

Les fondamentalismes
entre
religion et politique

Jean-François Mayer

Les vingt-cinq dernières années ont remis en question bien des analyses sur la sécularisation et sur le déclin de la religion. Certes, la chute de la pratique religieuse à travers l'Europe est vertigineuse, les sorties d'Églises se multiplient dans plusieurs pays et l'ignorance sur la foi atteint des dimensions préoccupantes même du simple point de vue de la transmission d'un héritage culturel ; mais l'attachement « à une forme édulcorée de christianisme » subsiste, faute d'un système de valeurs cohérent susceptible de prendre sa place¹. En outre, des courants de revitalisation font leur apparition, des offres religieuses « hors christianisme » se multiplient (bien qu'il faille éviter de surévaluer leur impact numérique) et, si l'on élargit la perspective à l'échelle du monde, les signaux indicateurs de la présence des religions en cette fin de siècle deviennent encore plus contradictoires, puisque se développent des mouvements qui aspirent non seulement à développer les valeurs religieuses dans la sphère privée (ce qui ne serait pas incompatible avec la poursuite du processus de sécularisation), mais également à restaurer ou à accroître leur influence dans le domaine public. L'année 1979 fut marquée à travers le monde par plusieurs développements significatifs :

Le 16 janvier 1979, le chah d'Iran quitta son pays. Le 1^{er} février, l'ayatollah Khomeyni – qui critiquait depuis longtemps la laïcisation de la société iranienne à l'instigation de la dynastie des Pahlavi – revint d'un exil de 15 ans, acclamé par des millions de manifestants. Dans la nuit du 1^{er} au 2 avril, Khomeyni proclama la République islamique.

La même année, aux États-Unis, un groupe de pasteurs, secondé par quelques politiciens conservateurs, décida que le temps était venu de s'organiser pour promouvoir la moralité dans la vie politique américaine. Ils lancèrent donc le mouvement de la « Majorité morale » (*Moral Majority*), dirigé par le pasteur Jerry Falwell. En collaboration avec plusieurs autres groupes que les médias allaient désigner sous le terme générique de « nouvelle droite chrétienne », la Majorité

¹ Grace DAVIE et Danièle HERVIEU-LÉGER, *Identités religieuses en Europe*, Paris, La Découverte, 1996, p. 58.

morale contribua, en 1980, à fournir à Ronald Reagan un apport décisif de voix d'électeurs appartenant à la mouvance « évangélique ».

À la fin du mois de janvier de cette même année 1979 se réunit à Allahabad, en Inde, la II^e Conférence hindoue internationale ; à cette occasion, la Vishva Hindu Parishad (Association hindoue internationale) reçut « pour mission de façonner une conscience politique proprement hindoue au sein de l'électorat »². Quelques années plus tard, on assista au début d'un essor considérable des formations nationalistes hindoues.

Tout semblerait opposer islamistes iraniens, nationalistes hindous et militants évangéliques américains ; ces derniers se veulent l'incarnation par excellence des valeurs d'une Amérique qu'exècrent les Iraniens, tandis que les nationalistes hindous voient tant dans le christianisme que dans l'Islam des menaces. Pourtant, ces trois courants issus de contextes culturels différents et représentant des aspirations concrètes antagonistes sont ensemble qualifiés de « fondamentalistes ».

Si l'on parle tant aujourd'hui de « fondamentalisme », ce n'est pas seulement pour décrire globalement la simultanéité de résurgences religieuses et simplifier des réalités dont nous verrons bientôt la complexité ; c'est aussi un moyen commode d'enfermer un groupe dans une catégorie supposée « obscurantiste ». Terme polémique et fourre-tout, le fondamentalisme déborde non seulement de son aire géographique d'origine, mais également du cadre religieux : on découvre des tendances « fondamentalistes » dans le marxisme, les écologistes allemands « fondamentalistes » s'opposent aux « réalistes » de leur parti, et certaines exactions balkaniques récentes seraient, nous apprend-on, des manifestations d'« ethno-fondamentalisme »... La classification de groupes comme « fondamentalistes », observe Jay Harris, est souvent plus révélatrice des jugements normatifs de celui qui l'utilise qu'elle ne nous fait avancer dans la compréhension des réalités ainsi baptisées ; « tous les "fondamentalistes" ont une seule chose en commun : ils ne se conforment pas à nos vues sur la façon dont on devrait vivre »³.

À force de se retrouver apprêté à toutes les sauces, le « fondamentalisme » risque de finir par ne plus rien signifier. En outre, l'appellation est assez rarement revendiquée par les intéressés eux-mêmes, en dehors de milieux chrétiens, bien que son usage commence à apparaître dans des milieux musulmans, mais par dérivation directe de l'usage occidental (cela a exigé l'invention d'un nouveau mot arabe). Cependant, comme d'autres désignations discutables, elle s'est tellement répandue qu'il est difficile d'y renoncer complètement. La fortune du mot pouvant

² Christophe JAFFRELOT (dir.), *L'Inde contemporaine de 1950 à nos jours*, Paris, Fayard, 1996, p. 462.

³ Jay M. HARRIS, « "Fundamentalism" : Objections from a Modern Jewish Historian », in John Stratton Hawley (dir.), *Fundamentalism and Gender*, New York / Oxford, Oxford University Press, 1994.

aussi être révélatrice d'un phénomène transculturel, il ne paraît pas illégitime, avec prudence, d'esquisser une approche comparative, comme a tenté de le faire l'ambitieux « Fundamentalism Project » (patronné par l'American Academy of Arts and Sciences), qui a débouché sur la publication de cinq gros ouvrages collectifs. Mais, comme toujours, il faut d'abord revenir au commencement, c'est-à-dire à la naissance du fondamentalisme au sens originel.

