

Les politiques de l'islamisme au Bangladesh: entre libération et collaboration

Monique Selim

Introduction

L'islamisme est en 1994 la dernière soi-disant "catastrophe" qui a permis au citoyen français de base de prendre connaissance du Bangladesh à travers les médias ; succédant à une série de catastrophes sociales (guerre de 1971) économiques (famines) et naturelles (cyclones, inondations), cette ultime catastrophe politico-religieuse a consolidé la martyrologie politique déjà riche de ce petit pays lointain peuplé de 120 millions d'habitants. Exemple privilégié de longue date pour toutes les idéologies concernant le tiers-mondisme, puis le 'développement', le Bangladesh apparaît assigné à occuper dans ces représentations exogènes une position de subordination aux causes principales du moment. Parmi celles-ci, la lutte contre les fondamentalismes -musulman en particulier- englobés dans la nébuleuse du "retour du religieux" est aujourd'hui un enjeu politique essentiel. La construction symbolique d'une entité exotique en support de légitimation d'une argumentation globale est une opération rituelle qui nécessite le maintien de la méconnaissance et, dans de tels contextes, il incombe au chercheur le devoir "d'objectivation". C'est pourquoi je me propose ici de tenter de restituer les logiques et la cohérence d'une inclusion croissante de l'islam dans la sphère politique du Bangladesh et consécutivement, d'une progression de l'islamisme comme acteur politique stratégique. Je me restreindrai à une période historique courte, 1971-1995, requérant néanmoins la

prise en compte de la conjoncture antérieure à l'existence du Bangladesh comme nation indépendante depuis 1971.

Les modalités du 'sécularisme' issu de la lutte pour l'indépendance.

Ce serait un truisme de rappeler que, d'un point de vue anthropologique, l'islam comme tout autre système religieux se présente comme un ensemble diversifié de constructions idéologiques dont la spécificité renvoie à chaque fois aux rapports sociaux et aux contextes culturels particuliers dans lesquels il s'inscrit. L'unité du dogme est, en revanche, d'un côté un objet de recherche philosophique, de l'autre une croyance ou encore, à diverses périodes historiques un outil tout à la fois d'unification, de différenciation et d'antagonisme politique.

Comme ailleurs, l'islam au Bangladesh (à peu près 80 % des habitants) est donc un conglomérat singulier de représentations, soumis à des variations notables répondant aux contraintes socio-économiques et sociopolitiques du moment. Sans aucun doute un trait original de l'islam bengali réside-t-il dans sa neutralisation relative au profit d'un primat du politique lors de la guerre dite de "libération" qui a opposé le Bengale de l'Est au Pakistan en 1971. Cette lutte d'indépendance, au cours de laquelle se sont affrontées deux populations partageant la même foi musulmane, a mis ponctuellement au second plan les édifications identitaires s'appuyant sur le religieux. Cette minoration de l'islam dans la conjoncture fondatrice de la nation, doit être mise en perspective avec l'instrumentalisation du religieux qui a favorisé d'autres mouvements indépendantistes. L'Algérie est de ce point de vue représentative d'un grand nombre d'anciennes colonies qui ont accédé à l'indépendance en s'appuyant parmi d'autres éléments sur la différenciation religieuse du colonisateur et du colonisé, supposée à juste titre emporter aisément les adhésions populaires.

La "mise entre parenthèse" du religieux par les Bengalis (ou *Bangladeshi*) durant la résistance contre le Pakistan interpelle à différents niveaux la réflexion. Si elle est de façon primordiale le produit d'un processus politique complexe, elle témoigne en outre de ce qui peut être envisagé comme une certaine précarité culturelle de l'islam au Bengale. L'islam ne s'est implanté en effet que tardivement au Bengale, entre le XV^{ème} et le XVI^{ème} siècle, à travers tout d'abord les commerçants musulmans et les soufis, puis le contrôle du territoire par les empereurs Moghols basés à Delhi. Les conversions à l'islam sont généralement expliquées par la séduction égalitariste contenue dans le message islamique pour des populations infériorisées

à l'intérieur du système hindou des castes, auparavant dominant. De cette histoire est résultée la représentation d'un islam syncrétique, profondément divisé au XIX^{ème} siècle entre classes populaires et élite. La fracture qui marque l'islam bengali a débouché sur la vision forgée par les couches supérieures de leur allochtonie mythique, supposée garantir leur adhésion à un islam purifié par sa proximité géographique avec la terre et la lignée du prophète.

Parallèlement, l'islam du peuple autochtone a été relégué vers l'impureté, l'impossible éradication des symboles et des pratiques issues du passé hindouiste, l'animisme, bref un amalgame religieux incluant le 'pirisme' (le *pir* est selon les cas un guide ou une sorte de chef sectaire musulman), le culte des saints et des tombeaux. Cette dévalorisation de l'islam populaire, supposé éloigné de l'orthopraxie islamique construite sur la norme originaire de l'islam "arabe" a instruit dans la conscience des acteurs un sentiment d'infériorité en regard de leurs pratiques religieuses. La perception intériorisée d'un risque endogène de déviance, d'écart, pouvant être l'objet d'une accusation de la part des législateurs attirés de l'islam, avive la potentialité d'une culpabilité personnelle et collective ; celle-ci constitue la topique sensible aisément exploitable par tout leader arguant d'un nécessaire retour aux sources de l'islam.

L'illégitimité entretenue - en particulier par les classes supérieures envers leurs subalternes - rend inévitable que toute perspective de relégitimation soit investie par ceux qui se sentent déficients en matière religieuse, d'une légitimité dont l'ambivalence intrinsèque ne pourra être contrée que par la mémoire de la période fondatrice du Bangladesh. Ces lignes de distinction sociale et hiérarchique, qui traversent la construction de l'islam au Bengale et qui viennent contredire l'idée d'égalité dans le dogme religieux, apparaissent aussi déterminantes dans les logiques d'identification des acteurs. Loin d'être unitaires, celles-ci donnent à voir tout au long de l'histoire un oscillement permanent entre l'identité religieuse et l'identité bengalie, matérialisée au plan culturel par la langue. Cette fission au sein de l'édification identitaire se présente comme incolmable, y compris lorsque l'islam est convoqué, par exemple, contre la colonisation britannique. Autrement dit, l'appartenance à l'islam ne saurait en fin de compte épuiser la recherche identitaire, recouvrir totalement les matrices culturelles, comme l'enseigne avec force la période de lutte pour l'indépendance de cette province du Pakistan dénommée à l'époque Bengale de l'Est.

Pour bien saisir la place attribuée à l'islam dans l'identification collective au cours de ces moments décisifs, un angle d'attaque pertinent consiste à réinterroger les perceptions indigènes présidant au combat en considérant que la construction de sens est, ici comme ailleurs, loin d'être une évidence "objective" mais désigne bien plutôt les enjeux qui travaillent les représentations.

Le développement économique plus faible du Bengale de l'Est, comparé à celui de ce qui est aujourd'hui le Pakistan, la relégation des élites bengalies dans l'appareil d'État pakistanais voulant implanter l'ourdou (*urdu*: hindi persanisé et arabisé) comme langue nationale, ont débouché dans les années 50 sur un mouvement autonomiste revendiquant l'égalité de droits et l'usage de la langue bengalie, puis sur un mouvement indépendantiste dénonçant l'hégémonie globale - économique, politique et culturelle - de l'actuel Pakistan.

Les Pakistanais sont alors refoulés vers la catégorie "d'envahisseur" et "d'usurpateur". En ce qui concerne le religieux, un vocabulaire particulier est mis en place : d'un côté le Pakistan recrute ses "volontaires" ("*razakar*", *kar*: travail, *raza*: volontaire) parmi les rangs islamistes (en particulier le Jamaat-i-Islami et son leader Golam Azam mais aussi un groupe étudiant de la "*Muslim League*" (Ligue musulmane), Al Shams formant avec d'autres le "Comité pour la paix"), investit la guerre d'un appel à sauver l'islam et érige les indépendantistes bengalis en "mécréant", "kafirs" et "adorateurs de l'hindouisme". De l'autre, ceux qui se dénomment "patriotes" "combattants de la liberté", "nationalistes", appréhendent l'argumentation pakistanaise d'une nécessaire unité musulmane comme une tactique politique ravalant l'islam au niveau d'un outil de domination. A l'accusation de trahison en regard de l'islam, les indépendantistes, qui ne se laissent pas impressionner, rétorquent par une accusation inversée de perversion de l'islam à des fins politiques. La guerre de "libération" se présente donc comme un laboratoire d'apprentissage singulier de prise de distance avec les appartenances religieuses : ceux que les pakistanais convient à être des "sauveurs de l'islam" par leur ralliement à la cause du maintien des deux provinces dans un même pays, sont parallèlement stigmatisés comme des "collaborateurs de l'ennemi" et des "fascistes". Ces derniers termes comme celui de "génocide", abondamment employé pour qualifier les massacres des bengalis par les forces armées pakistanaises mettent en lumière les tentatives endogènes d'intégration de la "guerre de libération du Bangladesh" dans un cadre de pensée universel, dégagé de ses spécificités ethno-culturelles. La production littéraire et cinématographique, inépuisable et très lyrique, qui entoure le combat indépendantiste, met en scène cette volonté d'une mise en perspective comparative, prenant comme modèle la seconde guerre mondiale. Dans cette théâtralisation politique, les "collaborateurs fondamentalistes" et les Pakistanais sont rapprochés des nazis, maîtres d'oeuvre du "génocide" du peuple bengali, victime et martyr, à l'instar du peuple juif, mais néanmoins victorieux en 1971.

De ce court rappel historique, il importe de retenir pour la compréhension des débats sur l'islam et l'islamisme dans la période postérieure à 1971, que la lutte pour l'indépendance et la phraséologie qui l'a soutenue ont eu pour effet de façonner une catégorie autonome

de champ politique et corollairement de disjoindre ce dernier de l'espace des croyances religieuses: l'islam, perçu concrètement comme un adjuvant de l'oppression pakistanaise, a donné naissance à la conception globale de la religion comme intégrant une dimension d'instrumentalisation au service du pouvoir politique. Il en est résulté en 1972 une Constitution affichant un principe particulier de laïcité que l'on traduit par le terme de 'sécularisme'. C'est un développement important et tout à fait original dans le contexte des nouvelles indépendances nationales dans la région. L'élimination de la politisation du 'communautarisme religieux' (en anglais local: *communalism*), la proscription des utilisations abusives de la religion, l'interdiction des discriminations religieuses ont été inscrites dans la Constitution à côté de la garantie de la neutralité de l'État en regard de toute religion. A un autre niveau, le 'sécularisme' de cette Constitution pose les bases des structures imaginaires de la scène politique du Bangladesh. Les forces de la "libération" idéalisées à l'infini sont opposées à une collaboration assimilée au fondamentalisme selon le terme employé par les acteurs du champ politique national. L'islam qui doit rester pour celles-ci hors du politique, est donc placé au centre d'un antagonisme démultiplié et mythifié au mépris des pratiques politiques concrètes qui en feront un usage de plus en plus délibéré. Néanmoins ce 'sécularisme' connaît dès ce moment une faille notable et rarement soulignée : le droit civil touchant le mariage, le divorce et l'héritage - en dépit de l'existence d'un droit civil 'laïcisé' et utilisable par tous- restent, comme en Inde, sous la domination quasi exclusive des communautés religieuses de naissance, presque toujours soutenues en la matière par les familles. L'État 'laïc', qui prône l'abolition de toute discrimination en fonction du sexe, concède donc, contradictoirement, à la religion une "part maudite" qui concerne tout particulièrement les femmes.

Ainsi la vie personnelle de l'immense majorité des femmes *bangladeshi* reste-t-elle donc régie par l'islam. Comme on le verra ultérieurement, c'est dans cette entaille immédiate au sécularisme que s'engouffreront 20 ans plus tard les islamistes.

