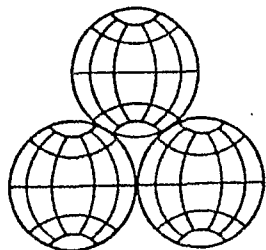


INSTITUT D'ÉTUDE
DU DÉVELOPPEMENT
ÉCONOMIQUE ET SOCIAL



Enseignements de troisième cycle

L'IEDES prépare à des diplômes nationaux : Diplôme d'Etudes Approfondies (DEA) et Diplômes d'Etudes Supérieures Spécialisées (DESS); ainsi qu'à des diplômes d'Université : Diplômes de troisième cycle de l'IEDES.

Durant l'année universitaire 1989-1990, l'IEDES prépare aux Diplômes suivants :

DEA « Sociologie du Tiers Monde »
DESS « Développement Industriel et Evaluation de Projets »
DESS « Régulation Economique et Politiques de Développement »
DESS « Développement Agricole »
Diplôme IEDES « Planification des Ressources Humaines »
Diplôme IEDES « Sciences Sociales appliquées à l'Alimentation »
Diplôme IEDES « Développement Agricole »
Diplôme IEDES « Sociologie du Développement »
Diplôme IEDES « Analyse Economique du Développement : Structures et Stratégies »

DEA « Mutations Internationales et Adaptation Régionale »
(ce diplôme, bien que délivré par l'Université de Picardie, permet à l'étudiant de faire toute sa scolarité à l'IEDES).

Les candidatures pour l'année universitaire 1990-1991 sont reçues dès à présent au bureau de la scolarité (bureau 8)

58, boulevard Arago, 75013 PARIS

tél. : 43 36 06 90

O.R.S.T.O.M. Fonds Documentaire

N° : 30723ex1

Cpte # 8 M p186

ISLAM ET POLITIQUE
AU BANGLADESH

par Bernard HOURS* et B. K. JAHANGIR**

L'Islam est depuis quelques années — et à nouveau — l'objet de représentations extrêmement passionnées en Occident. Un récent débat sur les signes d'appartenance religieuse à l'école publique a montré l'extrême confusion qui règne dans l'opinion, tandis que les médias transforment allégrement la religion de l'Islam en une somme de pratiques culturelles plus ou moins condamnables aux yeux d'une morale universelle qui est évidemment nécessairement ethnocentrée.

Si la dimension politique de l'Islam n'est pas nouvelle, à travers des formes différentes, selon les époques et les conjonctures, le caractère radical et subversif de certaines prises de position formulées au nom de l'Islam oblige à se pencher encore sur l'Islam pour tenter d'y reconnaître la part de la religion, celle de la politique, celle de la culture.

La première approche est celle des islamologues qui, par l'exégèse des textes, montrent la gestion historique de cette contradiction essentielle et constitutive de toutes les religions révélées : la révélation s'inscrit dans une société historique et un contexte culturel.

Une autre perspective consiste à montrer de manière synchronique en quoi l'organisation de l'injustice à l'échelle mondiale constitue la dynamique essentielle d'une nouvelle lecture de l'Islam sous la forme d'une revendication potentiellement planétaire où communalismes locaux et moralismes universels se justifient réciproquement.

Notre orientation ici est différente. Il s'agit, à partir du Bangladesh, d'essayer d'analyser des conjonctures nationales et régionales afin d'y relever le sens et la portée d'un certain nombre de concepts parfois utilisés sans nuances, tels que fondamentalisme, traditionalisme, islamisme.

Au préalable, on situera la place historique de l'Islam et ses transformations au cours de l'histoire moderne du sous-continent indien, au Bengale en particulier.

* Anthropologue, Paris, ORSTOM.