Le fondamentalisme chrétien américain

Le protestantisme américain du XIX^e siècle était prospère et conquérant ; disposant d'un vaste réseau d'institutions et d'une audience considérable, il exerçait une profonde influence sur la société et les valeurs de son époque. Cependant, malgré ces signes extérieurs de succès, de nouveaux défis menaçaient de l'ébranler. La transformation du tissu social américain (urbanisation et immigration de populations non protestantes) modifiait le visage du pays ; de sérieuses remises en cause érodaient la foi dans la Bible, tandis que l'enseignement supérieur s'appuyait de plus en plus sur des principes scientifiques détachés de toute référence à la foi chrétienne ; à l'intérieur même des « dénominations » protestantes, nombre de théologiens étaient marqués par le libéralisme ou l'exégèse historico-critique⁴. Dans ce contexte parurent de 1910 à 1915 douze volumes intitulés *The Fundamentals*, qui connurent une très large diffusion dans les pays anglophones. Une quarantaine d'auteurs y avaient contribué et y affirmaient l'inspiration et l'inerrance des Écritures face à la critique biblique, rappelaient des vérités fondamentales telles que la divinité et la naissance virginale du Christ, insistaient sur l'évangélisation, critiquaient le catholicisme romain. Une « World's Christian Fundamentals Association » (WCFA) vit le jour en 1919. En juillet 1920, dans un éditorial de son périodique, le rédacteur en chef (baptiste) du *Watchman-Examiner* (New York) proposa d'appeler « fondamentalistes » tous ceux qui s'engageaient pour faire respecter ces doctrines.

Le créateur du mot entendait lui conférer un sens positif. Cependant, les années suivantes virent les fondamentalistes américains engagés dans un double combat : contre le modernisme dans les Églises et contre l'enseignement des théories évolutionnistes dans les écoles ; l'organe de la WCFA portait le titre révélateur *Christian Fundamentals in School and Church*. Le darwinisme était

⁴ Cf. George M. MARSDEN, *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism*, Grand Rapids (Michigan), William B. Eerdmans, 1991, chap. 1.

choisi comme seconde cible parce qu'il semblait remettre en cause non seulement le récit biblique de la Création, mais également les bases chrétiennes de la morale. Des lois interdisant l'enseignement de l'évolution dans les collèges et les établissements du secondaire entrèrent effectivement en vigueur, ce qui conduisit au fameux « procès du singe » contre John Thomas Scopes dans le Tennessee ; le jeune enseignant fut condamné à ne plus introduire les idées évolutionnistes dans ses cours⁵, mais cela conféra au fondamentalisme une image d'obscurantisme. En outre, les croyants fondamentalistes ne parvinrent pas à prendre le contrôle des « dénominations » auxquelles ils appartenaient : certains optèrent pour le séparatisme, fondant des communautés indépendantes, tandis que beaucoup d'autres demeurèrent au sein de leurs Églises d'origine, mais sur des positions de repli et en y créant leurs propres institutions, un véritable réseau d'associations missionnaires, d'instituts bibliques et de publications ou émissions radiophoniques (puis télévisées), sur lequel ils purent s'appuyer par la suite⁶. Le fondamentalisme chrétien poursuivit donc son existence, même si les sociologues de la religion le croyaient généralement condamné à un irrémédiable déclin au fur et à mesure que les idées modernes gagneraient du terrain.

Puisqu'ils n'étaient pas en mesure d'exercer une influence décisive sur le monde dans lequel ils vivaient, les courants fondamentalistes se concentrèrent sur la vie interne de leurs groupes, sur le maintien de leurs positions théologiques et sur l'appel à la conversion. Sans s'en désintéresser totalement, ils restèrent assez largement, comme force organisée, sur les marges du système politique américain durant une quarantaine d'années. Mais le monde continuait de changer et les fondamentalistes vivaient dans un environnement toujours plus éloigné non seulement de leurs principes doctrinaux, mais également des valeurs auxquelles ils étaient attachés ; les transformations de la société ébranlaient la cellule familiale, l'avortement était libéralisé, l'usage de la prière dans les écoles se trouvait contesté et l'État prétendait exercer un droit de regard même sur les propres systèmes d'enseignement des fondamentalistes. Choqués par ces évolutions et conscients de l'impossibilité de rester dans une enclave à l'abri des influences extérieures, les chrétiens fondamentalistes connurent, au cours des années 1970, une mobilisation de plus en plus forte, ce qui déboucha sur la création de plusieurs organisations, dont la « Majorité morale ».

La « nouvelle droite chrétienne » a beaucoup fait parler d'elle, mais on ne saurait la réduire au fondamentalisme : le message doit obligatoirement être dilué s'il veut réussir à attirer une audience large. Les tenants d'un fondamentalisme « pur et dur » ne manquèrent pas de reprocher à des organisations comme la *Moral*

⁵ Cf. Jacques ARNOULD, *Les Créationnistes*, Paris / Montréal, Cerf / Fides, 1996.

⁶ Nancy T. AMMERMAN : « North American Protestant Fundamentalism », in Martin E. Marty et R. Scott Appleby (dir.), *Fundamentalisms Observed*, Chicago / Londres, University of Chicago Press, 1991, pp. 1-65.