Les concessions à l'islam de 1971 à 1991

Au lendemain de l'indépendance deux mesures sont prises dans le sens d'une cohérence des principes du sécularisme. Les partis prônant une thématique politico-religieuse, tel le Jamaat-i-Islami, sont interdits et leurs dirigeants (dont Golam Azam) trouveront refuge au Pakistan. Le gouvernement espère ainsi éradiquer la tentation islamiste "collaboratrice".

Par ailleurs, un décret frappe les "collaborateurs" de deux ans de prison à la peine de mort selon la gravité de leurs actes. Considéré généralement comme ayant été mal appliqué, jugé encore plus sévèrement par la fraction antifondamentaliste la plus radicale comme ayant en fait plutôt "protégé" les collaborateurs, ce décret a été aboli dès 1973 et l'amnistie des "collaborateurs" déclarée générale. Cette réhabilitation des "collaborateurs" par le premier gouvernement, le plus attaché au sécularisme, est allée de pair avec une reprise des relations avec le Pakistan, puis ultérieurement avec les pays du Golfe Persique, l'Arabie Saoudite ne reconnaissant cependant l'existence du Bangladesh qu'en 1975. Ce premier recul du 'sécularisme', ouvrant la porte au retour des islamistes "collaborateurs", s'est accompagnée par ailleurs d'un encouragement nouveau du gouvernement en faveur des écoles coraniques (*madrassah*), des organisations religieuses (telle l'*Islamic foundation*) et a débouché sur l'intégration du Bangladesh dans l'OCI, ("*Organisation of Islamic Conference*", liée à l'Arabie Saoudite).

Le coup d'État de 1975, soutenu par le Pakistan et l'Arabie Saoudite, marqué par l'assassinat du leader de l'indépendance, Sheikh Mujibur Rahman, et la prise du pouvoir par le général Ziaur Rahman, amorce un retrait majeur et encore plus tangible du 'sécularisme' dans une optique qu'on peut cependant qualifier de plus tacticienne que reposant sur des convictions. Il s'agit en effet pour le nouveau régime du B.N.P (*Bangladesh National Party*) de contrer la Ligue awami du défunt Sheikh Mujibur Rahman jouissant d'une aura immense qui ne s'est toujours pas affadie. Selon un modèle stratégique qui ne fera ensuite que se développer, l'islam est activement sollicité pour soutenir l'État. L'interdiction des partis politico-religieux est levée en 1976, et trois partis islamiques sont autorisés, deux dépendant de la "*Muslim League*", le troisième du Jamaat-i-Islami. Le leader du Jamaat-i-Islami, Golam Azam, qui avait trouvé refuge au Pakistan après 1971 et s'était vu retirer la citoyenneté bangladeshie en 1973 en raison de ses actes de "collaboration" avec le Pakistan, obtient à cette période un visa de trois mois pour revenir au Bangladesh, pays qu'il ne quittera plus et où il oeuvrera toujours sans relâche pour son "renouveau islamiste", avec un relatif succès vingt ans plus tard. Le gouvernement espère par ce biais se faire de nouveaux alliés et neutraliser l'engouement persistant pour la Ligue awami. Cette politique d'équilibrage des pouvoirs est concrétisée par la nomination au poste de Premier ministre d'un leader de la "*Muslim league*", anti-indépendantiste et ancien "collaborateur" des Pakistanais (Shah Azizur Rahman). Dans la mouvance de ce dernier, entreront dans les ministères et l'armée des fonctionnaires connus pour leurs convictions contre la "libération" du Bangladesh.

Le terme 'sécularisme' est supprimé de la Constitution en 1977 et remplacé par la formule sans ambiguïté d'une "foi absolue et sincère

dans la souveraineté d'Allah devant être à la base de toutes les actions". Le préambule de la Constitution inscrit en outre "Bismillahir Rahman al Rahim" ("Au nom d'Allah, le bienveillant, le miséricordieux").

Durant le régime du Général Ziaur Rahman les relations avec l'Arabie saoudite se sont intensifiées, entre autres à travers des migrations de main-d'oeuvre de plus en plus importantes, et les pèlerinages à la Mecque, dès lors directement organisés par le gouvernement. Pour les villageois qui le souhaitaient jusqu'en 1973, les *bangladeshi* qui aspiraient à devenir *haji* (pèlerins à la Mecque et Médine) ne pouvaient pénétrer en Arabie saoudite qu'avec un visa indien. L'influence de l'Arabie saoudite, favorable à une forme très conservatrice de 'fondamentalisme' en a été dès lors accrue, tout d'abord par des subventions à des organisations religieuses *bangladeshi*.

Ces différents compromis du régime avec l'islam, sous ses formes religieuses, politiques, diplomatiques n'éviteront pourtant pas au Général Zia-ur-Rahman d'être assassiné en 1981. Son court remplacement par le vice Président Abdus Sattar sera interrompu par un nouveau coup d'État, plaçant aux rênes du gouvernement le Général Hussain Mohammed Ershad en 1982. Poursuivant dans le champ religieux la politique de son prédécesseur, celui-ci s'efforcera de façon encore plus nette de mettre de son côté les forces politico-religieuses. L'aboutissement en sera en 1988 le décret de l'islam comme religion d'État qu'il ne faut pas confondre avec l'instauration d'un État Islamique. Il est notable que cette mesure, en rupture complète avec l'esprit de la lutte d'indépendance reçut deux types d'accueil bien distincts de la part de la population d'un côté, de l'autre de la part des partis politiques, accusant la fracture de ces derniers avec la société civile, à l'acmé de son opposition au gouvernement d'Ershad. En effet parmi les différentes couches de la société, ce décret fut de façon relativement unanime appréhendé comme une tactique vaine pour conserver le pouvoir en continuité avec le modèle bien connu de l'État pakistanais avant l'indépendance du Bangladesh. L'hypocrisie de cette mesure était référée au comportement personnel d'Ershad, dénoncé publiquement comme particulièrement licencieux, amoral et non pieux. Dans l'esprit d'une très grande majorité d'acteurs, Ershad était donc accusé d'utiliser l'islam pour s'attirer des adhésions impossibles à obtenir autrement(4).

En revanche, le consentement tacite de la Ligue awami, effrayée par l'idée de toucher ce domaine sensible et perdre ainsi des soutiens potentiels, était remarquable, ainsi que son absence de discussion et/ou de contestation publique du décret imposant un reniement radical de ses positions en 1971. Se dessinent là les contradictions internes au

4 Je m'appuie ici en particulier sur mes propres observations.

champ politique du Bangladesh, dont le développement dresse la reproduction sans faille. L'islamisme est d'autant plus l'objet de surenchères politiques que le pouvoir paraît s'enliser dans une période de crise ; bien que n'entraînant pas l'effet escompté de maintien de régimes agonisants et désavoués par la population, ces surenchères islamistes ont pour conséquence d'inclure toujours plus profondément l'islam dans l'appareil d'État et la société, rendant impossible un retrait et/ou un recul en cette matière pour le gouvernement suivant.

La période du gouvernement d'Ershad -qui détient le record de longévité au Bangladesh (1982-1991)- en est l'illustration éclatante : l'islamisation des institutions a été l'objet d'une volonté politique affichée en commençant par l'armée au sein de laquelle les prières ont été rendues obligatoires. Les stages de formations dans l'"*Islamic Fondation*" furent encouragés comme un moyen de promotion professionnelle tandis que d'anciens éléments pro-pakistanaïes étaient rappelés à des postes supérieurs. Les termes ourdous ont été aussi réintroduits dans les documents officiels. Un des assassins de Sheikh Mujibur Rahman (le colonel Farouk) a été autorisé à revenir au Bangladesh et à former un parti politique. Les assassinats politiques se sont multipliés.

Corollairement, l'islamisation a touché le champ de l'éducation ; en 1986 une "université islamique" était créée et des équivalences instituées entre l'enseignement purement religieux et juridique des *madrassah* et l'enseignement laïque dans les écoles, les collèges et les universités. Cette valorisation de l'éducation islamique a conduit un des représentants de l'association des enseignants de *madrassah* au poste de Ministre des affaires religieuses. La prolifération des partis politico-religieux durant le gouvernement d'Ershad a été saisissante. Ils atteignirent le chiffre de 66 en 1984, sur un ensemble de 160 partis politiques enregistrés. La ligue étudiante du Jamaat-i-Islami (*Islami Chatra Shibir*) ne cessera par ailleurs d'amplifier ses actions dans les universités faisant nombre de victimes et imposant fréquemment la suspension des enseignements aussi bien à Dhaka, qu'à Chittagong ou Rashai.

Le gouvernement d'Ershad a d'autre part largement favorisé l'assistance financière des pays du golfe autant pour l'aide aux comités de mosquée que pour des programmes de formation des *imam*, présentés comme des acteurs stratégiques du développement. Ces programmes ont été menés par "l'*Islamic Fondation*" dont la neutralité initiale a rapidement disparu au profit d'un ralliement franc au Jamaat-i-Islami après la chute d'Ershad. Néanmoins, si la politique d'Ershad en matière religieuse a paru se plier, pour des raisons autant économiques que stratégiques, aux objectifs des régimes islamistes de la Péninsule arabique, il est un domaine où le général a manifesté sa dissonance, réintroduisant la pluralité *soufi* (orientation mystique de l'islam) de l'islam bengali: la subordination personnelle du chef de

l'État face aux *pir* (guide musulman ou chef sectaire) - et en particulier celui de Faridfur, autorisé à fonder un parti politique - est bien connue. Elle a suscité nombre de railleries dans la population *bangladeshi*, critiquant cette influence politique ouverte des *pir* et y voyant une des faiblesses d'Ershad.

Les cultes des tombeaux des saints (*mazar*) font en effet partie des pratiques populaires de l'islam au Bangladesh. Ils sont particulièrement stigmatisés par les classes supérieures qui les jugent hétérodoxes. Les *mazar* sont des lieux où des populations de religions différentes se retrouvent dans certains cas comme à Chittagong. Des "renonçants" y ont élu leur gîte, s'adonnant à la danse et à la consommation de psychotropes. Une certaine licence festive règne dans certains *mazar* réputés où, la nuit, une foule hétérogène s'agglutine, fascinée par l'atmosphère magico-religieuse qui s'en dégage.

La politique d'islamisation institutionnelle mise en oeuvre par le gouvernement d'Ershad a eu en outre pour effet de fragiliser les minorités religieuses, hindoues, bouddhistes et chrétiennes, ces dernières étant principalement "tribales" dans la classification post-coloniale. Leur entrée dans l'administration a été quasiment bloquée. En 1990 des affrontements inter-communautaires éclatèrent entraînant des persécutions contre les hindous que la police ne refréna guère.

L'intensification de l'islamisation durant huit ans ne jugulera pourtant nullement la haine accumulée contre le régime qui tombera en décembre 1990 après une série de grèves générales (*hartal*) de plus en plus longues et rapprochées. La corruption et les actes de répression du gouvernement en seront largement la cause, sur le fonds d'un accroissement des inégalités, et d'un appauvrissement des classes inférieures, le nombre de paysans sans terre augmentant dramatiquement.

Plus précisément le gouvernement et son chef, Ershad, étaient de plus en plus dénoncés comme un groupe de "collaborateurs" du Pakistan. Ainsi, durant une courte période après la chute d'Ershad, une 'chasse aux collaborateurs', appelant à la "démocratie" fut lancée contre les "collaborateurs d'Ershad" sur le même mode que celle qui suivit la Guerre de libération. Des personnalités ayant soutenu le régime d'Ershad furent menacés de mort pour "collaboration" en dépit du fait que certains d'entre eux avaient été en 1970-1971 des "combattants de la liberté".