** Anthropologue et politologue, Centre for Social Studies, Université de Dhaka (Bangladesh).

HIÉRARCHIES SOCIALES ET RELIGIEUSES DANS L'HISTOIRE DU BENGALÉ

C'est aux XIV^e et XV^e siècles que le Bengale passe sous le contrôle de gouvernants musulmans après plusieurs siècles d'influence de l'Islam à travers des commerçants et soufis. Justice et tolérance sont mises en avant par les conquérants. En 1757, la bataille de Plassey sonne l'heure de l'entrée en scène des Anglais et de la désintégration de l'Etat musulman du Bengale. Les musulmans sont écartés des affaires pour plus d'un siècle.

Contemporain du wahhabisme arabe, Shah Wali Allah dès 1740 parlait de corruption des os de l'Islam, manifestant l'existence précoce d'un courant réformiste puritain et revivaliste, se référant à un âge d'or passé. Des révoltes éclatent durant la seconde moitié du XVIII^e siècle. Elles sont connues sous le nom de révoltes des Faqir et Sanyasi.

On peut penser que l'aliénation coloniale provoque en partie l'émergence des divers mouvements réformistes au XIX^e siècle. Ceux-ci traduisent une crise profonde de l'Islam confronté au colonisateur anglais et à la marginalisation de l'influence sociale des musulmans. Dans les années 1820, se développent les mouvements Faraidi initiés par Shariat Ullah et Tariqah i Muhammadiyah dirigé par Titu Mir, ainsi que les mouvements Taaiyuni et Ahl i Hadith. Tous ces mouvements revivalistes revendiquent un retour aux sources pures de l'Islam, qui serait en mesure de s'opposer à l'intrusion des Britanniques dans le sous-continent.

Pour Geertz : « Ironie de l'histoire, un engagement intense avec l'Ouest rend la foi religieuse plus proche du centre de l'autodéfinition de nos peuples qu'auparavant. Avant, les hommes étaient musulmans par accident; maintenant ils étaient de plus en plus musulmans comme un fait politique. »¹

Ces tentatives pour dynamiser les musulmans du Bengale se heurtent au syncrétisme religieux d'une large partie de la paysannerie. Rafiuddin Ahmed note : « Ainsi un amalgame de pratiques syncrétiques bouddhistes, hindoues et locales, combiné avec un Islam d'inspiration soufi et de pratiques chiites, transforma le monde culturel des musulmans bengalis et sa vision de la religion et donna naissance à la subculture des Bengalis musulmans. »² L'échec de la mutinerie de 1857 dite « révolte des Sepoy » manifeste l'incapacité des musulmans à mettre en œuvre une stratégie politique. Elle sonne le glas des revivalismes et l'entrée en scène des modernistes qui ouvriront les musulmans à l'influence de l'Occident et à l'éducation.

Abdul Latif, Syed Ameer Ali prônent une idéologie séculière à base de nationalisme et d'éducation. Un penseur comme Delwar Hossain, moderniste, rationaliste et séculier, fait figure de précurseur du nationalisme laïc bengali. Il est l'un des premiers à défendre la langue des Bengalis, contre l'usage de l'urdu. Contrairement aux revivalismes islamiques évoqués, d'origine rurale, non aristo-

cratique, qui se présentent comme la réponse des ulémas (les savants de la religion) aux changements, une génération de musulmans modernistes et éduqués, issue d'une élite coupée de la paysannerie, appelle de ses vœux l'accès des musulmans à l'administration et aux diplômes.

Les dichotomies sociales et culturelles entre l'élite aristocratique parlant urdu et les paysans utilisant le bengali apparaissent vives, tout comme deux visions de l'Islam, l'une syncrétique et paysanne, l'autre puriste de tradition arabe et aristocratique. « L'Islam fut de plus en plus identifié avec la traduction de l'Islam en Arabe produisant un changement dans la conception des masses musulmanes du Bengale »³, note Rafiuddin Ahmed.