Majority de développer dans la pratique une tendance œcuménique, puisque le réalisme politique les amenait à s'allier à des catholiques, des juifs ou des mormons pour atteindre certains objectifs⁷ ; plusieurs des dirigeants de la « nouvelle droite chrétienne » appartiennent d'ailleurs à ces religions, ce qui implique un fossé entre ce nouveau fondamentalisme et celui du début du siècle : « L'unité ne réside pas dans la théologie, mais dans la croisade morale »⁸. En outre, les différents courants de la « droite chrétienne » n'ont pas tous le même programme ; ces divisions internes expliquent sans doute une influence à la baisse lors des élections américaines de 1996.

Une simplification courante consiste à dépeindre l'ensemble des courants « évangéliques » comme fondamentalistes, alors que leur réalité est multiforme. Pour prendre l'exemple des pentecôtistes, beaucoup d'entre eux pensent et agissent en fondamentalistes, mais il s'en trouverait pour refuser cette étiquette. Leur inclusion dans la mouvance « évangélique » prit d'ailleurs du temps, puisque la WCFA avait adopté en 1928 une résolution pour déclarer son « opposition sans réserves » au pentecôtisme⁹. Quant à l'application de l'étiquette fondamentaliste à des sectes comme les Témoins de Jéhovah, elle est inadéquate ; les Témoins de Jéhovah croient certes à l'inerrance de la Bible, mais ils confèrent aux dirigeants de leur mouvement l'unique autorité pour l'interpréter et leur doctrine se distingue des positions de l'ensemble des fondamentalistes protestants sur plusieurs points essentiels. La revue *La Tour de Garde*, publiée par les Témoins de Jéhovah, consacre d'ailleurs une partie de son numéro du 1^{er} mars 1997 au fondamentalisme, en affirmant proposer « une voie meilleure » que celui-ci.

Un phénomène global ?

L'application de la catégorie de fondamentalisme à des développements dans le monde musulman n'est pas nouvelle : il suffit de relire des ouvrages déjà anciens, par exemple celui de Gibb (professeur à Oxford) sur l'Islam contemporain, publié en 1947, pour y voir utilisés les concepts de « modernisme » et de

⁷ Steve BRUCE, « Revelations : The Future of the New Christian Right », in Lawrence Kaplan (dir.), *Fundamentalism in Comparative Perspective*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1992, pp. 38-73.

⁸ Wade Clark ROOF, « The New Fundamentalism : Rebirth of Political Religion in America », in Jeffrey K. HADDEN et Anson SHUPE, *Prophetic Religions and Politics : Religion and the Political Order*, New York, Paragon, 1986, pp. 18-34 (p. 25).

⁹ Russell P. SPITTLER, « Are Pentecostals and Charismatics Fundamentalists ? A Review of American Uses of These Categories », in Karla POEWE (dir.), *Charismatic Christianity as a Global Culture*, Columbia, University of South Carolina Press, 1994, pp. 103-116.

“fondamentalisme” afin de décrire des courants théologiques musulmans antagonistes¹⁰. Mais, au cours des vingt dernières années, le sens s’est nettement infléchi pour désigner avant tout des groupes religieux poursuivant des objectifs politiques, non seulement en contexte musulman, mais également juif ou même – plus récemment – hindou ou bouddhiste. La transposition d’un concept issu d’un contexte historique et culturel précis risque cependant de modifier subtilement notre perception du phénomène, alors que l’étiquette unique recouvre des attitudes très différentes. Ainsi, tandis que les fondamentalistes protestants américains adoptent des approches politiques qu’on qualifierait de “conservatrices”, le discours des musulmans “fondamentalistes” a parfois des traits de type nettement “révolutionnaire” et paraît plus proche de l’atmosphère de la “théologie de la libération” que des idéaux des auditeurs du pasteur Falwell¹¹. Ou encore, on voit des auteurs décrire comme “fondamentalistes” à la fois les *Neturei Karta*, c’est-à-dire des juifs ultra-orthodoxes antisionistes, qui considèrent la fondation de l’état d’Israël comme la parodie sacrilège d’une rédemption ne pouvant venir que de Dieu, et le Gush Emunim, qui prône au contraire un sionisme religieux militant et qui tient l’État d’Israël pour une réalisation de la volonté divine.

Sans même sortir du christianisme, l’utilisation du concept de “fondamentalisme” pour désigner des courants chrétiens non protestants présente aussi de sérieuses difficultés. Existe-t-il un fondamentalisme catholique romain ou orthodoxe ? On a pu tenter d’identifier un “fondamentalisme catholique” qui représenterait l’une des formes du conservatisme religieux contemporain¹² ou de définir l’intégrisme catholique comme un fondamentalisme. Dans ce dernier cas, cependant, l’existence même d’un terme issu du contexte catholique fait d’emblée ressortir le caractère problématique de l’entreprise. Il est cependant vrai que les deux mots apparurent vers la même époque, que les deux courants réagissaient à ce qu’ils qualifiaient de “modernisme” et qu’ils aspiraient l’un et l’autre à voir leurs principes régir la société. Qu’on ait tenté, dans ces deux cadres différents, d’élaborer des réponses à des évolutions analogues, ne peut que retenir notre attention, même si l’étiquette “fondamentaliste” semble impropre pour les désigner globalement, parce qu’elle risque d’effacer leurs spécificités.