L'islamisation laissera néanmoins des traces importantes, évidentes dans la campagne électorale de 1991 concernant l'assemblée nationale, saluée paradoxalement comme les premières élections démocratiques dans le pays par l'Occident. Durant cette campagne, l'islam fut utilisé de part et d'autre par l'ensemble des partis invoquant le nom du Prophète, le fait d'être un bon musulman ou un infidèle, le paradis, l'enfer, etc. La Ligue awami avait tenté de

rassurer les électeurs en affirmant que la politique séculariste de 1972 ne serait pas répétée. Le résultat des élections attribua 140 députés au B.N.P, 89 à la Ligue awami, 35 au Jatyo Party (parti du général Ershad renversé) et 18 au Jamaat-i-Islami.

Leader du B.N.P, la Begum Khaleda Zia, veuve du général Zia-ur-Rahman, sera nommée 'Premier ministre' avec l'aide de Jamaat-i-Islami, parti fondamentaliste avec lequel elle fera une alliance stratégique, rompant ainsi avec la "plate-forme démocratique" (Ligue awami, B.N.P, partis de gauche) qui avait été formée pour renverser le gouvernement d'Ershad. Cette alliance marque la fin de tous les espoirs contenus dans la mobilisation sociale intense qui avait réussi à destituer le précédent régime, et prônait avant tout le retour aux idéaux de 1971, 'sécularistes', "démocratiques" et "socialisants". Une nouvelle période politique s'ouvre dès ce moment pour le Bangladesh, le parti islamiste acquérant pour la première fois une place officielle sur l'échiquier politique. Dès lors on parle de quatre "grands partis". Il ne s'agit plus en effet de compromis plus ou moins masqués avec les forces politico-religieuses destinés à s'attirer des adhésions, mais d'une entrée publique dans l'appareil d'État de ceux qui auparavant ont été honnis comme des "collaborateurs" ennemis de l'indépendance nationale. Dès lors l'opposition structurelle entre les forces dites de la "libération" ('séculariste') et celle de la "collaboration" se transforme en un jeu de différenciation d'autant plus délicat et subtil que l'État scelle leur conjonction en son sein et les rend indistinctes.

Certes, le cadre de l'ontologie politique du Bangladesh reste bien là, source et animateur constant des discours et des stratégies, mais son actualisation pratique est en voie de marginalisation au risque de devenir une rhétorique métaphysique de plus en plus éloignée de la réalité politique et sociale.

Le retour des 'fondamentalistes'

Comme cela était prévisible -et se voit largement démontré par l'exemple d'autres pays musulmans- l'alliance du B.N.P avec le Jamaat-i-Islami, loin de conduire à un renforcement du pouvoir, débouchera rapidement sur son affaiblissement et une volte-face du parti fondamentaliste. Le chef de ce parti, Golam Azam, déjà mentionné plusieurs fois, s'était vu en 1973 retirer la nationalité *bangladeshi* pour "faits de collaboration" avec le Pakistan. Cristallisant la lutte entre les forces de "la libération" et celle de la "collaboration"(5), il est emprisonné en mars 1992, cette mesure prise

5 Je reviendrai ultérieurement sur l'importance des enjeux qui se sont portés sur cette

par le nouveau pouvoir pouvant s'interpréter plutôt comme une tentative de protection de l'*amir* (dirigeant) que sur le mode d'une répression du 'fondamentalisme'. G. Azam avait été arrêté en considérant qu'un étranger ne pouvait être à la tête d'un parti politique au Bangladesh. Ses déplacements dans les villes de province avaient provoqué d'immenses manifestations de contestation populaire tandis qu'était créé en 1992 un "Comité pour l'extermination des collaborateurs du Pakistan et le renouveau de l'esprit de la libération", désigné comme le "*Nirmul comittee*" (*Ekattorer Ghatok Dalal Nirmul Jaty Samanay Samiti*)(6). Il prit Golam Azam comme première cible. En juillet 1993, Golam Azam est cependant libéré. Après de très longues délibérations judiciaires, au terme de son procès, il se voit restituer la nationalité *bangladeshi*, avec, pour argument, que la citoyenneté est inaliénable dès lors qu'elle se fonde sur la naissance.

Cette décision judiciaire signe l'avènement d'une légitimation politique déterminante du parti fondamentaliste et témoigne des concessions croissantes du B.N.P aux pressions de ce dernier dont le pouvoir au sein de l'appareil d'État fait l'objet d'une reconnaissance accrue. L'arrestation de Golam Azam avait entraîné le Jamaat-i-Islami à mener une intense campagne fondée sur la dénonciation d'une union entre "brahmanistes", "sionistes" et "impérialistes" pour éliminer l'islam, d'une collusion du gouvernement avec les forces "sécularistes" et "impérialistes" au sein d'un "complot juif contre l'islam".

Le B.N.P était ouvertement attaqué comme anti-islamique et anti-indépendantiste" car voulant inféoder le Bangladesh à "l'impérialisme sioniste". Le rôle de Golam Azam durant la guerre de "libération" était présenté non comme "anti-indépendantiste" mais animé par le souhait d'éviter la domination du Bangladesh par l'Inde. Il était présenté comme inspiré par la nécessité de lutter contre "l'agression indienne", l'Inde ayant soutenu les forces de l'indépendance du Bangladesh contre le Pakistan. Était en outre rappelée la mobilisation du Jamaat-i-Islami contre le gouvernement d'Ershad et son autocratie. Le décret de 1988 faisant de l'islam la religion d'État était jugé comme une ruse pour lutter contre les "vrais musulmans". Paradoxalement, le Jamaat-i-Islami attaquait le B.N.P pour avoir mis en oeuvre une stratégie pire que celle d'Ershad pour le combattre. Il l'accusait en fin de compte d'utiliser la religion comme une arme politique !

La destruction de la mosquée d'Ayodhya en Inde (dénommée "*Babri Masjid*" par les musulmans) avait fourni dans ce contexte au parti fondamentaliste des arguments supplémentaires, donnant une nouvelle fois la preuve, de son point de vue, des tortures, des meurtres et des tentatives d'extermination des musulmans au niveau

personnalité.
6 Cf. Plus loin

mondial. L'événement d'Ayodhya s'intégrait aisément dans ce schéma prenant pour exemples la Bosnie, le Cachemire, la Palestine ou la Tchétchénie, tous ces champs de combat démontrant aux yeux du Jamaat-i-Islami une même logique anti-islamique délibérée.

Un appel à l'unité des 37 pays musulmans, à la rupture de leurs relations avec l'Inde et à un mouvement de résistance contre le "complot mondial" et l'agression des musulmans fut lancé par le parti fondamentaliste. Ce thème de propagande montrant 'les musulmans' comme victimes et martyrs de l'"Occident", de l'Inde et de "l'impérialisme" en général, supposés vouloir empêcher les pays musulmans d'être indépendants et économiquement autonomes, venait à point s'adjoindre à la campagne menée contre le B.N.P. En Janvier 1993 le gouvernement enjoignât la police de tirer dans la foule de manifestants massés à Jessore pour franchir la frontière avec l'Inde dans le but de partir "reconstruire la mosquée d'Ayodya". Un peu plus tard le gouvernement sera aussi fortement interpellé par les intellectuels "sécularistes" pour n'avoir nullement assuré la sécurité des populations hindoues dont les temples (3600), les magasins et les maisons (28 000) seront violemment attaqués partout dans le pays. A la suite de ces persécutions qui dureront quelques jours (7-11 décembre 1992), aucune arrestation ne sera effectuée et aucun message de sympathie aux victimes ne sera officiellement prononcé par la Begum Zia. Elle fut fortement condamnée à ce propos par les intellectuels 'sécularistes' et de gauche.

A l'opposé, le gouvernement proclamera que le Bangladesh est "un exemple d'harmonie entre communautés religieuses" en dépit du fait qu'à la suite de ces événements de nombreuses familles hindoues quitteront le pays pour l'Inde, recevant à Calcutta le soutien et l'aide bien organisée du B.J.P, en rapport ambigu avec le Jamaat-i-Islami *bangladeshi* pour rapatrier les minorités religieuses des deux côtés de la frontière. Renvoyer les musulmans indiens au Bangladesh et les hindous *bangladeshi* en Inde, se présentent comme les termes d'une collusion visant la "purification religieuse".

En dépit de quelques dissonances dans les rangs du B.N.P, le refus du gouvernement d'interdire le Jamaat-i-Islami, décrit par le Premier ministre comme un "petit parti sans influence", méritant d'exister au même titre que les organisations hindoues, bouddhistes et chrétiennes, dans une perspective "démocratique", se révélera une tactique particulièrement malencontreuse. En effet au lendemain de la libération de Golam Azam, non seulement le parti fondamentaliste a largement entamé sa prise de distance critique vis-à-vis du B.N.P, acquérant une autonomie stratégique, mais de plus la Ligue awami amorça son retrait de l'alliance des forces dites de "la libération", sous l'égide du "Comité nirmul", considérant le combat contre les "collaborateurs" sans avenir politique. Ce fut le début d'une nouvelle alliance entre la Ligue awami et le Jamaat-i-Islami, pour renverser le

gouvernement qui s'enfoncé dans une crise de plus en plus profonde, non résolue en 1995, puisque l'avancement des élections parlementaires, la nomination d'un gouvernement intérimaire et neutre sont toujours réclamés par l'opposition, isolant durement le B.N.P au pouvoir. Cette recomposition radicale du paysage politique -unifiant dans un même front la Ligue awami héritière de la "libération", et le parti islamiste historiquement anti-indépendantiste- place ce dernier dans une position de pivot, apte à structurer dès lors l'espace politique. Tel est le résultat de plus de 20 ans de compromis avec les forces politico-religieuses, menés par des gouvernements incapables de décider d'une politique claire dans le domaine de l'islam.

Sans entrave, face à un régime une fois de plus décrié de part et d'autre et stigmatisé par la population pour n'avoir aucunement répondu aux promesses de développement économique annoncées par l'adhésion à la doctrine du libéralisme économique le parti fondamentaliste a, à partir de l'année 1993, tous les atouts en sa possession pour orchestrer des actions offensives. Elles vont toucher les *ahmadia*, les femmes et les ONG notamment au travers de la promulgation d'une loi sur le blasphème.

La secte endogame des *ahmadia*, encore appelés *kadiani*, compte environ 100 000 personnes au Bangladesh dont 12 à 15 000 à Dhaka. Formée dans l'actuel Pakistan en 1889 par Mirza Golam Ahmed Kadiani, né au Punjab, considéré comme un prophète, cette secte diffère de l'islam orthodoxe par sa croyance dans la venue de nouveaux prophètes. Exclue de la communauté des musulmans au Pakistan, en Arabie Saoudite, en Egypte et dans d'autres pays musulmans, les *ahmadia* se sont implantés au Bangladesh en 1924. En 1971, ils ont combattu pour l'indépendance du pays. Dès cette période ils se sont donc retrouvés la cible des mouvements de collaboration avec le Pakistan. Des violences ponctuelles contre les *ahmadia* ont été enregistrées en 1980, 1983, 1987, 1989. C'est seulement à partir de 1991 et 1992 surtout (destruction de Corans, de bibliothèques, de mosquées ...) que celles-ci iront de pair avec l'exigence du Jamaat-i-Islami que le gouvernement déclare "non-musulmans" les disciples de cette secte. L'*imam* de la grande mosquée de Dhaka, Baktul Mukaram s'est fait le relais de cette demande. La dénonciation des outrages à l'islam perpétrés par les *ahmadia* ne fera ensuite que s'intensifier sous l'égide du parti 'fondamentaliste'. Là encore, la complaisance et le silence du gouvernement et du B.N.P seront éloquents en particulier après les événements dramatiques contre les *ahmadia* du 29 octobre 1992, car aucun message de sympathie du ministre des affaires religieuses et des représentants locaux du pouvoir ne se fera entendre. Loin d'être anodine, la volonté du Jamaat-i-Islami d'exclure les *ahmadias* de "l'*umma*" apparaît comme une étape cohérente dans une démarche globale qui vise à se promouvoir comme l'unique législateur moral et politique des normes de l'islam. Entretenant la population

dans l'idée que dans les pays non-arabes, on ne sait interpréter correctement le Coran et on développe des pratiques déviantes, le Jamaat-i-Islami tente, par des actions comme celle menée contre les *ahmadia*, de se constituer en une autorité politico-religieuse incontestable.

