de leur mémoire et donner sens à leur mort. En s'appuyant sur un corpus de « clips » d'hommage à des martyrs mis en ligne entre 2011 et 2014, Cécile Boëx propose d'explorer ces nouvelles formes d'écriture du martyre, montrant comment celles-ci se distinguent de la grandiloquence et de la tendance à la massification propres à la sémantique officielle du martyr. Tout en essayant de repérer des éléments visuels, sonores et textuels propres aux différentes catégories de martyrs, elle rend compte du foisonnement des références (religieuses, politiques, culturelles et combattantes) et de la labilité de ces figures de martyrs dans un contexte où l'expérience de la mort injuste, massive et quotidienne depuis 2011, engendre une culture du martyre inédite et singulière.

Le deuxième axe explore les recompositions identitaires, communautaires et sociales en cours depuis 2011, à partir de divers contextes et des différents acteurs, qu'ils soient associatifs, religieux ou partisans. Plus spécifiquement, il s'agit de voir comment les révolutions ont transformé les manières de mobiliser les identités comme des ressources dans l'espace public et politique : au nom de quelles luttes, de quelles visions du monde et selon quelles stratégies sont-elles menées ? Quelles sont les modalités de la publicisation, de l'affirmation, et/ou de la polarisation des identités sociales, religieuses ou communautaires ? En Tunisie, au lendemain de la chute de Ben Ali, la question du droit des femmes prend un nouvel essor dans l'espace associatif : apparaissent des formes inédites de mobilisations de femmes revendiquant la

défense de l'identité « arabo-musulmane ». Selima Kebaili étudie l'émergence et l'évolution des identités collectives des associations de femmes à référent islamique à partir d'une enquête ethnographique menée au sein de l'une d'entre elles. Elle examine comment cette association prend appui sur un réseau informel de femmes religieuses et voilées ayant maintenu sous le régime autoritaire des relations de solidarité fondées sur une expérience commune des politiques répressives. Pour autant, les usages sociaux et politiques de la mise en avant de cette répression dépendent de cadres de légitimité façonnés par des organisations internationales finançant des projets qui dépolitisent le statut de victime. Quant à la contribution de Gaétan du Roy, elle met au jour différentes modalités de la participation des chrétiens charismatiques égyptiens à la révolution, permettant la rencontre d'une vision eschatologique du combat spirituel chrétien avec l'expression d'une volonté de changement politique partagée avec leurs concitoyens musulmans. La révolution a ainsi permis une réappropriation de l'interprétation des événements et l'expression publique d'un imaginaire jusque-là confiné aux Églises. La polarisation de la société égyptienne qui a fait suite à l'élection du président Morsi puis à sa destitution a néanmoins mis un terme à cette tentative de formuler un idéal commun de changement. Enfin, Laurence Louër retrace la genèse et l'évolution de la dynamique de confessionnalisation propre au mouvement de protestation qui a eu lieu au Bahreïn en 2011. Elle montre comment la polarisation confessionnelle sunnite/chiite constitue à la fois un levier d'extension du mouvement mais aussi un moyen de le canaliser et de le politiser en raison du ralliement d'organisations politiques d'opposition.

La troisième entrée analytique porte sur les recompositions et les mutations du salafisme au contact des champs politiques ou des champs de bataille. Depuis plusieurs décennies, le salafisme dans ses diverses composantes s'était structuré autour d'une mise à distance de l'engagement politique. C'est d'ailleurs pour cette raison que le ralliement des organisations salafistes aux mouvements de révolte a été tardif. Esquissant une cartographie des enjeux, des débats et des acteurs du courant quiétiste à l'échelle du monde arabe, Laurent Bonnefoy examine les processus d'institutionnalisation et de politisation qui l'ont traversé depuis 2011. Face aux impasses des processus révolutionnaires et à la violence, il éclaire la capacité pragmatique du salafisme quiétiste à se réinventer en composant, avec des variables nationales et internationales, une posture garante d'une « résilience » qui n'implique pas de transformations doctrinales. Le salafisme dans sa branche « révolutionnaire » constitue une autre forme de sa plasticité. Stéphane Lacroix et Ahmad Zaghloul Shalata s'intéressent à sa montée en puissance en Égypte, adossée à la figure charismatique du cheikh Hazim Salah Abu Isma'il ainsi qu'à des savoir-faire militants et des structures de mobilisations préexistantes à la révolution. Cette mutation du salafisme au contact de la révolution s'observe également en Syrie, dans un contexte où la révolution a progressivement mué vers un conflit armé. Dès lors, l'inclusion dans un processus politique ne se pose pas puisque c'est par la force des armes que le salafisme s'est imposé dans le champ religieux