La question est encore plus délicate lorsqu’on quitte l’aire abrahamique. Les mouvements politiques militants qui se réclament aujourd’hui de l’hindouisme sont-ils des groupes “fondamentalistes” ? On peut en douter, car ils exploitent avant tout des références assez générales à des mythes mobilisateurs susceptibles de rassembler un nombre d’électeurs aussi large que possible. Dans un cadre religieux aussi diversifié que celui de cette tradition, tenter de définir un “véritable hin-

¹⁰ Trad. française : H.A.R. GIBB, *Les Tendances modernes de l’Islam*, Paris, Maisonneuve, 1949.

¹¹ Jeff HAYNES, *Religion in Third World Politics*, Buckingham, Open University Press, 1993, p. 4.

¹² Pierre LATHUILLÈRE, *Le Fondamentalisme catholique. Signification ecclésiologique*, Paris, Cerf, 1995.

hindouisme” serait politiquement suicidaire¹³ – en somme, un problème qui présente quelque ressemblance avec les difficultés du fondamentalisme américain lorsqu’il veut se créer une base politique suffisamment large. En outre, si l’hindouisme militant ne veut pas se borner à attiser la méfiance envers l’Islam et les autres “religions étrangères”, il ne lui est pas facile de trouver des thèmes qui éveillent les mêmes émotions dans le Nord hindi que dans le Sud dravidien ! Les dirigeants de ces groupes ont d’ailleurs le sentiment que la diversité de leurs religions constitue un handicap face à des organisations bien structurées, notamment les Églises chrétiennes. Il est significatif qu’aient été lancées des organisations aux prétentions faïtières, en particulier la Vishva Hindu Parishad (fondée en 1964), qui souhaiterait idéalement arriver à doter l’hindouisme d’une sorte de structure ecclésiale – réponse mimétique au christianisme – et proposa en 1979 un « code de conduite minimal pour la vie de tout hindou », dont l’article 3 déclarait : « La Bhagavad Gita est le livre sacré des hindous indépendamment de leur secte ». Le lancement d’initiatives de ce genre est révélateur de processus de mutations à l’intérieur de cette tradition, mais on est encore loin de la réalisation d’un projet aussi étranger à l’esprit de l’hindouisme¹⁴. De plus, en lisant les textes de propagandistes de l’hindouisme militant, on se rend compte que leur idéal de nation hindoue ne s’accompagne pas toujours de l’attachement à quelque orthodoxie doctrinale, alors que la notion de fondamentalisme tend plutôt à évoquer celle-ci.

L’émergence de groupes “fondamentalistes” au sens strict du terme est concevable en contexte hindou, mais plutôt sous la forme de sectes que de mouvements de masse. J.E. Llewellyn a ainsi mis en lumière de façon assez convaincante des traits fondamentalistes dans l’Arya Samaj, fondé par Swami Dayananda Sarasvati (1824-1883). L’Arya Samaj se présente comme le gardien de l’authentique tradition hindoue et critique les croyances et pratiques des autres courants de l’hindouisme ; il s’oppose aussi bien au culte des “idoles” des hindous traditionnels qu’à l’universalisme libéral acceptant la légitimité de toutes les religions prôné par des penseurs “modernistes”. L’Arya Samaj considère les Vedas comme des Écritures d’origine divine (et éternelles, manifestées au début de chaque cycle). Certes, l’hindouisme traditionnel accepterait lui aussi l’inerrance des Vedas, mais Dayananda allait plus loin en tentant d’en faire un guide pour tous les domaines de la vie¹⁵. Bien entendu, Dayananda ne revint pas plus aux véritables racines de la religion que les fondamentalistes des autres religions : tout en prétendant restaurer le pur hindouisme, il se livra en réalité à une épuration et à une réinterprétation de sa tradition, espérant ainsi offrir une réponse crédible aux défis présentés par la pénétration de l’Occident et par l’activité missionnaire d’autres

¹³ Ashis NANDY, « Fundamentalism », in John S. AUGUSTINE (dir.), *Religious Fundamentalism : An Asian Perspective*, Bangalore, South Asia Theological Research Institute, 1993, pp. 1-10.

¹⁴ Christophe JAFFRELOT, « La Vishva Hindu Parishad. Structures et stratégies », in *Purusartha*, N° 17, 1994, pp. 183-217.

¹⁵ J.E. LLEWELLYN, *The Arya Samaj as a Fundamentalist Movement. A Study in Comparative Fundamentalism*, Nouvelle-Delhi, Manohar, 1993.

religions. Cette imitation d'éléments des religions importées pour mieux les combattre explique en partie les traits « fondamentalistes » de l'Arya Samaj.

Plutôt que d'utiliser l'étiquette fondamentaliste, on décrira sans doute tout aussi adéquatement, en suivant Mark Juergensmeyer, l'hindouisme militant et certaines autres formes contemporaines d'activisme politico-religieux comme des « nationalismes religieux »¹⁶. Pour le militant hindou, un élément central est *Bharat*, l'Inde, la terre sacrée, entité à la fois politique et métaphysique sur laquelle la nation hindoue et le mode de vie hindou pourront s'épanouir ; la thèse historique des invasions aryennes est réfutée, car les Aryens (assimilés aux hindous) seraient en réalité les habitants originels de *Bharat*¹⁷. De même, *Eretz Yisrael*, la terre promise, est au cœur de l'idéologie du *Gush Emunim*, qui sacralise le sionisme. Bien entendu, lorsque nous parlons de « fondamentalismes » ou de « nationalismes religieux » – considérés ici plutôt comme des types idéaux dont on pourrait tenter un jour une élaboration rigoureuse –, nous n'imaginons pas des catégories closes, mais des sous-cultures aux frontières poreuses et entre lesquelles existent des ponts ou des interactions.

