



**LES MOUVEMENTS ISLAMIQUES AU PAKISTAN
ET LEURS INTERACTIONS AVEC L'ÉTAT**

Mémoire de géopolitique
du commandant Christian FRIEDL
dans le cadre du séminaire « L'Asie du Sud »

Directeur : GBR Alain LAMBALLE

Mars 2007

FICHE DOCUMENTAIRE

1. Les mouvements islamiques au Pakistan et leurs interactions avec l'État
2. 2007_memoire_geop_mouvements islamiques Pakistan_Friedl
3. Commandant, armée de Terre, FRIEDL Christian, Allemagne
4. 12 mars 2007
5. Division D – groupe D1
6. Mémoire de géopolitique
7. Au cours des six dernières années, l'intervention en Afghanistan et le terrorisme islamiste international ont placé le Pakistan de plus en plus en ligne de mire de la politique étrangère allemande, française et européenne. L'implication de citoyens pakistanais et de terroristes formés au Pakistan dans des attentats perpétrés en Europe et aux États-Unis ainsi que la situation intérieure du Pakistan, marquée par des attentats et une explosion de la violence, ont fait craindre une islamisation et en même temps une radicalisation de la société pakistanaise. Le présent mémoire se propose de présenter les différents mouvements islamiques au Pakistan et leurs interactions avec l'État ou la politique. Il vise à examiner les liens entre la religion et la politique ainsi que ceux entre la religion et la militarisation progressive. Les possibilités d'action et les recommandations renvoient entre autres à la modernité des institutions religieuses du Pakistan, qui offrent une alternative à la population déçue par les efforts déployés par l'État pour créer la prospérité.
8. Pakistan, Islam.

Les mouvements islamiques au Pakistan et leurs interactions avec l'État

SOMMAIRE

PREMIÈRE PARTIE : LA POLITIQUE ET LA RELIGION AU PAKISTAN

Les partis à orientation religieuse

Les partis des oulémas

Les partis des laïques fondamentalistes et islamiques

DEUXIÈME PARTIE : L'INTERACTION ENTRE LA POLITIQUE, LA RELIGION ET LA VIOLENCE

L'islamisation du Pakistan

Le socialisme islamique

La mobilisation religieuse

L'orientation internationale et militaire de la religion et de la politique

Les groupes jihadistes

Les extrémistes religieux sectaires

Extrémistes et pourtant fréquentables : le Jamaat-i-Islami et le Jamaat-ud-Dawa

Les développements politiques et religieux actuels

L'alliance électorale des partis religieux

Les madrasas, sources d'un problème de sécurité ?

„...make up your mind definitely and then think of devices...
Come forward as servants of Islam...and I am sure that you will be a power
that will be accepted by everybody.”
Muhammad Ali Jinnah, Lahore Session of Muslim League, March 1940¹

INTRODUCTION

Depuis plus de 35 ans, le Pakistan se trouve dans une crise permanente qui commença en 1971 avec la sécession du Pakistan oriental, l'actuel Bangladesh. À la dictature militaire de Zia-ul-Haq, qui régnait de 1977 à 1988 d'une poigne de fer, suivait une phase de démocratisation, qui échoua cependant en fin de compte et se termina par le coup d'État militaire du général Pervez Musharraf le 12 octobre 1999. À cela s'ajoutaient le conflit prolongé avec l'Inde sur la question ouverte du Cachemire, l'influence des services secrets pakistanais ISI en Afghanistan ainsi que la nucléarisation des forces armées. Tous ces facteurs ont mis le Pakistan sur le plan international dans le rôle d'un État difficile à évaluer.

Néanmoins, le Pakistan n'est pas un État effondré ni un État voyou qui donne lieu à une intervention de la communauté internationale. Le Pakistan constitue une structure complexe, il compte environ 160 millions d'habitants, il est composé de mégalopoles en partie qualifiées d'ingouvernables, mais aussi de régions rurales laissant une impression archaïque et se soustrayant, comme les zones tribales à la frontière afghane, en partie au contrôle étatique.

Mais il existe au Pakistan également des institutions sociétales qui fonctionnent et qui stabilisent le pays. D'une part, les forces armées puissantes, équipées d'armes nucléaires et impliquées dans les processus politiques qu'elles influencent. D'autre part, un appareil administratif efficace ainsi qu'une bourgeoisie qui dispose de liens internationaux et qui a atteint un niveau de prospérité relativement élevé malgré l'absence de possibilités

¹ Tonchev Plamen, Pakistan at Fifty-Five: From Jinnah to Musharraf.
www.eias.org/publications/briefing/2002/bp23pakistan.pdf, 20.01.07.

d'influence politique - qui commencent toutefois à se développer actuellement. Fait également parti de ces institutions intactes une « société parallèle » islamique qui a pris en charge l'approvisionnement en biens publics dans un grand nombre de domaines sociétaux sans négliger une pléthore d'acteurs violents non gouvernementaux, la plupart à orientation religieuse, qui agissent également à l'extérieur du Pakistan et qui provoquent des troubles.