Les dimensions de classes présentes dans les revivalismes à base largement rurale font place avec les modernistes à une vision consensuelle et communautaire de l'Islam. L'idée d'une solidarité islamique, avec des droits, apparaît progressivement. L'Islam, identité étrangère pour le peuple, tend à devenir le bien commun, au détriment de la culture bengalie, jugée vulgaire. Plus exactement, tel est le discours idéologique implicite de l'élite politique musulmane. En acceptant la langue anglaise, en fondant la Mahomedan Literary Society, des membres de l'élite musulmane comme Abdul Latif et Ameer Ali veulent défendre les musulmans en étant loyaux aux Anglais. Ils provoquent une renaissance politique qui s'exprime en 1877 par la National Muhammadan Association, ou la Moslem Defence Association. Cette élite moderniste, sans réelle base sociale, parvient néanmoins à imposer une certaine reconnaissance de « la communauté musulmane » fictivement unie pour cause de réhabilitation. Les *mullahs*, ces docteurs exorcistes implantés en milieu rural, jouent un grand rôle pour joindre les représentations de l'aristocratie musulmane et celles du peuple. Cette unification largement illusoire derrière une « solidarité islamique », toutes classes confondues, débouche sur la partition du Bengale en 1905 et la création de la All India Muslim League en 1906 à Dacca, par Nawab Sahimullahi.

Le développement d'un « nationalisme hindou » provoquerait un « nationalisme musulman ». Plus précisément peut-être, le communalisme manipulé fonctionne comme une machine identitaire : il unifie politiquement les musulmans derrière leurs représentants. Cette stratégie est tempérée après 1912 par Fazul Haq qui s'allie avec les hindous contre les Anglais. La « Muslim League » subsiste au Bengale, mais subit des échecs électoraux face au parti des paysans de Fazul Haq. Le départ des Anglais remet en selle le séparatisme musulman qui aboutit à la création du Pakistan, après que la résolution de Lahore eut demandé en 1940 un *home land* séparé pour hindous et musulmans.

Les aristocrates (*ashraf*) ont toujours affirmé leur proximité avec un Islam arabe, très distant de la culture populaire des paysans et de leur religion largement syncrétique (*folk islam*). Dans ce contexte, l'importance politique croissante de l'Islam vers la fin du XIX^e siècle s'exprime par une « manipulation de symboles politiques » selon Rafiuddin Ahmed⁴, qui produit l'idée d'une solidarité entre

1. Geertz, *Islam observed*, p. 65, notre trad.

2. Rafiuddin Ahmed, *Islam in Bangladesh*, Dhaka, 1983, p. v, notre trad.

3. Rafiuddin Ahmed, ouvrage cité, p. VIII.

4. Rafiuddin Ahmed, *The Bengal Muslims, 1871-1906*, Delhi, 1988.

musulmans de toutes origines et l'illusion d'une communauté de musulmans, cela malgré la ségrégation sociale entre l'élite et les paysans. Cette unification rend possible un développement politique qui veut se fonder sur les « Bengalis musulmans ». En exploitant tour à tour la haine de l'occupant colonial, le communalisme anti-hindou, une communauté de Bengalis musulmans devient pensable. Elle votera comme telle, sauf dans les périodes de doutes ou de crises où le nationalisme linguistique et culturel bengali s'affronte à l'Islam.

Ainsi des revivalismes islamiques du XIX^e siècle qui s'appuyaient sur des classes paysannes imprégnées de culture bengalie, à l'activité politique de la Ligue musulmane, qui parvient temporairement à réunir des musulmans ayant des intérêts fort divergents dans la société, traditionalistes et fondamentalistes passent de la confrontation au consensus selon Rafiuddin Ahmed⁵.

Ces concepts de traditionalisme, de fondamentalisme méritent d'être replacés dans l'histoire politique contemporaine du Bangladesh où l'Islam, comme l'armée, jouent un rôle déterminant dans la gestion de cette double identité : bengalie et musulmane qui provoque une perpétuelle oscillation entre nationalisme linguistique et culturel, et islamique, c'est-à-dire revendication d'un Etat islamique.