L'effervescence politico-religieuse prend des inflexions différentes selon les religions dont elle se réclame et l'étiquette fondamentaliste ne s'applique pas à toutes ces manifestations : sinon, il faudrait aussi l'utiliser pour décrire des partis confessionnels classiques ou des activistes politiques s'inspirant de la « théologie de la libération ». Pour respecter ces distinctions, on pourrait définir un fondamentalisme comme un courant aux références religieuses (faisant appel à un mythe fondateur), qui se réclame de fondements considérés comme intangibles et toujours valables (bien qu'il les réinterprète en fait), en récusant (théoriquement au moins) la légitimité d'approches concurrentes en raison de la sanction divine dont il bénéficie. Cela ne débouche pas nécessairement sur une approche politique : il existe des groupes de type doctrinal fondamentaliste qui préfèrent s'abstenir d'action sur ce terrain et sont parfois accusés pour cette raison de se comporter dans des pays du tiers monde en soutiens objectifs de pouvoirs autoritaires ou corrompus. Pour éviter les pièges, limitations et confusions entourant le mot « fondamentalisme », nous préférons parler de mouvements militants radicaux de rénovation politico-religieuse, c'est-à-dire de groupes qui s'efforcent d'agir de façon plus ou moins radicale pour transformer leur environnement socio-politique en légitimant leur action politique par des références religieuses renvoyant fréquemment à un passé idéalisé et réinterprété¹⁸.

¹⁶ Mark JUERGENSMEYER, *The New Cold War ? Religious Nationalism Confronts the Secular State*, Berkeley, University of California Press, 1993.

¹⁷ Eva HELLMAN, « Dynamic Hinduism : Towards a New Hindu Nation », in David WESTERLUND (dir.), *Questioning the Secular State. The Worldwide Resurgence of Religion in Politics*, Londres, Hurst, 1996, pp. 237-258.

¹⁸ J.-F. MAYER, *Religions et sécurité internationale*, Berne, Office Central de la Défense, 1995, pp. 76-77.

Des mouvements innovateurs face au choc de la modernité

Le fondamentalisme est-il une réaction contre la modernité ? A certains de ses effets, certainement, mais il ne nie pas le monde moderne, comme le prouve l'ouverture souvent grande aux technologies contemporaines ; l'opposition porte sur des valeurs qu'accompagnent ces développements, et il se trouve des théoriciens islamistes pour proposer une "modernité islamique" qui échapperait aux pièges de la modernité occidentale ignorante des finalités¹⁹. Fréquente sera donc l'insistance sur la distinction à opérer entre modernité et occidentalisation ; le théoricien musulman libanais Muhammad Hussein Fazlollah déclare : « Nous, musulmans, respectons la science [...]. Nous partageons la notion occidentale que toutes les découvertes et inventions sont des moyens pour servir l'humanité et sont ainsi à sa disposition. [...] nous croyons qu'il y a beaucoup de choses en Occident qui peuvent être très utiles pour nous. Mais nous devrions veiller à ne pas nous laisser asservir [...] ». ²⁰

Les fondamentalistes sont souvent présentés comme des "rétrogrades" prônant le retour à un passé glorieux et leur discours peut en effet donner cette impression : les groupes islamistes évoquent la communauté originelle des compagnons du Prophète comme source toujours valide d'inspiration ; les prénationalismes et nationalismes hindous confèrent à leurs nouvelles synthèses un prestige en les présentant comme un retour au modèle d'un lointain âge d'or hindou²¹. En fait, il s'agit de mouvements de transition, déjà éloignés des normes anciennes (même s'ils s'en prétendent le cas échéant les plus ardents défenseurs), et la violence de certaines réactions marque peut-être une incertitude non avouée quant à sa propre identité, que vient compenser l'affirmation militante. Dans son numéro de mars 1997, le magazine *Hinduism Today* l'a mis en évidence à travers une simple image ; dans un article sur les virulentes réactions qui ont accompagné en Inde l'élection de *Miss World* en novembre 1996, le mensuel accompagne d'un laconique commentaire ironique une photographie de manifestants de l'Université de Delhi brûlant une effigie, mais portant tous des chemises à l'occidentale et les universels *blue jeans* : « Étudiants de Delhi en costume indien traditionnel dénonçant l'invasion culturelle de l'Inde par l'Occident. »

¹⁹ Cf. Tariq RAMADAN, *Islam, le face-à-face des civilisations. Quel projet pour quelle modernité ?*, Lyon, Tawhid, 1995.

²⁰ *Echo of Islam*, N° 149, nov. 1996, p. 37.

²¹ Christophe JAFFRELOT, « Hindu Nationalism : Strategic Syncretism in Ideology Building », in *Indian Journal of Social Science*, 5/4, 1992, pp. 373-392.