syrien, dominé jusqu'en 2011 par des oulémas traditionalistes. Thomas Pierret éclaire pourtant le phénomène sous un angle inédit : le rôle prosélyte et humanitaire d'organisations dont l'influence est moins importante mais esquisse les contours d'un salafisme « activiste » sur le plan politique, se distinguant des mouvances quiétistes ou jihadistes. L'auteur s'intéresse plus particulièrement à l'*Instance Islamique du Sham*, dont il retrace la genèse et le positionnement dans les champs salafistes syrien et régional. Insistant sur l'hétérogénéité de ces champs et la complexité des alignements qui le structurent, il interroge le rapport de cette organisation aux idéaux révolutionnaires et à la codification du droit, montrant ce qui le distingue fondamentalement de la vision politique développée par les jihadistes.

Cécile BOËX
Centre d'études en sciences sociales du religieux (CéSor)
cecile.boex@ehess.fr

Paulo PINTO
Université Federal Fluminense, Rio de Janeiro
Center for Middle East Studies
philu99@gmail.com

Bibliographie

Adelkhah Fariba, 2006, *Être Moderne en Iran*, Paris, Karthala.

Agrama Ali, 2012, "Reflection on secularism, democracy and politics in Egypt", *American Ethnologist*, vol. 39, n° 1, p. 26-31.

Al-Chazli Youssef, 2012, « Bibliographie printemps arabes », *Revue française de science politique*, vol. 62, 5, 6, p. 926-939.

Al-Haj Saleh Yassin, 2016, *La question syrienne*, Paris, Actes sud.

Allal Amin, Pierret Thomas (dir.), 2013, *Au cœur des révolutions arabes. Devenirs révolutionnaires,* Paris, Armand Colin.

Amar Paul, Prashad Vijay (dir.), 2013, *Dispatches from the Arab Spring: Understanding the New Middle East,* Minneapolis, University of Minnesota Press.

Asad Talal, 2003, *Formations of the secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, Stanford University Press.

Bayart Jean-François, 2014, « Retour sur les printemps arabes », *Politique africaine*, nº 133, p. 153-175.

Bennani-Chraïbi Mounia, Fillieule Olivier (dir.), 2012, « Retour sur les situations révolutionnaires arabes », *Revue française de science politique*, vol. 62, nº 5/6.

Ben Néfissa Sarah, 2011, « Révolution civile et politique en Égypte. La démocratie et son correctif », *Mouvements*, n° 66, p. 48-55.

Camau Michel, 2012, « Un printemps arabe ? L'émulation protestataire et ses limites », *L'année du Maghreb*, p. 27-47.

Camau Michel, Vairel Frédéric (dir.), 2014, *Soulèvements et recompositions politiques dans le monde arabe*, Montréal, Presses universitaires de Montréal.

Caron Nathalie, Marche Guillaume, 2015, « Introduction. Du religieux au politique, terrains anglophones », in Nathalie Caron, Guillaume Marche (dir.), *La politisation du religieux en modernité*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, p. 7-13.

Catusse Myriam, Signoles Aude et Siino François, 2015, « Révolutions arabes : un événement pour les sciences sociales ? », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 138, p. 13-26.

Claverie Élisabeth, 2008, « Religion et politique », *Terrain. Anthropologie & Sciences humaines*, n° 51, p. 4-9.

Corm Georges, 2011, « Première approche d'une contextualisation des révoltes populaires arabes », *Confluences Méditerranée*, n° 79, p. 93-111.

Dall'Oglio Paolo, 2013, *La rage et la lumière. Un prêtre dans la révolution syrienne*. Paris, Les Éditions de l'Atelier.

Diamond Larry, 2010, "Why Are There No Arab Democracies", *Journal of Democracy*, vol. 21, n° 1, p. 93-112.

Dobry Michel, 2009 [1986], S*ociologie des crises politiques. La dynamique des mobilisations multisectorielles*, Paris, Presses de Sciences Po, collection « Références », 3e édition.

Droz-Vincent Philippe, 2004, *Moyen-Orient, pouvoirs autoritaires et sociétés bloquées*, Paris, Presses universitaires de France.

Durkheim Émile, 2003 [1912], *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Presses universitaires de France.

Filiu Jean-Pierre, 2018, *Généraux, gangsters et jihadistes. Histoire de la contre-révolution arabe*, Paris, La Découverte.