La création du Bangladesh arrachée en 1971 au Pakistan après une guerre de libération entre musulmans permet la création d'un Etat laïc dirigé par Sheik Mujibur Rahman. Son successeur, Zia Rahman, permettra un retour modéré de l'Islam tandis qu'avec le général Ershad se confirme un mouvement d'islamisation progressif de l'Etat qui s'exprime en 1988 par la reconnaissance formelle de l'Islam comme religion de l'Etat et tout un rituel médiatique gouvernemental.

FONDAMENTALISME, TRADITIONALISME, ISLAM AU BANGLADESH

La volonté de geler la société au nom de la mémoire d'une société passée définit le traditionalisme. Religion et coutumes sont liées et l'historicité sociale est obliérée en faveur d'une société imaginaire hors du temps, soumise aux attaques perverses de la modernité. Le traditionalisme n'offre aucun projet politique. Il vit dans la nostalgie et tend au conservatisme politique. Il s'accommode du développement économique s'il est profitable et sa nostalgie du passé est plus moraliste qu'elle n'est guidée par un besoin de justice sociale. Les soucis des traditionalistes, ce sont les voiles pour les femmes, l'éducation des filles, la piété filiale, le respect des hiérarchies.

Le fondamentalisme se fonde sur la nécessité d'un retour au texte fondateur, traversant la tradition qui l'a adapté et déformé. Le fondamentalisme est un retour, une re-lecture, la quête des origines. L'ennemi n'est plus la modernité, mais la tradition, c'est-à-dire, dans le contexte musulman, la tradition du Prophète (Sunna). Le réformisme est central dans cette perspective. Le fondamentalisme n'est pas en soi une position politique, car le « retour » peut prendre des formes

5. Rafiuddin Ahmed, ouvrage cité, p. 72.

diverses. Il y a le retour à une pratique religieuse stricte souvent noté chez les immigrés, ou le retour à l'observance du texte (Coran et haddiths), qui est le fondamentalisme des écoles coraniques, ou encore le retour à la loi religieuse, la pratique de la *shā'ria*, qui constitue le fondamentalisme des ulémas : ce retour au texte est mis en œuvre par l'installation d'une nouvelle tradition et d'un corps d'exégètes qui dissimulent autant qu'ils révèlent le texte.

Ainsi, ce retour n'a pas le même sens pour un *alim*⁶ qui suit la tradition scolastique d'interprétation et un jeune intellectuel à la recherche d'un modèle politique dans la société au temps du Prophète. Non seulement la définition du fondamentalisme varie, mais ses connotations politiques aussi, selon le contexte culturel. En Afghanistan, où le rythme de la vie quotidienne est réglé par la pratique de l'Islam, et où la loi coutumière hors des zones tribales est imprégnée par la *shā'ria*, il n'existe pas de rupture entre fondamentalisme et traditionalisme. A l'inverse, quand le fondamentalisme apparaît en milieu urbain, ou dans des pays modernisés, il prend une connotation oppositionnelle et se rapproche de l'islamisme.

Ceci conduit à se pencher sur la question du cléricisme. Ironie du sort, les bénéficiaires du retour au texte sont précisément ceux dont le texte ne prévoit pas l'existence, à savoir le clergé. L'institution cléricale est une invention du Moyen Age. L'application concrète de la *shā'ria* est le résultat d'un millénaire de commentaires et de relectures. Trois points sont à souligner. D'abord il n'existe pas de clergé constitué dans l'Islam sunnite. Le clergé n'est pas un corps social défini par une somme d'intérêts précisés. Il n'est pas accidentel que, dans l'Islam chiite, ces clercs aient pris le pouvoir. Dans le monde sunnite, les ulémas n'ont pas assumé le pouvoir, même en Arabie saoudite. La position des ulémas sunnites face à la politique est plus séculière qu'il n'y paraît, car ils reconnaissent l'existence de l'autorité légitime, à l'inverse du clergé shi'ite. Dans le mouvement du Pakistan, si au même moment le fondamentalisme est basé sur un retour au texte, les problèmes de canon et d'interprétation subsistent. Pour Kadhafi, le seul texte est le Coran. A l'inverse pour un classique *alim*⁶, les textes fondamentaux (Coran et haddiths) peuvent difficilement s'apprécier sans un corps d'exégètes, les ulémas. Ainsi le fondamentalisme des *alim* est essentiellement juridique et non politique.