Corollairement, c'est à partir des années 1992-1993 que des *fatwa* (jugements valables durant la vie de leurs auteurs et dans leur région d'influence) vont être lancées contre des femmes dont la conduite est jugée contraire aux règles de l'islam. Ces femmes sont le plus souvent dans la mouvance d'organisations non gouvernementales oeuvrant pour le développement (alphabétisation, formation, crédit, travaux agricoles, fabrication de vêtements ou d'objets artisanaux, etc.) et les deux cibles - normalisation islamique du comportement des femmes, éradication de l'influence des ONG prônant l'émancipation des éléments les plus fragiles de la société comme les pauvres et ces femmes - se conjuguent aisément dans une seule argumentation.

Les ONG sont accusées de créer une "culture de mendiants" au service des "forces étrangères" et de ne susciter aucun développement réel, les organisations ne bénéficiant en fait qu'à leurs *leaders*. En 1993, 13055 ONG sont répertoriées au Bangladesh, témoignant d'un activisme social extrême. Ces ONG de tailles très diverses qui pullulent dans les quartiers urbains comme dans les villages ont à leur tête des membres issus de presque toutes les couches de la société ; la valorisation du "travail social" est en effet au Bengale une longue tradition traduisant autant la conscience d'une responsabilité envers la société et les plus démunis, qu'un moyen individuel et collectif de s'assurer un statut et une promotion reconnue : on trouve en effet toujours plus pauvre que soi et le rapport hiérarchique que crée l'organisation structure la différenciation symbolique et socio-économique. Ces ONG sont, bien sûr, toujours à la recherche de financements et les plus dynamiques trouvent aisément des subventions auprès des grandes ONG occidentales et internationales, ayant fait du Bangladesh une terre d'élection. Ainsi, le parti fondamentaliste -qui prétend que trois des plus grandes ONG *bangladeshi* recevraient à elles seules 12 % de l'aide étrangère- s'est attaqué aux ONG, présumées conspirer contre l'islam et les musulmans, prendre le prétexte d'actions de développement pour obtenir des conversions religieuses au christianisme ou encore effectuer des "lavages de cerveaux" sur les enfants. En 1993 le Jamaat-i-Islami demandera sans détour au gouvernement d'interdire les ONG qui abuseraient de l'ignorance des gens et répandent une "culture étrangère aliénée", ce thème venant s'adjoindre à celui de l'élimination des signes d'une "culture hindoue" qui proliféreraient au Bangladesh ; il s'agit en un mot de (re)construire la pureté islamique.

Cette injonction répétée visant à la construction d'une identité islamique épurée de ses corps étrangers a débouché, en 1993-1994;

sur une série de *fatwa* émanant d'*imam* locaux, de *shallish* (tribunaux villageois musulmans). Des *mollah* placés dans la mouvance du Jamaat-i-Islami, les encouragèrent ou prononcèrent directement leurs "jugements islamiques". Sans que nous puissions être exhaustif, l'examen des "fautes" enregistrées, suscitant condamnations à mort, lapidation ou flagellation publique mérite l'attention. En janvier 1993, (à Chahok Choragram, Kamalgany Thana, Maulvi Bazar Zilla) le *shallish* villageois avec à sa tête un *maulana* (juriste musulman) prononce une *fatwa* contre Nurjehan, coupable d'adultère car elle se serait remariée après son divorce. Le couple est battu 101 fois, ainsi que les parents de la jeune femme, qui se suicidera. Le *maulana* sera condamné à sept ans de prison après les actions en justice menée par les organisations féministes.

Le 5 mai 1992 (à Sripur, Madhuktilali Thana, Faridpur Zilla) une femme est brûlée, après avoir été accusée d'adultère par le tribunal villageois. En juin 1993 à Badekusha (à Ullapara Thana, Serajgang district) 35 femmes sont 'ostracisées' de leur village par les *imam* et les notables, car accusées de pratiquer la contraception. En août 1993 à Narjarkanda (à Ajmiriganj Thana, Habiganj District), un responsable de *madrassah* et des *maulana* locaux demande la dissolution du mariage d'un villageois car sa femme aurait émis des critiques contre l'*imam*. En novembre 1993 à Bahipara (lieu: Rohunpur Union, Gomastapur Thana, Chapaina Wab Ganj) deux *maulana* s'attaquent cette fois-ci à deux *imam* villageois. La *fatwa* exige qu'ils soient relevés de leur fonction car leurs femmes pratiquent la contraception.

Ces *fatwa* illustrent avec acuité le travail de normalisation du parti 'fondamentaliste' s'exerçant non seulement dans la population civile, pour la discipline, mais aussi contre des personnalités et des cadres religieux qu'il faut mettre au pas, en en excluant les éléments modérés et progressistes. En janvier 1994, (à Mahinand Galaito, Sadar Thana, Kishorganj) ce sont les écoles du BRAC, grande ONG nationale qui sont visées. 6000 arbres fruitiers plantés par des femmes oeuvrant avec l'organisation dans le cadre d'un programme "*food for work*" (de quoi manger contre du travail) seront détruits par les étudiants d'une *madrassah*, attaquant physiquement les cadres de l'ONG. Un peu plus tard, en février 25 écoles du BRAC seront brûlées à Batdighi, Nandigran Thana Bogra district. En mars 1994 à Durgabur (à Nisindara, Hakgram, Shibgany Thana, Bogra District), un *imam* donne l'ordre à dix hommes de divorcer car leurs femmes travaillent avec des ONG. 60 familles seront 'excommuniées' pour la même raison. Dans le district (équivalent relatif du département pour les Français) de Bogra, en mars 1994, 12 *imam* de 12 villages différents imposent à des femmes de rester dans leur maison sous le prétexte que travailler à l'extérieur est anti-islamique. En mars, encore, à Doloipara (à Jankapur Thana, Sylhet), un employé d'une ONG est condamné

par deux *maulana* à se raser le crane, à être battu publiquement avec ses chaussures (ce qui fait références à des pratiques hindoues) et à une amende de 25000 *taka*, (1 TK = 0,12 FF). Le même mois, à Bandarkhara (à Kahalu Thana, Bogra) des *ulema* (docteurs de la loi, les *maulana* ayant des liens historiques avec le soufisme que n'ont pas ces derniers) et des groupes du Jamaat-i-Islami interdisent à 26 tuberculeux de continuer à prendre les médicaments donnés par le BRAC. Ils sont considérés comme "anti-islamiques" et trois patients mourront. Peu après à Deogram (à Kahalu Thana, Bogra) un *maulana* fait battre de 101 coups de baton une jeune femme employée par le BRAC, son mari et une autre femme ayant fait un emprunt à la *Grameen Bank* (grande organisation locale citée en exemple au plan international pour ses crédits villageois ; littéralement, banque de village). A la mort du beau-père de la première, le *maulana* interdira que les rites funéraires soient exécutés selon les prescriptions musulmanes. En avril 1994 à Drogram, (à Kahalu Thana, Boga) une jeune femme travaillant pour un ONG est forcée de divorcer et est publiquement battue. En avril 1994 encore un *pir* de Mohamaniya (à Chagalnaiya, Femi) impose aux femmes de son village le *pardah* (règles de ségrégation entre les sexes; littéralement, rideau) et les empêchent de voter. Toujours le même mois, à Nurpur (à Mithapukur Thana, Rangpur) un employé d'une ONG est battu et expulsé de son village. A Mehdigonj (dist. Rangpur) en juin 1994 un ancien 'combattant de la liberté' qui protestait contre une *fatwa* est battu et doit fuir avec sa famille. Le même mois, dans les districts de Rajshahi et de Sylhet, des *maulana* s'en prennent encore aux écoles du BRAC et interdisent aux enfants de s'y rendre. En 1995, le BRAC continuera à être une cible privilégiée pour tous ceux qui promulguent des *fatwa*.

D'autres *fatwa*, auxquelles a été donnée une célébrité internationale interviendront, concernant notamment Taslima Nasreen en 1993, cas sur lequel je reviendrais ultérieurement, compte tenu des enjeux qu'elle a suscité et du débat qu'elle a suscité. La diversité de ces *fatwa* et en même temps l'unicité des thèmes invoqués -le corps des femmes, la maternité, la sexualité, l'adultère, le mariage, le divorce, la contraception, le travail rémunéré, l'éducation, les activités extérieures- mettent en lumière la polarisation symbolique des offensives 'fondamentalistes'. Que les femmes soient au centre des processus de reconstruction identitaire, tant nationalistes que religieux, apparaît une fois de plus prégnant : dans le cas présent, part maudite et oubliée du 'sécularisme socialisant' de Sheikh Mujibur Rahman en 1971, elles se révèlent les otages imaginaires et bien réels sur lesquels se fonde l'entreprise de remoralisation islamique du parti fondamentaliste. Il est aisé pour le Jamaat-i-Islami d'invoquer le retour à la *shariat* -bien que celle-ci n'ait aucune existence juridique nationale- dans la mesure où la propriété et l'échange des femmes devraient en principe s'effectuer en fonction de règles religieuses, par ailleurs

appliquées dans certains domaines (héritage inégalitaire) mais contredites dans d'autres par les pratiques courantes. La progression rapide de l'usage de la dot va par exemple à l'encontre de préceptes musulmans.

La politisation de 'l'usage des femmes' au nom de la loi religieuse, est d'une certaine manière inscrite dans la méconnaissance politique qui a présidé à l'indépendance en ce domaine: purement formelle en 1971, l'égalité des femmes n'était pas pour la Ligue awami un thème de combat. Il sera proposé après l'indépendance aux femmes violées par les Pakistanais, mises au ban de la société et rejetées par leurs familles, de suivre des traitements de 'réhabilitation' identiques à ceux mis en oeuvre pour les prostituées.

La réappropriation islamique des femmes est donc majeure dans la perspective du parti fondamentaliste de différencialisation identitaire à des fins de domination politique: "l'identité islamique" est recherchée dans la rupture avec un étranger fantasmatique dont l'extériorité est cristallisée autour de l'existence des ONG nationales en rapport avec leurs consœurs occidentales. La lutte est menée concomitamment contre "l'étranger intérieur" insidieusement présent en soi à travers les traces de "l'hindouisme", de fait générales dans les usages quotidiens et les principaux rites de naissance et de mariage. Les marques "étrangères" doivent être effacées. Elles sont appelées à disparaître pour que s'érige, nette, forclosée et omniprésente, "l'identité islamique" prisée par les fondamentalistes. Maintes fois observée dans de nombreux pays musulmans, cette logique prend au Bangladesh une dimension singulière, liée aux sentiments partagés par la population d'un éloignement potentiellement déviant avec les terres dont les normes de l'islam sont issues, variables avec notamment les quatre écoles juridiques de l'islam sunnite, le rite *hanefi* dominant l'Asie du Sud.

Parallèlement aux *fatwa*, le Jamaat-i-Islami et les nombreux groupes fondamentalistes qui peuvent lui y être aujourd'hui assimilés, multiplient leurs actions contre des intellectuels, des éditeurs et des journalistes, (explosion de bombes, destruction de bureaux, menaces de mort, etc.) alléguant de manière récurrente des "propos anti-islamiques". C'est dans ce contexte qu'a émergé la demande d'une loi sur le blasphème en 1992, émise par le secrétaire général du Jamaat-i-Islami. Elle concernerait les offenses au Coran et au Prophète, qui devraient être punies respectivement par l'emprisonnement à vie et la condamnation à mort.