Mais toutes ces particularités du Pakistan ne doivent pas masquer le fait que le pays affronte les problèmes typiques des sociétés en voie de développement d'aujourd'hui. Le Pakistan passe actuellement par un processus de modernisation immense, et ses institutions politiques n'arrivent que d'une manière insuffisante à le mettre sur la bonne voie. C'est la raison pour laquelle un nombre de plus en plus important d'institutions non gouvernementales, opérant cependant souvent en dehors de l'ordre juridique étatique, prennent de l'influence. Cette constellation devient encore plus délicate par l'histoire politique et culturelle du pays ainsi que par sa position géopolitique d'État de front lors de la campagne antisoviétique en Afghanistan et la guerre antiterroriste actuelle. Ces deux facteurs soulignent à quel point la légitimité religieuse compte pour la politique intérieure et extérieure du Pakistan. Au Pakistan, la politique et la religion sont indissociables. Cela se traduit par différents aspects. Tout d'abord, la « théorie des deux nations » sert de mythe fondateur de l'État. Selon elle, les Hindous et les musulmans constituent deux nations, dont la cohabitation pacifique n'est pas possible sans l'oppression d'une nation par l'autre. Ensuite, il faut citer les guerres post-coloniales contre l'Inde (1947, 1965, 1971, 1999) ainsi que la participation à la campagne occidentale en Afghanistan contre l'Union soviétique. Le troisième aspect est la nouvelle définition de la nation pakistanaise en raison de l'islamisation de l'État et de la société dans les années quatre-vingt.

Au-delà de leur domaine de responsabilité proprement dit et aux dépens des partis et des groupes laïques et également de l'appareil de l'État, les acteurs religieux islamiques ont augmenté leur pouvoir. Ils agissent désormais en tant que partis religieux, prestataires de services dans le secteur de la santé, établissements de formation et fournisseurs d'autres services sociaux tout comme instructeurs de groupes extrémistes. En même temps, ils critiquent les conditions sociales, dénoncent les privilèges des élites au pouvoir et revendiquent la justice islamique. Mais une grande partie des élites au pouvoir qu'ils critiquent, est composée de l'*establishment* militaire, qui domine le Pakistan depuis

maintenant 50 ans, qui favorisait la montée des acteurs religieux pendant de longues années et qui rendait ainsi possible l'augmentation de leur pouvoir. En faisant allusion à l'alliance électorale Muttahida Majlis Amal (front uni d'action, MMA) composée de 7 partis différents, les voix critiques parlent d'une « military mullah alliance », d'une alliance entre les militaires et les forces religieuses et la désignent comme étant la source de tous les maux de la société pakistanaise. Ainsi, des années durant, tant les forces armées pakistanaises que les services secrets ISI (Inter Service Intelligence) ont instrumentalisé les groupes religieux militants à leurs propres fins, avant tout pendant l'occupation soviétique de l'Afghanistan dans les années quatre-vingt.² Entre-temps, la question se pose de savoir si les forces religieuses n'ont pas déjà commencé à grimper les échelons des institutions de l'appareil de l'État et si ce dernier n'est pas instrumentalisé par eux. À cela s'ajoute le fait qu'à l'issue des élections législatives en automne 2002, les partis religieux sont devenus la troisième force dans l'assemblée nationale et qu'ils font parti du gouvernement dans deux provinces de l'État. Quelques-uns considèrent que ce développement est un indice faisant craindre une talibanisation du Pakistan,³ ce qui signifie une islamisation progressive par le bas jusqu'à une prise du pouvoir d'apparence démocratique.⁴

Ainsi, il existe deux vecteurs par lesquels les acteurs religieux influencent la société pakistanaise. D'une part, il s'agit d'une influence cachée exercée sur les forces armées et les services secrets avec le risque d'une prise du pouvoir semblable à un coup d'État. D'autre part, il y a la propagande religieuse extrémiste visant la grande masse de la population, propagande qui s'enracine et qui pourrait en fin de compte aboutir à une prise du pouvoir par voie révolutionnaire ou démocratique. Le Pakistan n'est pas un État sécularisé et la religiosité n'est pas une question de valeurs personnelles, mais fait partie intégrante de la vie publique. C'est la raison pour laquelle les sondages d'opinion qui se proposent de déduire le comportement politique des électeurs à partir de leurs orientations

²KIESSLING Hein G., KAS-Auslandsinformationen (Informations sur l'étranger de la Fondation Konrad Adenauer), « Der pakistanische Geheimdienst ISI » (Le service secret pakistanaise ISI), mai 2005, p. 84-85.

³« Dialoguer avec vous est un privilège unique » - Visite du président Musharraf au Parlement européen, http://www.europarl.europa.eu/news/public/story_page/030-10662-255-09-37-903-20060914STO10661-2006-12-09-2006/default_fr.htm.08.01.2007.

confessionnelles ou religieuses n'ont qu'une pertinence limitée. Ainsi, il n'existe pas d'informations fiables sur l'influence des forces religieuses extrémistes sur les institutions étatiques, de manière que la réalisation des objectifs fixés par les deux vecteurs reste hypothétique.