Par ailleurs, le fondamentalisme des ulémas postule l'existence d'une société régie par la loi : l'espace social est régulé par des normes objectives indépendantes de la volonté du prince. La *shā'ria* est un système de lois qui contient des normes écrites en termes généraux, interprétées par un corps de juristes. La *shā'ria* ne définit pas un Etat fondé sur la loi, quoi qu'en pensent les ulémas et les islamistes. C'est dans cet espace, derrière la société civile, que la pensée politique islamiste se déploie, laissant l'administration judiciaire de la société civile aux ulémas. L'application de la *shā'ria* à la société civile offre une garantie contre des interventions trop brutales des gouvernants. La *shā'ria* se fonde donc sur un consensus reconnaissant qu'une société de droit suppose un sens de la légalité, une sphère

6. *Alim*, docteur, lettré, dans le domaine de l'Islam.

privée et une limite à l'arbitraire. Particulièrement en zones rurales, l'espace juridique ouvert par la *shā'ria* est perçu comme une protection contre les injustices économiques; même si cette tâche est mal assumée. Par exemple, contre la corruption, cela procure aux paysans un langage pour répondre aux injustices et, en cas de révolte, leur offre à travers l'Islam un outil d'organisation politique, et un programme compatible avec leur univers culturel. De Shariatullah à Maulana Bhashani, cette veine a été utilisée au Bengale.

Le fondamentalisme est-il la négation de la tradition d'une spiritualité propre des Bangladeshis musulmans? Au Bangladesh, les grandes figures du nationalisme : Fazul Haq, Bhashani, Sheik Mujibur Rahman, ont traduit dans leur idiome l'Islam populaire sous la forme d'un projet politique. Les slogans politiques : « sel et riz » de Fazul Haq, « riz avant vote » de Bhashani, « sonar Bangla » de Sheik Mujib, le prouvent.

Enfin, à propos du terme d'islamisme au Bangladesh, ses militants proviennent des secteurs urbains modernes de la société : écoles d'ingénieurs, université, collèges. Ils sont plus orientés vers une idéologie islamique que vers la religion *stricto sensu*. Leur problème est de tirer de l'Islam un modèle politique capable de s'opposer aux grandes idéologies occidentales.

Ils affrontent la question de l'Etat, ont une théorie du parti et un sens de l'histoire politique et militaire. L'administration de la société civile est moins leur problème que celui des ulémas. Ils veulent reconstruire la société en commençant par l'Etat. Les grands leaders nationalistes se situent hors de leur tradition.

Les relations entre les islamistes (Jamati i Islam, Tabligh) et les ulémas sont marquées par une méfiance réciproque. Le fondamentalisme des islamistes est plus radical que celui des ulémas. Pour les premiers, le retour à la *shā'ria* est un moyen plutôt qu'une fin, pour parvenir à reconstruire des relations politiques conformes au modèle de la communauté musulmane initiale. Le légalisme fait place à l'utopie, au millénarisme (*tabligh*), à la révolution (Jamati i Islam). La reconstruction de la société, même en conformité avec le modèle original, révèle un « nouveau clergé » : l'intellectuel. L'intellectuel islamiste, à l'inverse du lettré religieux, est concerné par l'Etat. Le lettré religieux (*alim*) est pour sa part indifférent à l'Etat. Il concentre son activité sur le canon et les interprétations à l'usage de la communauté des croyants musulmans (*umma*).

Dans l'univers des musulmans bangladeshis, la société civile est une société de droit fondée sur la loi. C'est l'Etat qui apparaît spécifique et particulier. La personnalisation du pouvoir rendue ainsi possible prend la figure des prières de l'actuel président Ershad, au milieu de la congrégation lors de la prière du vendredi. Cette représentation du discours politique manifeste l'intervention, qu'on peut considérer comme illégitime, du pouvoir militaire dans le champ religieux de la communauté musulmane.