Les amendements proposés reproduisent tendanciellement ceux introduits au Pakistan sous le régime du Général Zia-ul-Haq. En 1997, toujours discutée au Parlement, cette loi n'a pas encore vu le jour. Elle représente, sans aucun doute, un enjeu crucial pour le parti fondamentaliste, qui obtiendrait là une de ses principales victoires, de l'autre pour la société civile du Bangladesh, qui a traversé bien des

dictatures militaires sans que puisse être entachée une liberté d'expression aussi florissante dans le domaine politique que littéraire, intellectuel et artistique. Si une telle loi sur le blasphème devait être édictée, une nouvelle étape serait franchie qui ferait emprunter au pays le chemin qui mène à un État islamique.

Les mouvements de résistance contre le fondamentalisme

L'influence politique croissante du parti 'fondamentaliste' de 1971 à 1995, son terrorisme récent pourrait laisser croire à son emprise majeure sur les consciences et plus globalement sur la société civile. Telle est d'ailleurs l'image que les médias ont répandue concernant le Bangladesh dont la population serait peu ou prou convertie aux bienfaits de la *shariat*. Le chercheur étranger, habitué à parcourir les rues de Dhaka et à s'entretenir avec des membres de couches sociales très diverses, ne peut accrédi-ter une telle vision. Une méfiance aux inflexions diverses, mais bien enracinée face aux usages politiques de l'islam, continue à s'exprimer du conducteur de *rikcha* (vélo-taxi) au professeur d'université, en passant par l'ouvrier d'usine. Golam Azam est toujours désigné par la majorité comme un politicien honni. Le port du *burqa* (long vêtement de couleurs diverses qui couvre tout le corps et s'accompagne d'un voile) n'a pas augmenté et reste rare. Les jeunes femmes suivent la dernière mode du *chalvar-kamiz* (tunique longue sur un pantalon bouffant). En plein *ramadan* en 1995, on boit et on mange dans les maisons de thé au milieu de la journée ...

On ne saurait pourtant, à la faveur de telles observations, minimiser la position stratégique du parti fondamentaliste dont la montée paraît loin d'être achevée. Il importe néanmoins de souligner le fossé de plus en plus grand qui sépare la population de l'espace où se construisent les jeux politiques et politiciens entre des partis lancés dans une concurrence effrénée pour le pouvoir. Il est d'autre part essentiel de faire connaître les résistances organisées contre l'islamisme conservateur qui émanent de nombreux groupes intellectuels militants luttant sur les trois fronts, se réclamant à la fois d'un radicalisme 'antifondamentaliste' issu de la mémoire de la "Guerre de libération", du féminisme et des droits de l'homme.

Un retour sur Golam Azam plusieurs fois cité -ancien responsable du Jamaat-i-Islami à l'époque pakistanaise, pro-pakistanaise en 1971, nommé en 1991 *amir* (chef, dirigeant) du parti fondamentaliste *bangladeshi*, s'impose car le personnage fut au centre de la division entre les forces dites de la "libération" et celles de la "collaboration". En janvier 1992, le "Comité pour l'élimination des assassins et des collaborateurs de 1971" a été créé avec à sa tête Jahanara Iman, mère

d'un "Combattant de la liberté" décédé, jouissant d'une très grande aura, en particulier pour un livre autobiographique à grand succès sur la Guerre de libération, très lu par les jeunes générations, trouvant là un témoignage bouleversant sur une période qu'elles n'ont pas vécue.

Des intellectuels connus, des militants indépendantistes réputés, des avocats, des juges, des artistes sont dans les rangs du comité qui demande l'interdiction du Jamaat-i-Islami, la "déportation" de Golam Azam. Il veut surtout mettre sur pied un "tribunal populaire" (*Gono Adalat*) qui condamnerait à mort Golam Azam et d'autres collaborateurs notoires dont la liste est dûment établie. En février 1992 le comité s'élargit en une Coordination nationale "pour l'application des idéaux de la guerre de libération et l'élimination des assassins et des collaborateurs de 1971".

Cette condamnation symbolique est alors soutenue par la Ligue awami, l'alliance des cinq partis "de gauche", le Front démocratique et patriotique rassemblant quatre partis, l'organisation des "Combattants de la liberté" et des associations étudiantes. De nombreux professeurs d'université et des membres de la Cour suprême, de nombreux groupes d'artistes, d'écrivains et de poètes complètent le comité. Le "procès populaire" est prévu pour le 26 mars et le gouvernement redoute l'engouement incontestable de la population pour juger ses "criminels de guerre". Début mars, Golam Azam invite à une cérémonie d'*iftar* (rupture quotidienne du jeûne du *ramadan*) des personnalités officielles de pays musulmans: le chargé d'affaires de l'Arabie saoudite, les ambassadeurs d'Iran, d'Indonésie et du Maroc, le "*High Commissioner*" du Pakistan. Des pressions sont faites en provenance de ces pays pour assurer la sécurité de Golam Azam, emprisonné le 24 mars pour avoir violé l'article 38 de la Constitution, en devenant chef du Jamaat-i-Islami, bien qu'étranger. En dépit des mises en garde du gouvernement sur l'illégalité du Comité, le procès populaire se tiendra le 26 mars 1992 devant une foule importante et le verdict d'une condamnation à mort de Golam Azam sera prononcé pour génocide, viol et d'autres graves accusations. Deux jours après, 24 personnes parmi les "juges populaires" de Golam Azam seront, en revanche, assignées en justice pour incitation au meurtre et trahison.

La "Coordination Nationale" demandera au gouvernement d'appliquer sa sentence dans le mois qui suit et durant l'année 1992 elle multipliera ses actions: grèves générales, manifestations, meetings, commémorations, etc. Elle est alors à son apogée. De nombreux livres sont publiés, consacrés à la mémoire de la Guerre de libération. Comme cela a été déjà précisé, la justice officielle suivra son cours et Golam Azam sera libéré en juillet 1993 et reconnu comme *bangladeshi*, cette légitimation entraînant ultérieurement le retournement de la Ligue awami s'alliant avec le Jamaat-i-Islami contre le gouvernement.

Dès lors le "Comité *Nirmul*" apparaîtra isolé et continuera dans une relative solitude à mener des actions: une association des enfants des "Combattants de la liberté" (*Mukti Bahini*) a été aussi créée en 1994 (*Projanno 71*). Aujourd'hui le "Nirmul Comité" a décidé de rechercher et de poursuivre clandestinement hors du Bangladesh les anciens "collaborateurs" du Pakistan qui ont trouvé refuge un peu partout dans le monde. Il voit sa tâche comme celle d'une éducation des jeunes générations et d'un maintien de la mémoire. En dépit des revers que la conjoncture politique actuelle marquée par la reconnaissance du parti fondamentaliste a imposé au Comité *nirmul*, ce dernier et la fraction des intellectuels qui le soutiennent ne renoncent nullement à un combat sur les termes duquel il faut s'arrêter quelques instants tant il est significatif d'un clivage prépondérant au sein des consciences politiques du Bangladesh. Selon la vision développée par le "Comité *nirmul*", l'univers est clairement divisé entre "libérateurs" et "collaborateurs" et les deux catégories opposées dans un antagonisme simple n'appellent aucune réflexion particulière qui viserait par exemple à s'interroger (comme cela est le cas en France) sur des niveaux intermédiaires ou encore sur les logiques sociales et intérieures complexes qui ont présidé au ralliement à un camp ou un autre. Le modèle qui préside à cette conceptualisation binaire est sans détour repris de l'exemple du tribunal Russel et des quelques procès menés en France contre les "collaborateurs" des Allemands durant le régime de Vichy. Ce modèle est réinterprété dans le cadre de l'expérience indigène, et les militants *bangladeshi* entendent souvent reproduire l'idéal que leur paraît avoir incarné la France, qui aurait éliminé à leurs yeux sans problèmes ses propres "collaborateurs". Dans ce contexte sont bien sûr méconnus les errements de la justice française, qui avait 'collaboré' dans son ensemble, les carrières politiques ou la nomination à des postes de responsabilité d'anciens collaborateurs français dans les années qui ont suivi la guerre.

La croyance naïve dans le fait qu'un règlement parfait de la "collaboration" aurait présidé à l'existence de la démocratie française conduit à la perception d'une déficience locale dans ce domaine qui doit être réparée d'urgence. Ainsi dans un livre sur le "génocide de 1971" est-il écrit "Et nous: nous avons mis nos collaborateurs et nos assassins au Parlement, nous les avons élevés aux postes de chef de cabinet, nous leurs avons donné toute liberté pour revenir et continuer leur politique génocidaire". Dans cette optique, la dichotomie libération/collaboration, s'identifie à celle de indépendance /fascisme, et nationalisme démocratique/fondamentalisme.

Ce cadre de pensée -au delà de l'estime qu'il peut susciter en France- fait de tous les "islamismes" le premier ennemi à abattre, non en tant que tels, mais plus précisément au nom de l'histoire de l'indépendance, qui constitue la matrice fondatrice de la légitimité. Le retour aux sources de l'émergence de la nation est donc

perpétuellement invoqué comme argument unique appelant à la publication de témoignages déchirants concernant les "martyrs" et leurs enfants abandonnés à leur sort par des dictatures sans scrupule et des États illégitimes. Ce 'revivalisme' lyrique de l'esprit de "résistance" entretient l'idée d'un martyr collectif auquel n'a pas été rendu justice. Ainsi Jahanara Iman écrit-elle: "L'immensité du génocide commis par l'armée pakistanaise et ses collaborateurs, particulièrement les forces paramilitaires mises sur pied par les partis politiques fondamentalistes est incomparable dans l'histoire moderne, depuis l'extermination de six millions de juifs par les nazis, (...) Le monde n'a vu un génocide aussi terrifiant (...) l'intensité du génocide effectué par les Pakistanais a même surpassé celui d'Adolph Hitler en Europe centrale et de l'Est (...) Ce fut le génocide le plus intense de l'histoire (...) A la différence du peuple juif, la justice a éludé le sort du peuple du Bangladesh depuis 23 ans (...) Les collaborateurs continuent d'éviter la justice en dépit de la résolution des Nations Unies que "tout État a le droit de juger ses citoyens pour crimes contre l'humanité" (...) Si tel est le droit de tout État (...) il est nécessaire de punir les crimes de génocide pour être sûr qu'ils ne reviendront jamais (...)"

Il est tout à fait remarquable que ces formulations, qui justifient en dernière analyse la lutte contre le 'fondamentalisme' par un retour aux idéaux nationalistes, soient partagées par des partis politiques et des mouvements d'obédience religieuse qui, au nom de l'islam, veulent faire barrière à l'islamisme conservateur. Une "alliance" de ces derniers (12), a ainsi, tout comme le Comité *nirmul*, tenu en 1992 un "tribunal populaire islamique" pour condamner à mort Golam Azam et des "collaborateurs" notoires du Pakistan selon la *shariat*.

Les partis islamiques, dont l'antifondamentalisme est aussi radical que celui de la fraction militante laïque, constituent dans leur existence une originalité certaine de la constellation politique du Bangladesh. Comme le Comité *nirmul*, leur argumentation puise aux sources du nationalisme séculariste de 1971, justifié par l'islam lui-même. L'un de ces partis qui a mené en 1995 une campagne intense contre le projet de loi sur le blasphème et s'est élevé publiquement contre les *fatwa*, illustrera la logique singulière de ces *maulana* opposés au Jamaat.