Fischer Michael, 2003, *Iran: From Religious Dispute to Revolution*, Madison, University of Wisconsin Press.

Gauchet Marcel, 1985, *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard.

Geisser Vincent, 2012, « Les protestations populaires à l'assaut des régimes autoritaires : une "révolution" pour les sciences sociales ? », *L'année du Maghreb*, p. 7-26.

Guirguis Laure, 2014, *Égypte. Révolution et contre-révolution*, Québec, Presses de l'Université de Laval.

Hashemi Nader, Postel Danny, 2017, "Introduction: The Sectarianization Thesis", in Hashemi N., Postel D. (eds.), *Sectarianization : Mapping the New Politics of the Middle East*, London, Hurst, p. 1-19.

Hervieu-léger Danièle, 1999, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion.

Heydemann Steven, Leenders Reinoud, 2013, "Authoritarian governance in Syria and Iran. Challenged, Reconfiguring and resilient", in Heydemann S., Leenders R. (eds.), *Middle East Authoritarianisms. Governance, Contestation and Regime Resilience in Syria and Iran*, Standford University Press, p. 1-34.

Khosrokhavar Farhad, 2012, *The New Arab Revolutions that Shook the World*, Boulder, Paradigm Publishers.

Khosrokhavar Farhad, Roy Olivier, 1999, *Iran : Comment Sortir d'une Révolution Religieuse ?* Paris, Le Seuil.

Luizard Pierre-Jean, 2008, *Laïcités Autoritaires en Terre de l'Islam,* Paris, Fayard.

Noueihed Lin, Warren Alex, 2012, *The Battle for the Arab Spring. Revolution*, New Haven, Yale University Press.

Pierret Thomas, 2011, « Syrie : l'islam dans la révolution », *Politique étrangère*, p. 879-891.
Pierret Thomas, 2012, "The role of the Mosque in the Syrian revolution", *Near East Quarterly*, n° 7.
Piette Albert, 2003, *Le fait religieux. Une théorie de la religion ordinaire*, Paris, Economica, coll. « Études sociologiques ».
Pinto Paulo, 2017, "The Shattered Nation: The Sectarianization of the Syrian Conflict", in Nader Hashemi & Danny Postel (eds.), *Sectarianization: Mapping the New Politics of the Middle East*, London, Hurst, p. 123-142.
POMEPS and LSE, 2015, "The Arab Thermidor: The Resurgence of the Security State", Project on Middle East Political Science and London School of Economics and Politics, Middle East Centre, *Pomeps Studies* [en ligne], n° 11, https://pomeps.org/2015/02/27/the-arab-thermidor-the-resurgence-of-the-security-state/
Poujeau Anna, 2015, « De l'art poétique pour politique », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 171, p. 139-163.
Rabbat Nasser, 2012, "The Arab Revolution Takes Back the Public Space", 38-3, *Chicago Journals* [en ligne].
Roy Olivier, 2012, « The transformation of the Arab world », *Journal of Democracy*, vol. 23, n° 3, p. 5-18.
Roy Olivier, 2013, « Le printemps arabe et le mythe nécessaire de la sécularisation », *Socio*, n° 2, p. 25-36.
Saber Dima, El-Houri Walid, 2014, « Prier pour la révolution : le rôle politique de la prière dans le récit de la révolution de 2011 en Égypte », in Lambert Frédéric (dir.), *Prières et propagandes. Études sur la prière dans les arènes publiques*, Paris, Hermann, p. 79-91.
Salamé Ghassan, 1991, « Sur la causalité d'un manque : pourquoi le monde arabe n'est-il donc pas démocratique ? », *Revue française de science politique*, vol. 41, n° 3, p. 307-341.
Seurat Michel, 1989, *L'État de barbarie*, Paris, Le Seuil.
Taylor Charles, 2007, *A secular Age*, Harvard University press.
Turner Victor, 1995 [1969], *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, New York, Aldine de Gruyter.
Vannezel Marie, 2016, « Grandeur et déclin des Frères musulmans égyptiens : mutation de l'élite parlementaire frériste de Moubarak à Morsi, 2005-2012 », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 211-212, p. 36-53.
White Jenny, 2002, *Islamist Mobilization in Turkey: A Study in Vernacular Politics*, Seattle, University of Washington Press.
Weber Max, 1958 [1904-1905], *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York, Charles Scribner.
Yazbek Samar, 2018, *Tis'a 'ashrata imra'a suriyât yarwina* [Dix-neuf femmes racontent], Milan, al-Mutawassit.