Si l'on veut dresser un bilan partiel des transformations de l'Islam bengali, il apparaît tout d'abord que durant le XIX^e siècle l'Islam devient l'idéologie de la résistance populaire contre les Anglais. La seconde transformation voit l'Islam restauré par le mouvement pakistanais et l'Etat colonial, lors d'une vaste entreprise d'unification qui occulte des divergences culturelles, linguistiques, religieuses

parmi les Bengalis. Celles-ci ressurgiront lors de la guerre de libération qui remet en question les pseudo-acquis de l'hégémonie idéologique réalisée grâce à l'Islam. Lors de sa troisième transformation l'Islam se présente comme un allié des régimes militaires qui succèdent au socialisme séculier de Sheik Mujibur Rahman.

Les représentations éthiques, telles qu'elles ont été produites au Bangladesh, s'actualisent dans une série de rapports sociaux différents; elles se voient légitimées dans des termes religieux, et d'une manière générale l'éthique est dérivée de la notion d'Islam. Ces représentations ne rentrent pas en contradiction avec le développement du marché : elles permettent d'occulter les rapports antagonistes entre différentes fractions de la société. La doctrine sociale de l'Islam est déterminée par les relations inter-humaines. La société est considérée comme une somme de relations interpersonnelles, dans la perspective de la construction d'une société fraternelle où les classes collaborent entre elles. Dans ces conditions, toute morale construite sur une analyse des structures de classes est rejetée. La pensée nationaliste développée durant les conflits coloniaux insiste au contraire sur les structures des classes sociales antagonistes. Reprise par les partis du centre et de la gauche, cette pensée nationaliste se focalise sur les rapports économiques, réinterprétés à travers une éthique des relations interpersonnelles. Le socialisme devient alors inacceptable puisqu'il se fonde sur l'idée de la lutte des classes et le capitalisme, séduisant dans la mesure où les représentations religieuses sont marginalisées dans la pensée nationaliste qui a émergé de la période coloniale.

Dans la situation politique actuelle, l'opposition entre la religion — telle qu'elle est définie par les régimes militaires de Zia⁷ et d'Ershad — et les conflits de classe devient, au plan philosophique comme au niveau pratique, ambiguë et difficile à gérer. Les partis du centre et de la gauche tendent en effet à se référer à la notion de « lutte des classes ». Le pouvoir cherche par ailleurs à mobiliser une base sociale susceptible de soutenir les politiques institutionnelles qu'il met en place.

Sheik Mujibur Rahman voyait les racines d'une cohésion sociale dans un ordre social qui d'après sa définition expliquait la force des représentations religieuses. Il croyait avoir trouvé les bases authentiques et séculaires de l'ordre social et de la cohésion dans l'émancipation de « la culture bengalie » des chaînes coloniales. D'une certaine manière Bhashani était en accord avec Sheikh Mujib : il concevait que les rapports sociaux étaient fondamentaux, mais que la religion jouait un rôle essentiel dans ces rapports. Zia Rahman et M. Ershad considèrent eux que la religion est en quelque sorte autonome et se suffit à elle-même ; ils définissent les musulmans comme une entité unifiée contre les non-musulmans.

Cette unification par la religion, corroborée par une culture imprégnée de traits religieux, constitue pour Zia et Ershad l'essence du Bangladesh, ce qui apparaît totalement incompatible avec le projet de Sheikh Mujibur Rahman.

Ainsi, la fracture profonde qui divise la société bangladeshie face au gouvernement actuel devient intelligible. La gestion politique de l'Islam bengali est déterminante dans l'histoire politique du Bengale, puis du Bangladesh. D'abord

7. Zia Rahman, deuxième président du Bangladesh.

rural et anticolonial, l'Islam s'affirme aussi puriste et aristocratique. A la fin du XIX^e siècle, il parvient à présenter une façade unifiée, communaliste, antibritannique, revendiquant ultérieurement un territoire : le Pakistan. La fragilité de cette unification derrière la bannière de l'Islam se révèle en 1971, lors de la guerre de libération des musulmans du futur Bangladesh contre les musulmans du Pakistan. Les différences linguistiques et culturelles minent la religion commune.