Le "*Bangladesh Islamic Revolutionnary Movement*" (Islami Biplopi Andolon) " a été créé en 1990. Il a été une des forces essentielles du "Tribunal religieux" contre Golam Azam destiné, selon l'un de ses fondateurs, Maulana Zia-ul-Hassan Hafez, rencontré en 1995, à "tuer les tueurs". A la suite de cet événement, le *maulana* âgé d'environ 35 ans fut victime d'exactions de la part du Jamaat-i-Islami, dont les actions de répression dans les milieux religieux se multiplient. Prônant un islam qui serait par nature en faveur de la paix, le *maulana* développe une pensée claire sur la nécessité d'une séparation entre l'État et la religion, accusant les gouvernements successifs dès 1975

d'avoir progressivement inclu l'islam dans leurs politiques. S'appuyant sur une sourate (Anam n° 68) dans laquelle il lit que "celui qui va à l'encontre du Coran ou attaque le Coran doit rester seul, qu'il sera puni par Allah qui ne délègue aucune autorité pour le condamner" ce Maulana juge anti-islamique les tentatives du Jamaat-i-Islami de légiférer les comportements des femmes, les attaques contre les ONG et la loi sur le blasphème qui usurpe le pouvoir d'Allah ; prédisant que "ceux qui veulent punir ceux qui attaquent le Coran seront punis eux mêmes par Allah", il met en scène un message humaniste fondé sur les Droits de l'Homme. Allah aurait enjoint à l'humanité d'accepter toutes les religions et les 'fondamentalistes', soutenus par l'Arabie Saoudite, tendraient à faire reculer le Bangladesh vers le Moyen-âge. La rhétorique "libération" / "collaboration" sert de toile de fond à ces discours anti-fondamentalistes. Le "*Bangladesh Islamic Revolutionary Movement*" s'est fait connaître pour avoir demandé l'interdiction du Jamaat-i-Islami, la prohibition des messages religieux de ce parti dans les médias et dans les mosquées dont celle de Baitul Mukaram et aussi pour avoir dénoncé tant la *fatwa* contre Taslima Nasreen, que l'assignation en justice de cette dernière, acte particulièrement notable dans le débat houleux causé par l'écrivain et sur lequel je reviendrai. Les *madrassah* sont perçues comme des foyers ultra conservateurs par ce parti qui appelle à un enseignement religieux "rationnel et scientifique".

Tout comme le Comité *nirmul* et les partis islamiques anti-islamistes, les mouvements féministes et les associations se fondant sur les Droits de l'Homme, qui regroupent souvent les mêmes militants, sont engagés profondément dans le combat contre le Jamaat-i-Islami, ce dernier s'en étant pris avant tout aux femmes à travers des *fatwa*. Leur 'émancipation' est jugée anti-islamique. Les mouvements féministes sont au Bangladesh nombreux et actifs. Ils trouvent leur inspiration dans une tradition de réformisme social, très vigoureuse dès le début du siècle, concernant la nécessité d'une éducation des femmes, la suppression du *pardah* (réclusion des femmes) et de la *sati* (suicide des veuves hindoues).

La Begum Rokeya, première femme bengalie musulmane à avoir publié des ouvrages sur le *pardah*, Vidya Sagar, intellectuel bengali hindou réputé pour sa défense de la cause des femmes, sont toujours aujourd'hui cités avec admiration par les mouvements féministes à la recherche d'ancêtres prestigieux. Le féminisme *bangladeshi* -qui s'exerce dans les domaines de l'éducation, la formation ou l'aide au crédit, le soutien juridique- est donc avant tout un féminisme social bien intégré dans une problématique globale progressiste visant une transformation de la société et une "modernisation" des comportements. Recoupant largement les perspectives des ONG pour le développement, il s'inscrit dans les axes du "travail social" qui constitue la responsabilité éthique et le devoir de tout membre des

classes moyennes et supérieures. Les femmes de la bourgeoisie sont aussi nombreuses à avoir créé leur propre ONG, minuscule ou plus importante, dont les activités vont de l'apprentissage de la broderie dans la cour de leur maison pour des "pauvres femmes" des bidonvilles voisins à de petites entreprises qui peuvent devenir très rentables. L'ONG "Aarong" qui dispose d'un magasin immense où les couches sociales aisées viennent chercher les derniers habits et objets de décoration à la mode, témoigne du succès de ces actions dont une des contradictions est sans doute que les femmes démunies qui sont employées par "Aarong" ou par d'autres ONG ne gagnent généralement par jour que quelques *taka* pour la confection de vêtements très onéreux.

Les mouvements féministes et les associations d'aide juridique qui ont proliféré récemment, se sont emparées de l'affaire des *fatwa* pour en faire aujourd'hui leur cause première, traduisant en justice les *imam*, *maulana* et les membres des *shallish*, responsables de ces "condamnations islamiques". Ils organisent des manifestations de rue. Les Droits de l'Homme sont l'argument prépondérant soutenant la défense des "droits des femmes" à se déplacer librement à travailler pour les ONG, à se marier, à divorcer ou à user de la contraception selon leur convenance, etc.

Il faut ici souligner que l'idée avancée par certaines ONG occidentales de "Droits de l'Homme" spécifiquement musulmans, est au Bangladesh réfutée en raison d'un refus de réduire le peuple bangladaise à l'islam, l'identité nationale bengalie étant une fois de plus mise en avant. Le combat féministe est aussi intrinsèquement articulé à la lutte contre le 'fondamentalisme' et à l'exception de très rares féministes, la mémoire de la guerre de libération, le 'sécularisme' des premières heures du Bangladesh et un nationalisme idéalisé contre l'islamisme "collaborateur" servent de support à l'idéologie partagée d'un féminisme politico-social 'anti-fondamentaliste'. "*Ain o Shalish Kendra*" (Centre pour la loi et la justice), association de soutien juridique, regroupe des femmes de l'élite intellectuelle la plus distinguée de Dhaka. Il se bat avec acharnement contre toutes les offensives du Jamaat-i-Islami : exclusion des *ahmadia*, *fatwa*, projet de loi sur le blasphème, terrorisme contre les productions littéraires et intellectuelles. Il reflète particulièrement bien cette nécessaire conjonction dans les consciences d'un progrès de la condition des femmes, dangereusement mise en péril par les mouvements 'fondamentalistes'. Le très beau film "Eclipse" réalisé par cette ONG, contre les *fatwa*, démontre encore une fois, par les retours permanents qu'il fait sur 1971 pour illustrer les menaces actuelles, que la légitimité du combat présent doit être recherchée dans le nationalisme passé. Ce mythe est revivifié dans l'espoir d'une société plurielle réalisant l'harmonie entre communautés religieuses diverses, s'élançant vers la justice, l'égalité sociale et politique des femmes et des hommes,

hindous, musulmans et chrétiens. Un seul petit groupe féministe -*Naripoko*- est apparu s'élever contre cette opposition fondatrice, nationalisme de 1971-'fondamentalisme', voyant là l'expression d'un chauvinisme obsolète réducteur et sans intérêt pour les jeunes générations.

La forte résistance qui s'organise contre le parti 'fondamentaliste' et ses seïdes, s'orchestre donc de façon unitaire au nom d'une "libération" ontologisée contre les forces de la "collaboration". La guerre passée est la référence incontournable de la lutte présente qui se moule dans une reproduction à l'infini des thèmes de 1971. Le besoin de trouver dans l'histoire autochtone une justification au 'sécularisme' peut s'expliquer par la volonté de ne pas paraître subordonné à une thématique 'occidentale' et de prendre part à une élaboration universelle de la modernité politique séparant État et religion.

Ces modalités idéologiques se présentent néanmoins à la fois comme la force et la faiblesse de ces mouvements anti-fondamentalistes. Il n'est en effet pas répondu sur le terrain même des islamistes qui gagnent leurs adhésions par l'appel à une réflexion générale d'un côté sur la "persécution" mondiale des musulmans, de l'autre sur les exigences morales et le sens d'une vie quotidienne de plus en plus difficile et où les repères fuient (7). L'évolution de la situation politique du Bangladesh pourra seule décider de la pertinence des argumentaires développés par les mouvements anti-fondamentalistes. Leur influence est certaine et symptomatique du corps social mais elle est concomitamment minimisée par leur extériorité à la scène politique définie par les grands partis uniquement motivés par la prise du pouvoir et la recherche de voix. De plus, le parti 'fondamentaliste' jouit de soutiens financiers et politiques considérables à l'extérieur du pays, ce qui n'est nullement le cas des mouvements anti-fondamentalistes ignorés en Occident et ne disposant que d'aides économiques rarissimes. Ces éléments rendent bien inégalitaire la lutte menée.

L'Occident imaginaire et la domination : des contradictions plurielles

Au terme de ce bref panorama des forces pro et anti-islamistes il convient de revenir sur le cas de Taslima Nasreen - volontairement évité jusqu'à présent - moins en raison de l'audience internationale dont cette jeune écrivain a fait l'objet que pour se pencher sur les termes du débat qu'elle a engendré au Bangladesh et au sein duquel la

7 Cf. L'article dans le même ouvrage de B. Hours

défense occidentale de l'auteur, réinterprétée selon les catégories de pensée indigène, joue un rôle central.

Dans le cadre de cet article consacré au Bangladesh, l'analyse des productions médiatiques occidentales en général, et françaises en particulier, n'est pas requise en détail. Il faut cependant garder en mémoire les grands axes de la scène dans laquelle a été propulsée Taslima Nasreen, devenant un acteur idéologique d'enjeux spécifiques inévitablement distants des significations véhiculées à l'intérieur du Bangladesh. Par ailleurs des différences notables existent entre les résonances anglo-saxonnes, plus modérées, et françaises données à ce qui fut désigné comme "l'affaire Taslima Nasreen", en dépit du fait qu'un amalgame en a été fait du point de vue *bangladeshi*.

En France l'assimilation symbolique du Bangladesh à l'ex-colonie française de l'Algérie créant un lien avec les "dangers de l'islamisme" au sein des populations immigrées musulmanes résidant en banlieue, peut être repérée entre autres dans les dialogues publiés entre Taslima Nasreen et Khelida Messaoudi ou encore dans les entretiens qu'il fut demandé à Taslima Nasreen d'effectuer auprès de jeunes filles franco-musulmanes, entretiens dont la brutalité aurait été sanctionnée si elle avait été le fait d'un journaliste français. Ces logiques de "déplacement politique" successives allant du plus loin au plus proche, ont entretenu une telle confusion -liée à la méconnaissance "naturelle" de la conjoncture du Bangladesh- que le débat s'est trouvé forclos. D'un côté l'identification de l'islam à l'islamisme et à l'esclavagisme vis-à-vis des femmes dans le cadre d'une religion immuable et "moyenâgeuse", a été opérée avec une simplification extrême. Cette identification permettait de réédifier avec force la frontière infranchissable entre "nous" et "eux" et, de manière détournée, de légitimer l'exclusion sociale des immigrés et en particulier l'exclusion problématique des jeunes filles voilées des lycées. Dans l'imaginaire, les causes de l'exclusion, si elles sont le résultat d'une appartenance religieuse externalisée et substantialisée, ne sont plus attribuables à une déficience politique autochtone et la culpabilité des institutions peut être aisément évacuée alors en direction de ceux qui se voient accuser d'autogénérer leur propre exclusion. De l'autre, les quelques voix très diversifiées qui se sont fait entendre pour contester ce qu'elles ont qualifié de "désinformation" ont généralement avec la même simplicité que leurs adversaires du moment, renversé les arguments, aboutissant souvent à proférer aussi des contre-vérités.

Un rappel succinct des faits concernant Taslima Nasreen précèdera l'examen du trouble idéologique incontestable que l'auteur a suscité au Bangladesh, et qui se révèle dans le fait que des mouvements réputés pour leur 'anti-fondamentalisme' radical (par exemple le Comité *nirmul* et une majorité de groupes féministes) n'ont pas pris sa défense ou sont restés silencieux, isolant ainsi Taslima Nasreen alors que les victimes des *fatwa* suscitaient l'unanimité. Le 16 septembre

1993 un maulana de Sylhet offrit 50 000 takas pour l'assassinat de Taslima Nasreen, qui aurait écrit contre l'islam. Le 4 octobre, dans la même ville, des discours publics furent tenus en faveur de l'interdiction de ses livres, qui devaient être brûlés car ils injuriaient le Coran, l'islam et le Prophète. Le 9 octobre, un appel à la grève générale fut lancé à Sylhet.