Les fondamentalismes sont irrémédiablement des phénomènes modernes. Cela vaut pour les fondamentalistes américains, dont la démarche est « à la fois une stratégie de résistance et une méthode d'adaptation à la modernité »²² ; imprégnés par les valeurs et méthodes de la société dans laquelle ils vivent, ils adoptent ses règles du jeu pour y développer leur action (ce qui les amène à se libéraliser) et y occupent une place en raison même du large pluralisme qu'elle pratique (et qu'ils contribuent à enrichir en s'y intégrant, tout en prétendant en contester certaines conséquences et rétablir la priorité d'une référence chrétienne)²³. En dehors du contexte occidental, Olivier Roy a souligné que les foules qui suivent les islamistes ne sont plus traditionnelles, mais « vivent dans les valeurs de la ville moderne », que « le retour vers un mythe de l'âge d'or » s'opère à travers « la mise en place d'une tradition fantasmée » et que le cadre conceptuel des courants islamistes doit beaucoup aux idéologies politiques occidentales, malgré l'usage de termes provenant du répertoire islamique²⁴. Les idées des étudiants islamistes égyptiens sont « en totale rupture » avec l'Islam populaire des confréries, mais proches de « l'éthique musulmane des réformateurs de la fin du XIX^e »²⁵. Les militants hindous se livrent à une entreprise d'innovation à large échelle en utilisant certains supports religieux autour de mythes mobilisateurs, comme celui de la reconstruction d'un temple sur le site de la mosquée d'Ayodhya (rasée par une foule de manifestants en décembre 1992), afin d'unifier la communauté hindoue pour créer une nouvelle identité et une nouvelle collectivité, transcendant les différences de castes et de régions²⁶ ; dans le cadre de cette « invention identitaire », le site d'Ayodhya se trouve hissé pour les besoins de la cause au rang de centre symbolique de la nation hindoue, « sans Ayodhya, cette nation ne peut pas être une nation dans le sens plénier du terme »²⁷. Un auteur indien a joliment résumé les contradictions internes de ces mouvements en écrivant que, « dans une grande partie de l'Asie et de l'Afrique, les fondamentalistes sont les enfants illégitimes de la modernité prétendant être les enfants légitimes des traditions »²⁸.

²² Miroslav VOLF, « Le défi du fondamentalisme protestant », in *Concilium*, N° 241, pp. 129-141 (p. 137).

²³ Frank J. LECHNER, « Fundamentalism Revisited », in Thomas ROBBINS et Dick ANTHONY, *In Gods We Trust : New Patterns of Religious Pluralism in America*, 2^e éd., New Brunswick (New Jersey) / London, Transaction, 1990, pp. 77-97.

²⁴ Olivier ROY, « Quel archaïsme ? », in *Autrement*, N° 95, déc. 1987, pp. 207-213.

²⁵ Nicole KHOURI, « Acteurs islamistes et modernité dans l'Égypte des vingt dernières années », in *Revue Tiers Monde*, N° 141, janvier-mars 1995, pp. 145-161 (p. 150).

²⁶ Neeladri BHATTACHARYA, « Myth, History and the Politics of Ramjanmabhumi », in Sarvepalli Gopal (dir.), *Anatomy of a Confrontation : The Babri Masjid - Ramjanmabhumi Issue*, Nouvelle-Delhi, Penguin, 1991, pp. 122-140 (p. 130).

²⁷ Jay DUBASHI, *The Road to Ayodhya*, New Delhi, Voice of India, 1992, p. 57.

²⁸ A. NANDY, *op. cit.*, p. 6.

Des mouvements d'opposition...

- mais à quoi ?

Les fondamentalistes de toutes les religions pourraient reprendre à leur compte le constat qui ouvre un célèbre traité de Sayyid Qutb (1906-1966), théoricien égyptien d'un islamisme radical : « Le monde est aujourd'hui au bord du précipice [...] en raison de sa faillite dans le domaine des valeurs spirituelles à l'ombre desquelles la vie humaine aurait pu se développer sainement et progresser réellement »²⁹. Aux yeux des mouvements politico-religieux contemporains, les réponses proposées au cours des dernières décennies ont fait la preuve de leur inefficacité ou de leurs limites : les fondamentalistes américains prennent acte de la chute morale de la société américaine ; les islamistes se trouvent face à des régimes usés, qui ne répondent ni aux problèmes sociaux ni au chômage des jeunes, et les pays arabes "musulmans" n'ont pas été capables de l'emporter sur le petit État d'Israël ; du côté juif, l'idéal d'un sionisme laïc s'est progressivement épuisé ; les militants hindous voient dans l'occidentalisation des élites indiennes la source d'une crise de civilisation et d'un flou identitaire. Les mouvements fondamentalistes se réfèrent en général à l'héritage religieux dominant de leur société d'origine, mais ils jugent celle-ci apostate ou au moins considérablement éloignée de la pureté originelle. Alors qu'ils estiment être les représentants par excellence des valeurs authentiques de leur société, voici qu'ils se trouvent dans une situation d'exil intérieur : « Le musulman est étranger [dans son pays], déclarait en 1982 un membre du Mouvement de la tendance islamique tunisien, et son exil dans cette société s'accroît avec ses connaissances islamiques »³⁰. De ce sentiment découle ce qu'on a pu appeler la "culture de l'enclave" des fondamentalistes³¹. Parfois, après une période de repli plus ou moins longue sur celle-ci, ils se lancent dans une contre-offensive, car ils croient encore possible de convaincre leurs concitoyens de revenir sur le droit chemin. Les stratégies pour atteindre cet objectif pourront différer : dans le monde musulman, plusieurs auteurs ont évoqué les différences entre l'islamisation "par le bas" (c'est-à-dire la conversion individuelle du plus grand nombre de personnes possibles aux valeurs prônées par les islamistes pour qu'en découle une transformation de la société) et l'islamisation "par le haut" (c'est-à-dire la prise du pouvoir afin d'effectuer un remodelage en profondeur de la société).