La chute de Sheikh Mujib signale un retour de l'Islam au politique. Rendu nécessaire par la fragilité de l'Etat et de la légitimité des gouvernements, le recours à l'Islam dans le champ politique du Bangladesh apparaît toujours et encore comme une tentative d'unification symbolique pour affronter des adversaires imaginaires et réels, souvent étrangers.

Dans un tel contexte, on conçoit que le Bangladesh, second Etat musulman du monde par sa population, soit le lieu d'une vive concurrence entre l'Arabie saoudite, l'Irak, l'Iran, voire la Libye. Vivier de frustrations liées au sous-développement, riche d'une classe moyenne inférieure éduquée au chômage où se recrutent partout les troupes fondamentalistes, le Bangladesh pourrait aisément, au moindre faux pas de l'Occident, tomber dans le camp d'un islamisme universel face auquel l'éthique universaliste et néo-libérale de l'Occident d'aujourd'hui paraît singulièrement fragile. L'examen des rapports de l'Islam et du politique au Bangladesh, symbole d'une nation aussi avide d'autonomie qu'elle est assistée et dépendante, conduit à réfléchir sur la crise des rapports Nord-Sud, telle qu'elle évolue actuellement.

Les attaques néo-libérales contre le tiers-mondisme, l'effondrement de certains temples idéologiques placent les radicalismes islamiques en position de relais idéologique exclusif pour capter et lancer au reste du monde la protestation de cette partie de l'humanité dépossédée et exclue par l'économie du marché international.

La tiers-mondisation de l'Europe centrale et le désengagement relatif qui pourrait s'ensuivre dans le « vieux Tiers Monde » ne manqueraient pas d'être exploités par les politiques de l'islamisme mondial. L'unification symbolique relevée au Bangladesh, et dont l'Islam est l'agent, pourrait constituer le modèle réduit d'une unification plus vaste de la « communauté » réactivée des musulmans qui, scrupuleusement, tient l'Occident pour responsable de ses frustrations et comptabilise l'injustice qui lui est faite depuis les croisades en passant par le colonialisme, le néo-colonialisme, et l'économie mondiale libérale.

Cette conjoncture place donc face à face deux processus d'unification irréductiblement opposés : l'un, par l'économie, c'est-à-dire par la production, la circulation et la consommation des biens ; l'autre semble en train d'être organisé autour d'une certaine lecture de la morale universelle révélée par l'Islam, qui s'adresse à des milliards d'hommes qui protestent contre l'infériorité globale à laquelle les condamne l'économie de l'Occident.

BIBLIOGRAPHIE

- Abdur Rahim Muhammad, *The Muslim society and politics in Bengal*, Dhaka, 1978.
 Gaboriau M., Le néo-fondamentalisme au Pakistan : Maududi et la *Jamaat i islami*, dans *Radicalismes islamiques*, édit. par O. Carré et P. Dumont, L'Harmattan, 1986.
 Hours B. et Selim M., *Une entreprise de développement au Bangladesh : le centre de Savar*, Paris, L'Harmattan, 1989.
 Jahangir B. K., *Problematics of nationalism in Bangladesh*, Dhaka, css, 1986.
 Mitchell R. P., *The society of the muslim brotherhood*, Oxford, University Press, 1969.
 Mortimer Edward, *Faith and Power*, Faber & Faber, 1982.
 Rafiuddin Ahmed, *Islam in Bangladesh*, Dhaka, 1983.
 — *Bangladesh : Society, Religion and Politics*, Chittagong, 1985.
 — *The Bengal Muslims, 1871-1906*, Delhi, 1988.