Taslima Nasreen est aussi accusée de trahison et de "travailler" pour un pays étranger. Le livre de Taslima Nasreen "Lajja" qui relate les persécutions des hindous par les musulmans au Bangladesh, en particulier après la destruction de la mosquée d'Ayodhya, est à l'origine de ces événements. Le livre a reçu un prix indien. Il a été traduit dans diverses langues indiennes. Il fut largement utilisé par le parti nationaliste hindou et conservateur indien (BJP) dans sa propagande anti-musulmane. Le BJP demanda néanmoins à Taslima Nasreen de cesser ses écrits "pornographiques". Le livre fut alors interdit par le Ministère de l'Intérieur au Bangladesh et le passeport de Taslima Nasreen confisqué. Durant le mois d'octobre et de novembre 1993 dans plusieurs villes de province, Taslima Nasreen fut publiquement accusée de conspirer contre l'islam et l'indépendance nationale, de provoquer des heurts entre les communautés religieuses, d'offenser les sentiments religieux de 90 millions de musulmans, d'attaquer la "paix et l'harmonie communautaire en écrivant sur le communalisme" et bien d'autres 'crimes' encore.

Le 9 mai 1994 un interview de Taslima Nasreen fut publié par "The Statesman", quotidien de la Nouvelle Delhi, où la jeune femme demandait un changement du Coran. Deux jours plus tard, Taslima Nasreen prenant connaissance de la publication, demanda à ce que des modifications soient apportées à ses propos, ceux-ci ayant été mal compris par un "journaliste non musulman ne faisant pas la différence entre le Coran et la *shariat*". Dans une lettre au Parlement, Taslima Nasreen, née et élevée dans une famille musulmane, expliqua que, bien sûr "aucun mot ne peut être changé dans le Coran". Elle s'était simplement prononcée pour une abolition de la *shariat* et la promulgation d'un code civil uniforme assurant l'égalité des femmes et des hommes. (Ce sont aussi des revendications du BJP). Le "Statesman" publiera les rectifications de Taslima Nasreen, envoyées par ailleurs aux journaux *bangladeshi* qui ont retranscrit des parties de cet interview.

Menée par des groupes 'fondamentalistes' qui s'emparèrent de cet entretien du "Statesman", la campagne contre Taslima Nasreen s'intensifia au Bangladesh. Le 17 mai 1994, son procès pour blasphème et pour apostasie fut exigé ainsi que l'interdiction de ses livres et des journaux et hebdomadaires dans lesquels elle écrit régulièrement.

Le 18 mai 1994 à Dhaka et à Chittagong le Jamaat-i-Islami dénonça Taslima Nasreen et ses éditeurs pour avoir manqué de respect

au Coran. Le parti 'fondamentaliste' fut suivi par sa Ligue étudiante (*Shibir*) et de nombreux partis islamistes. Dans les jours qui suivent, le mouvement s'étendit à d'autres villes de province, à Jessore, puis Rajshahi où le *Shibir*, une association de *madrassah* et d'autres forces de l'islam conservateur demandèrent l'arrestation et la pendaison de Taslima Nasreen. Le 25 mai 1994, 68 professeurs d'université se déclarèrent pour l'introduction de la loi sur le blasphème, afin de pouvoir condamner des individus tels que Taslima Nasreen.

Le 3 juin 1994, une journée de "résistance" contre Taslima Nasreen, les journalistes et les ONG fut organisée par la Ligue étudiante du Jamaat-i-Islami. Le 4 juin 1994 le gouvernement cèda aux pressions islamistes et un mandat d'arrêt à l'encontre de Taslima Nasreen fut lancé par le 'Magistrat suprême' de Dhaka pour "avoir heurté délibérément les sentiments religieux", faute prévue dans la section 295 (a) du code pénal. 162 professeurs de l'université d'agronomie appelèrent le même jour à une punition exemplaire de Taslima Nasreen. Dès lors elle rentra dans la clandestinité et fut cachée par différentes familles de la bourgeoisie intellectuelle qui se relayèrent. Le 5 juin 1994 Sheikh Hassina, leader de la Ligue awami, réprouva publiquement toute critique de la religion mais expliqua que l'agitation créée autour de Taslima Nasreen avait débuté pour faire diversion en regard des enjeux politique éventuels. A partir du 6 juin 1994, les premières manifestations de soutien à Taslima Nasreen furent observées. Elles émanèrent de huit petits groupes radicaux (dont deux féministes, "*Women's development Forum*", "*Nari Pakkya*") auxquels s'associèrent 52 avocats, 31 *uléma* et 22 intellectuels. Tous réclamaient l'annulation des poursuites en justice et l'organisation de sa protection et de celle de sa famille.

Le 7 juin 1994, le Parlement refusa que l'affaire Taslima Nasreen fisse l'objet de discussion, comme l'avaient demandé trois députés du Jamaat-i-Islami. Ce parti et une quinzaine d'associations 'fondamentalistes' lanceront alors un ordre de grève générale pour une demi-journée, faisant pression sur le gouvernement pour obtenir tout à la fois la pendaison de Taslima Nasreen, l'interdiction des ONG et la promulgation d'une loi sur le blasphème. Le 10 juin 1994, la maison des parents de Taslima Nasreen fut attaquée. Aucune mesure ne fut prise contre les agresseurs mais des policiers y restèrent postés en permanence. La surenchère islamiste monta et le 11 juin 1994 un *maulana* de Kulna offrit 10 000 *Taka* à l'assassin de Taslima Nasreen. Le 14 juin 1994, les ligues étudiantes du Jamaat-i-Islami s'activèrent dans une dizaine de villes de 'province' (Cox Bazar, Kushtia, Sylhet, etc.) pour demander la mort de Taslima Nasreen. Le 16 juin 1994 un groupe fondamentaliste de Sylhet offrit 50 000 *Taka* de récompense à qui arrêterait Taslima Nasreen.

Un 'Comité de résistance (anti-islamiste) pour lutter contre les activités subversives' (CRASA) fut alors formé avec à sa tête Maulana

Mohuddin Khan et Fazlul Haq Amin ; 126 médecins de Dhaka se prononcèrent contre les persécutions dont faisait l'objet Taslima Nasreen. Du 20 au 29 juin 1994, un peu partout dans le pays des meetings et des manifestations furent organisés par de petits groupes 'anti-fundamentalistes' d'intellectuels et d'artistes pour protester contre les offensives du Jamaat-i-Islami, relayées par l'imam de la Grande mosquée de Dhaka. Le 23 juin 1994 des charmeurs de serpents défilèrent avec le Jamaat-i-Islami dans Dhaka, partant de la grande mosquée de Baitul Mukaram et continuant à réclamer la mort de l'écrivain l'interdiction des ONG et la loi sur le blasphème. Le 23 juin 1994 un second mandat d'arrestation contre Taslima Nasreen fut lancé par la Haute Cour de justice de Dhaka.

Ces faits montrent que Taslima Nasreen a été érigée en cible principale par le Jamaat-i-Islami, l'écrivain permettant à ce dernier de trouver des ancrages pour la promotion d'une loi sur le blasphème et de mener une offensive contre les milieux intellectuels décriés comme "amoraux et anti-islamiques".

La suite des événements est plus connue. Taslima Nasreen quitte le Bangladesh le 12 août 1994 et se réfugie en suède. En 1997 son procès n'a toujours pas eu lieu et son report régulier traduit une fois de plus les hésitations du gouvernement, pris entre deux feux, ceux de certaines pressions 'occidentales', et celle du parti islamiste demandant avec la Ligue awami et le *Jatyó party* (parti du général Ershad libéré de prison en 1995) la démission du Premier ministre. Au nom de la liberté d'expression inaliénable, une fraction non négligeable de militants antifundamentalistes a pris la défense de Taslima Nasreen au Bangladesh. Nombreux sont néanmoins ceux qui, face à ce cas spécifique, se sont rétractés.

Par exemple, l'association de soutien juridique "*Ain o Shallish Kendro*", dans son film "Eclipse" déjà cité, a maintenu la mention de la *fatwa* contre Taslima Nasreen alors que de nombreux groupes féministes importants lui intimaient de ne pas intégrer l'écrivain au rang des victimes "justes" des islamistes. Paradoxalement le "*Bangladesh Islamic Revolutionnary Movement*" a quant à lui fait des démarches pour s'associer à "*Ain o Shallish Kendro*" dans son combat. Un manque de solidarité dans les milieux antifundamentalistes s'est donc nettement manifesté face à Taslima Nasreen. On n'en cherchera pas les raisons dans la personnalité de l'écrivain, souvent critiquée au Bangladesh, sur un mode qui paraît bien plutôt symptomatique d'un malaise global. Trois facteurs paraissent en revanche pouvoir expliquer cette mise à distance de Taslima Nasreen. L'interprétation donnée localement au soutien 'occidental', la publication en Inde de "Lajja" retraçant les violences communalistes contre les hindous au Bangladesh, enfin une écriture sur le sexe et la sexualité des femmes.

Dans ce dernier domaine, il est clair que Taslima Nasreen, par sa volonté provocante de décrire l'intimité sexuelle des femmes, de narrer ses désirs, ses fantasmes, de retranscrire les comportements sexuels de ses compatriotes masculins avides de glorioles naïves et toujours suspicieux par rapport à leurs épouses ou de mettre en question l'atmosphère oppressive des familles patrilinéaires envers leurs brus, brise un tabou social majeur. A ma connaissance, elle est le premier écrivain *bangladeshi* qui offre à des lecteurs bien pudiques de telles fantaisies littéraires exprimées avec autant de simplicité que de crudité et de franchise. Rompant avec le féminisme social qui constitue la tradition autochtone, elle s'inscrit dans la lignée d'un féminisme individuel avec un penchant pour l'introspection dans le psychisme féminin.

Bref, elle suit là un courant du féminisme 'occidental', centré sur la libération personnelle en particulier dans le champ du plaisir sexuel. Un tel message heurte de front des mentalités imprégnées par une domination masculine peu contestée dans les logiques intérieures des hommes comme des femmes, tant elles structurent les attitudes quotidiennes envers les proches et se parent des valeurs de moralité, de dévouement et de culte de la famille. Dans ce contexte, il n'est guère étonnant que Taslima Nasreen ait si violemment choqué des sentiments unanimement partagés. Il paraît aussi fatal qu'elle devait être accusée en retour de pornographie, y compris par certains intellectuels de l'*Establishment* 'antifondamentaliste'. Il est certain par ailleurs qu'au sein des rangs féministes, prendre la défense de Taslima Nasreen revenait à accepter personnellement d'être identifié à l'écrivain, ce à quoi de nombreuses femmes de la bourgeoisie militante ne pouvaient se résoudre par peur d'une perte publique de statut et de dignité, du sentiment d'une souillure symbolique. Agir en faveur de la condition socio-économique de femmes "inférieures" est une noble tâche qui réhausse le statut et la considération de celle qui s'y consacre. En revanche, être assimilée à la "débauche" et à l'espèce d'hédonisme de Taslima Nasreen ravale, dans le contexte, à une position proche de celle de la prostituée.

Le roman devenu célèbre de Taslima Nasreen - "Lajja" - écrit du point de vue d'une famille hindoue humaniste qui sera persécutée par des musulmans à la suite de la destruction de la mosquée d'Ayodhya, et dont la fille adultérée par un père idéal prônant l'éducation des femmes, sera violée, touche un domaine des plus sensibles dans les consciences *bangladeshi*. La discrimination envers les hindous, si elle existe dans les administrations, en particulier à partir du régime du Général Ershad, est l'objet d'une réprobation quasi-unanime. On peut en voir la preuve dans la ruse du Jamaat-i-Islami se faisant parfois récemment l'avocat de la nécessaire sécurité des hindous que le B.N.P serait incapable d'assurer. De semblables arguments ont souvent été avancés par le BJP en Inde à propos des musulmans minoritaires.