²⁹ Sayyid KOTB, *Jalons sur la route de l'Islam*, Paris, 1968, p. 3.

³⁰ Cité par Constant HAMÈS, « Le renouveau islamique », in *Grand Atlas des Religions*, Paris, Encyclopædia Universalis, 1988, pp. 14-15.

³¹ Emmanuel SIVAN, « The Enclave Culture », in Martin E. MARTY et R. Scott APPLEBY (dir.), *Fundamentalisms Comprehended*, Chicago / Londres, University of Chicago Press, 1995, pp. 11-68.

L'adversaire n'est cependant pas seulement désigné comme l'impiété régnante ou les valeurs séculières ; de tels éléments resteraient relativement abstraits. Les autorités politiques ou des forces étrangères peuvent également être dénoncées ; ou encore, la méfiance peut s'exprimer à l'encontre de minorités à l'intérieur du pays : certains islamistes égyptiens s'en sont pris aux coptes, les nationalistes hindous ne cachent pas leur méfiance à l'égard de l'Islam (d'autant plus que celui-ci peut aisément se retrouver lié au frère ennemi pakistanais)³². L'identification d'un adversaire dont découlent tous les maux ou les dénonciations de groupes minoritaires comme un danger pour la nation se retrouve bien sûr dans de nombreux phénomènes populistes, sans qu'il soit besoin d'une composante religieuse de part ou d'autre pour lui permettre de se cristalliser. Mais la présence d'une dimension religieuse confère à l'antagonisme une intensité particulière, car l'opposition se trouve sacralisée, la différence radicalement absolutisée, et à l'extrême elle devient le reflet terrestre d'un combat cosmique entre le bien et le mal³³.

Cependant, le militantisme politico-religieux ne suit pas toujours la ligne simple de l'opposition à un système séculier ou à un autre groupe religieux ou ethnique : l'Arabie saoudite en est un exemple. Fondée sur l'alliance conclue au XVIII^e siècle entre la famille royale saoudienne et le wahhabisme, qui prônait le retour à l'Islam dans sa pureté primitive, l'État saoudien se trouve contesté par ses propres islamistes, qui s'interrogent sur le caractère authentiquement islamique de l'État, sur la gestion de l'économie par la classe dirigeante, sur la dépendance envers les États-Unis (guerre du Golfe) et sur le contrôle étroit qu'exercent les autorités sur le domaine de la foi. Cette contestation trouve naissance dans les mosquées et dans les universités religieuses – et il n'existe d'ailleurs, dans le pays, guère d'autre cadre où elle pourrait s'exprimer³⁴. Il faut noter que, une fois de plus, l'opposition islamiste peut s'appuyer sur des courants latents préexistants de contestation du pouvoir au nom de l'Islam, dont on avait vu une manifestation extrême en 1979, avec l'occupation armée de la Grande Mosquée de la Mecque par plusieurs centaines d'activistes. Dans les pays musulmans, il ne suffit plus que l'État se réclame de l'Islam pour domestiquer celui-ci : on assiste à une fragmentation de l'autorité sacrée, le monopole des dirigeants religieux traditionnels est battu en brèche par des voix concurrentes (plusieurs dirigeants de groupes islamistes ont reçu une formation dans d'autres domaines que la théologie, ce qui ne les empêche pas de se poser en représentants de l'islam véritable)³⁵.

³² Cf. Peter VAN DER VEER, *Religious Nationalism : Hindus and Muslims in India*, Berkeley, University of California Press, 1994.

³³ M. JUERGENSMEYER, *op. cit.*, pp. 153-170.

³⁴ Madawi AL-RASHEED, « Saudi Arabia's Islamic Opposition », in *Current History*, N° 597, janvier 1996, pp. 16-21.

³⁵ Dale F. EICKELMANN et James PISCATORI, *Muslim Politics*, Princeton (New Jersey), Princeton University Press, 1996, p. 131.

L'idée d'opposition évoque avant tout quelque chose de stérile, de négatif. Mais les mouvements qui nous intéressent ont parfois de bonnes raisons de s'opposer ; de façon plus générale, on pourrait dire que, tant sur le plan religieux que politique, les fondamentalismes perçoivent des problèmes réels et posent un constat qui n'est pas toujours infondé, même si les conséquences qu'ils en tirent et les solutions qu'ils prétendent y apporter sont discutables. La situation morale de la société américaine peut préoccuper à juste titre le pasteur Falwell. Les problèmes sont encore plus flagrants dans le cas de pays musulmans dont les dirigeants politiques, ayant tenté d'imiter des modèles occidentaux, ont surtout fait la preuve de leur autoritarisme et de leur corruption, sans répondre aux besoins de la population. À l'inverse, dans plus d'un pays, les militants islamistes ont su se montrer efficaces : en Égypte, en Israël et dans les territoires occupés, leur impact est probablement autant attribuable à leur action sociale qu'à leur prédication religieuse³⁶ ; en Turquie, les maires du Parti de la prospérité (Refah) entrés en fonctions à la suite des élections municipales de 1994 ont été dans l'ensemble plus efficaces et moins corrompus que leurs prédécesseurs : « les bus fonctionnent, les ordures sont ramassées et les services sociaux se sont en général améliorés »³⁷. On ne saurait être naïf : l'exercice prolongé du pouvoir verrait apparaître les mêmes problèmes qu'avec n'importe quel autre type de formation politique. Mais la moralisation de la vie publique est une nécessité ressentie de façon aiguë sur bien des points du globe : on a même vu, depuis le début des années 1990, le Parti communiste chinois commencer à prôner la "civilisation spirituelle" pour contrer le matérialisme, la corruption et l'occidentalisation... La religion offre un vecteur très adéquat, puisqu'elle intègre des principes de moralité et d'honnêteté, et il n'est pas étonnant que des hommes et des femmes de plusieurs régions du monde y voient une solution possible qui prend parfois un visage militant.

Le fondamentalisme : une identité à redéfinir dans un contexte nouveau

Le fondamentalisme existe à la fois comme phénomène religieux spécifique apparu au XX^e siècle au sein du protestantisme américain et comme "type idéal" d'attitude religieuse pouvant, à ce titre, être appliqué analogiquement à d'autres

³⁶ Cf. Raphael ISRAELI, « Muslim Fundamentalists as Social Revolutionaries : The Case of Israel », in *Terrorism and Political Violence*, 6/4, hiver 1994, pp. 417-443.

³⁷ Jenny B. WHITE, « Pragmatists or Ideologues ? Turkey's Welfare Party in Power », in *Current History*, N° 606, janvier 1997, pp. 25-30.

contextes religieux. En revanche, « le fondamentalisme » comme phénomène transreligieux cohérent est un mythe, une manière de simplifier la réalité au moyen d'une désignation qui n'est pas exempte de présupposés idéologiques – et que savent fort bien évoquer certains gouvernements prompts à exploiter la crainte que l'évocation du “fondamentalisme” suscite dans des chancelleries occidentales... Il suffit d'essayer de définir des caractéristiques d'ensemble des fondamentalismes pour se heurter aussitôt à des difficultés ; on finit par créer un nouveau concept assez éloigné du sens originel du mot. Cela n'enlève rien à l'intérêt de comparaisons entre mouvements politico-religieux dans différents pays et au sein de différentes traditions – à condition de ne pas chercher à les faire entrer coûte que coûte dans une grille interprétative unique. La simultanéité de leur apparition pourrait faire penser à un syndrome frappant soudain toutes les religions. Cependant, on constate que ces développements s'inscrivent souvent dans une durée plus longue qu'il n'y paraît à première vue ; quant aux analogies, on ne saurait s'en étonner, puisque, à l'époque de la globalisation, de tels courants se retrouvent un peu partout face à des questions à certains égards semblables et vont réagir en insistant sur les ressources de leur culture propre, à l'instar du dirigeant islamiste soudanais Hassan al-Tourabi : « Les musulmans ne permettront pas que le monde soit moulé sur un seul modèle, une seule forme de démocratie, une seule forme de système économique, une seule forme de quoi que ce soit. Il est dans l'intérêt de l'humanité qu'existe la liberté de développer différents modèles »³⁸. Les gouvernements asiatiques enclins à faire aujourd'hui l'apologie des “valeurs asiatiques” ne diraient pas autre chose.

Les mouvements politico-religieux représentent l'expression non seulement du souci de résister aux modèles séculiers et de voir des valeurs d'inspiration religieuse régir un monde aux repères flous ou relativisés, mais aussi (et peut-être surtout) d'affirmer des identités, c'est-à-dire de les inventer ou de les redéfinir face à des circonstances nouvelles. L'une des figures de proue du nationalisme hindou affirme au sujet de l'affaire d'Ayodhya qu'il ne s'agit « pas simplement de bâtir un temple », mais d'un « mouvement de masse – le plus grand depuis l'indépendance – pour réaffirmer l'identité culturelle de la nation. »³⁹ Que le répertoire religieux soit sollicité dans cette perspective ne saurait nous étonner : il a toujours représenté un réservoir privilégié de références identitaires, comme on le voit dans les conflits ethniques contemporains.

À côté de leurs dimensions politiques, les fondamentalismes s'inscrivent aussi, par leurs synthèses innovatrices entre ancien et moderne, dans le processus de redéfinition des religions au cours de périodes de mutations. Ils sont des ten-

³⁸ Cité par Gabriel R. WARBURG, « Sudan under the Islamist Rule », in *Terrorism and Political Violence*, 8/2, été 1996, pp. 25-42 (p. 37).

³⁹ L.K. ADVANI, « BJP is Unequivocally Committed to Secularism », in *Indian Express*, 27 décembre 1992.

tatives de répondre à des situations de crise et à des transformations sociales et religieuses. Les changements accélérés par lesquels nous passons remodelent le monde qui nous entoure et, en dehors de quelques zones périphériques, aucune société n'est épargnée par ces évolutions (nouvelle configuration politique internationale, nouvelles technologies, urbanisation, etc.). Celles-ci ébranlent les structures traditionnelles encore existantes, tandis que les États se trouvent démunis pour apporter des réponses à des bouleversements qui dépassent leurs compétences. Les évolutions majeures engendrent presque toujours des phénomènes de revitalisation ; nous pouvons nous attendre à ce que continuent d'apparaître des courants religieux ou politico-religieux de nature identitaire, qui chercheront à intégrer les changements en adaptant les réponses. Le phénomène n'est pas nouveau, mais, pour la première fois dans l'histoire, les questions se posent à l'échelle planétaire et suscitent donc des réactions simultanées, auxquelles l'interdépendance croissante ainsi que la rapidité des transports et des communications confèrent un impact potentiel global et des possibilités de diffusion sans précédent.