Les violences interconfessionnelles sont, dans les esprits d'une immense majorité des gens éclairés et instruits une "honte nationale", une tache sporadique -oeuvre de quelques fanatiques- qu'il faut effacer au plus vite tant elle irait à l'encontre des valeurs célébrées depuis l'indépendance. En 1971, environ 12% d'hindous sont restés au Bangladesh, appartenant aux castes les plus basses et aux couches sociales les plus démunies économiquement. Les *zamindar* (propriétaires terriens, souvent de haute caste) qui n'avaient pas fui en 1947, s'empressent de le faire. Un nombre important des hindous se retrouvent alors dans les rangs des "Combattants de la liberté". Le thème du roman de Taslima Nasreen, les émeutes interconfessionnelles dans lesquelles les musulmans *bangladeshi* endossent le rôle honni des Forces armées pakistanaïses, violant les femmes bengalies, rouvrirait donc une plaie à vif.

Tant que cette oeuvre littéraire ne restait lue qu'au Bangladesh, son message rencontrait l'approbation des intellectuels 'anti-fundamentalistes' (par exemple le Comité *nirmul*), s'étant élevé contre les violences perpétrées à l'encontre des hindous et dénonçant dans les journaux comme dans des ouvrages militants la complaisance du gouvernement face aux exactions du Jamaat-i-Islami et son hypocrisie sur "l'harmonie communautaire". Le succès rencontré par le roman en Inde a, en revanche, fait basculer l'opinion. Le nationalisme s'est trouvé brutalement déchiré par la mise en accusation extra-territoriale d'une culpabilité partagée et indéniable envers les hindous.

Dès lors la dénonciation de Taslima Nasreen comme une traître arriviste, vendue aux forces nationalistes hindoues, se présente comme le signe le plus net d'une impossibilité d'assumer publiquement la reconnaissance de cette faute capitale que représente les attaques des populations hindoues. Une différence importante doit être notée ici entre la conjoncture *bangladeshi* et indienne. Au sein de cette dernière la hiérarchie des castes et des collectivités religieuses est une norme induisant, lorsque les tensions deviennent ingérables, la revendication légitime aux yeux des acteurs du meurtre des "impurs" ('intouchables' ou musulmans). Au Bangladesh, si l'inégalité et la hiérarchie imbibe les structures sociales et si l'endogamie religieuse est une pratique générale, quoique aisément enfreinte après la conversion, l'égalité de tous constitue un idéal respecté et le droit à l'existence de religions différentes une croyance partagée. En opérant publiquement le procès de ses compatriotes pour avoir rompu avec le mythe de la tolérance si cher au "Bengale doré" -mais aussi à l'Inde officielle de "l'Unité dans la Diversité"-, Taslima Nasreen s'attaquait aux fondements de l'identité bengalie. Elle ne pouvait en retour que s'attirer les foudres des nationalistes courroucés érigeant leur défense sur le procès renversé de l'écrivain supposée faire le jeu du B.N.P.

Dans cette controverse les limites d'un 'antifundamentalisme' ne s'appuyant que sur le nationalisme passé de 1971 se révèlent avec

acuité: la mise à distance de Taslima Nasreen du combat anti-islamiste désigne l'impossible prise de distance des acteurs avec la rhétorique dogmatique de l'opposition libération nationale/collaboration fondamentaliste.

A un autre niveau, la défense internationale de Taslima Nasreen refoulant le Bangladesh vers un islam obscurantiste et un islamisme généralisé a été perçue localement comme un procès particulièrement injustifié du Bangladesh, orchestré par un 'Occident' dont la domination politique, économique et culturelle se manifesterait une fois de plus sous la forme d'une leçon des "Droits de l'Homme". De ce procès, Taslima Nasreen était l'origine, donc la coupable. La dénonciation de l'hégémonie d'un 'Occident' qui est construit dans les raisonnements en entité imaginaire réintègre une identification à un islam postulé comme ouvert et modéré en réponse à la représentation d'une accusation occidentale d'un islam par définition 'fondamentaliste', dont la condamnation à mort de Taslima Nasreen serait la preuve.

Cette logique indigène s'exhibe donc de façon circulaire et répétitive autour de la catégorie de "dénonciation" dont on connaît l'importance dans tous les processus identitaires et nationalitaires (dont le fascisme et le nazisme) visant la refondation d'un soi atteint par les menaces d'une altérité fantasmée comme omnipuissante. Dès lors il s'agit de "dénoncer la dénonciation" par l'"Occident" d'un islam qui serait appréhendé, après la chute du communisme, comme le principal ennemi à abattre et un "cancer" le minant de l'intérieur. Dans cette optique, tous les excès deviennent possibles et la polémique ouverte par Taslima Nasreen se dévoile sous des formulations extrêmes au sein de journaux à la réputation pourtant globalement progressiste.

Il importe moins de s'attarder sur l'ignominie des propos concernant l'écrivain, que de retracer une "rationalité" indigène au sein de laquelle le glissement s'opère de l'identité nationale à l'identité musulmane. C'est pourquoi "l'affaire Taslima Nasreen" a d'une certaine manière brouillé les cartes qui paraissaient auparavant si bien distribuées entre "libération" 'séculariste' et "collaboration" "fondamentaliste", induisant des anti-islamistes de toujours à un retour confus et défensif vers l'islam.

La révolte contre la suprématie 'occidentale' et l'affirmation du droit à l'indépendance de pensée et de décision du Bangladesh s'immergent dans des sophismes émotionnels. On peut ainsi lire sous la plume de chroniqueurs bouleversés que "la liberté d'expression doit être limitée par notre Constitution (...) nous n'avons nullement à obéir aux critères de liberté de l'Occident qui sont doubles, nous ne devons pas suivre l'immoralité de l'Occident". La constitution *bangladeshi* serait en accord avec la foi musulmane et le Coran prônerait la modération tout en limitant la liberté d'expression pour

éviter les extrémismes algériens ou iraniens et "protéger l'harmonie communautaire". La presse internationale aurait rendu "honteux les *Bangladeshi* d'être musulmans" et l'Occident ne donnerait d'autre choix que "protéger notre foi ou renoncer au développement économique".

Pourquoi l'Occident' accepterait-il le judaïsme et le christianisme fondamentalistes de certains pays et ostraciserait-il le Bangladesh à partir du Coran ? Plus précise est la thèse de "l'attaque culturelle du tiers-monde" par l'Occident'. Venant après le colonialisme et les croisades religieuses, il s'agirait d'une "nouvelle arme de destruction". L'Occident mènerait cette "attaque culturelle" par l'intermédiaire d'indigènes tels Taslima Nasreen ou S. Rushdie, se livrant eux-mêmes à "l'attaque de leur propre culture".

Cette "ruse de l'Occident" consistant en une manipulation d'indigènes érigés en "champions de la liberté" pour se retourner contre leurs propres peuples démontrerait que cet 'Occident' présuppose "l'infériorité du tiers-monde", ne pouvant imaginer que liberté et démocratie constituent des valeurs autochtones hors de ses frontières. Le "monde civilisé" n'accueillerait que ceux "qui méprisent leur culture, leur pays et leur religion" et les 'fondamentalistes' *bangladeshi* seraient des aides de cette 'domination occidentale' prétendant "protéger Dieu" alors que "Dieu n'en a nullement besoin" et qu'il faut "ignorer ceux qui vont contre lui".

Les "hommes parfaits et complets" de l'Occident' imposeraient selon "leur droit historique aux sous-hommes du tiers-monde de changer". Ils n'apprécieraient les romans du tiers-monde que lorsque "les héros en sont idiots et ne reflètent pas ceux des hommes complets de l'Occident", le devoir de l'Occident se révélerait être de "corriger les fautes du tiers-monde" et Taslima Nasreen aurait ainsi rejoint les "ennemis du tiers-monde".

La problématique générale de ces arguments, englobés dans un magma de pulsions au sein desquelles "l'humiliation" nationale et identitaire occupe une position cruciale, a pour autre caractéristique d'inverser les termes du procès et de rejoindre, au delà du discours manifeste contre les 'fondamentalistes', la logique latente de l'islamisme : victime initiale de la *fatwa*, Taslima Nasreen est en fin de compte accusée de la responsabilité du procès instruit par l'Occident' contre le Bangladesh. Dès lors son procès se trouve justifié et légitime.

Conclusion

"Si Taslima Nasreen n'avait pas existé le Jamaat-i-Islami aurait eu à l'inventer" peut-on entendre à Dhaka dans la bouche de membres de l'élite intellectuelle dont l'anti-fondamentalisme convaincu ne peut être mis en doute. De telles remarques faisant de Taslima Nasreen une création de l'islamisme oblitérent une dimension commune et essentielle des *fatwa* et la campagne haineuse déclenchée contre l'écrivain. Aux deux pôles des procès imbriqués, des femmes sont sur la sellette en tant que pilier brisé des identités nationales et religieuses outragées. Elles se retrouvent accusées de casser la cohérence organique de la société, de la nation, de l'islam. D'aucuns verront là, dans le cadre d'une interprétation fondamentaliste du fondamentalisme musulman et de l'islam, le résultat de l'emprise d'un système religieux, enjoint par nature à codifier strictement le statut des femmes, l'observation des pratiques dans ce domaine au sein des pays musulmans venant confirmer sans restriction cette assertion. Il est bien sûr préférable d'éviter des questionnements mal posés -l'infériorité des femmes étant une règle universelle de l'ensemble des grandes religions connues auxquelles des réponses inévitablement engagées et partiales sont apportées. Comme le montrent les innombrables publications en provenance des féministes des pays musulmans discutant à l'infini, par un retour aux textes, de l'(in)égalité des femmes dans le Coran pervertie par des sociétés et des gouvernements incompetents. Le Bangladesh ne fait pas exception dans ce champ intellectuellement stérile. Le "*purdah*" appartient d'ailleurs aux pratiques d'hindous (Rajasthan) même s'il demeure plus caractéristique des musulmans du continent indien.

Il semble en revanche plus judicieux de revenir sur les enjeux symboliques que constituent les femmes dans les redéfinitions auxquelles se livrent toutes les sociétés, en particulier dans les deux conjonctures comparables que sont les crises globales débouchant sur des États totalitaires (fascistes ou religieux) et les périodes réformistes progressistes attachées à l'égalisation des conditions des éléments les plus précaires. Ces configurations mettent en lumière, par un travail du négatif ou du positif, (fixation dans le différencialisme des sexes ou ouverture au deuxième sexe de sphères auparavant fermées), l'efficacité imaginaire du "concept" de femme dans la reconstruction politique de la société. Dans le même moment, de tels processus illustrent la permanence d'une condition mineure des femmes saisies comme objet idéal dans un projet social global.

Le Bangladesh paraît aujourd'hui traversé par des forces contradictoires -'totalitarisme' islamique, élan démocratique anti-'fondamentaliste'- dont néanmoins la confusion fait symptôme dans la double polarisation négative des *fatwa* et de Taslima Nasreen. Tout se

passé comme si la société se heurtait là au mur d'une chambre obscure, intouchable, dévoilant ainsi l'impensé d'un axe de domination consensuelle. Tant qu'une réflexion partagée ne sera pas envisageable au Bangladesh, hors des passions, face à des cas tels que celui de Taslima Nasreen, on peut redouter que le Jamaat-i-Islami ne gagne des adeptes en se faisant le charpentier d'une reformulation axiologique sur des bases partagées.

Sources

Dépouillement de *Holiday*, *Dhaka Courier*, *Daily Star*, *Bangladesh observer* et *The Telegraph* (journal du Jamaat-i-Islami) 1993-1994 (Bangladesh)

Publications du "Comité *nirmul*" et discussions avec ses membres.

Colloques de "L'association européenne d'études sur le Bangladesh". 1992-1994

Enquêtes de terrain 1987, 1988-1989, 1992, 1994, 1995 et rencontres avec de multiples acteurs

Contacts et entretiens avec des ONG et des mouvements féministes.

Le "*Journal of Social Studies*" 1986-1995 (Dhaka University)