De notre point de vue occidental et, avant tout dans l'optique d'un citoyen d'un État laïque, les acteurs religieux apparaissent sur la scène sociétale comme des protagonistes gênants et sans légitimation démocratique, d'autant plus quand ils agissent sur le plan politique ou militaire. Par ailleurs, les institutions religieuses font l'impression d'être le vestige d'une époque révolue, lorsque l'église et la religion avaient encore de l'influence sur la politique intérieure et étrangère. Mais la société religieuse au Pakistan change et les institutions mentionnées ci-dessus imposent leur influence et exigent la participation active à la démocratie. À cela s'ajoute que la modernité des institutions religieuses au Pakistan est sous-estimée. La religion y est devenue un « champ social »⁵, une partie autonome de la société. Les acteurs principaux ne sont pas des mollahs d'un autre âge, mais des personnes modernes et actives qui s'adaptent à la concurrence, semblables à des employés de banque ou à des commerçants. Ils veulent étendre leur influence sur la vie quotidienne des laïques et augmenter leur propre renommée tels un entrepreneur qui veut réaliser des bénéfices ou un homme politique qui lutte pour le pouvoir. En tant que « spécialistes transcendants du salut », ils remplissent différentes fonctions suivant leur situation sociale. Dans des phases normales, peu mouvementées, leur action de prêtres classiques vise à augmenter leur influence en exerçant dans des institutions religieuses comme les mosquées, les couvents, les lieux de culte ou les écoles. Dans des phases de mutation politique cependant, quand les laïques sont confrontés dans leur vie quotidienne à de rudes épreuves, ils assument le rôle de prophètes et de rénovateurs religieux qui assouviennent, par des enseignements non orthodoxes, la soif de la grande masse de recevoir de nouvelles orientations spirituelles. C'est précisément ce

⁴ WILKE Boris, « Die religiösen Kräfte in Pakistan » (Les forces religieuses au Pakistan), *Stiftung Wissenschaft und Politik (Fondation sciences et politique)*, Berlin, 2006.

⁵ WILKE Boris, « Die religiösen Kräfte in Pakistan » (Les forces religieuses au Pakistan), *Stiftung Wissenschaft und Politik (Fondation sciences et politique)*, Berlin, 2006.

comportement qu'on peut actuellement observer au Pakistan chez les prédicateurs (da'wa) qui font un travail de missionnaires dans les régions rurales et urbaines.

PREMIÈRE PARTIE : LA POLITIQUE ET LA RELIGION AU PAKISTAN

L'origine de la création de l'État pakistanais remonte loin, au temps de la domination coloniale britannique de l'Asie du Sud, qui durait plus de 200 ans sous la forme d'une domination directe, mais aussi indirecte. L'empire colonial est également à l'origine de la délimitation des frontières territoriales intérieures et extérieures, qui sont toujours d'actualité, ainsi que de la délimitation des frontières mentales et juridiques entre les institutions et communautés religieuses et politiques.

C'est surtout suite à des recensements réguliers de toute la population de l'Inde britannique, que furent tracées les frontières entre les communautés religieuses, les groupes ethniques et les castes, frontières qui sont encore d'actualité aujourd'hui. Ainsi, les communautés locales qui avaient les mêmes pratiques religieuses se voyaient attribuer le statut juridique d'une communauté religieuse. Ce sont les oulémas, traditionnels juristes islamistes et fins connaisseurs de questions juridiques, qui en tirèrent profit en collaborant, dans un but intéressé, avec les fonctionnaires de la puissance coloniale pour être en mesure d'influencer de cette manière les institutions religieuses. Cette coopération est à l'origine de l'image que les oulémas se font d'eux-mêmes aujourd'hui, c'est-à-dire : ils veulent agir comme un groupe d'intérêt sociétal dans le sens moderne du terme et revendiquent un droit de regard sur les questions politiques et sociales.

Un autre facteur qui a favorisé les possibilités d'influence élargies des oulémas était la politique de l'éducation menée par la puissance coloniale. Elle instaura un système scolaire composé d'établissements étatiques séculières et d'institutions religieuses privées. Dès ce temps-là, il existe en Inde des établissements scolaires qui ont pour but la transmission de connaissances factuelles selon le modèle occidental et éclairé mais aussi les madrasas (écoles religieuses et coraniques) qui transmettent des enseignements traditionnels.⁶ Jusqu'à l'introduction de ce système scolaire divisé en deux, une telle distinction n'avait pas existé. Avant, il y avait également des madrasas chargées de l'enseignement supérieur, qui formaient non seulement les oulémas mais aussi les fonctionnaires administratifs. Avec l'empire colonial britannique l'anglais devint la langue

⁶ Arshad Alam, « Understanding Madrasas », <http://www.doccentre.net/eldoc/161/madrassa2.html>

standard et de domination et l'est demeurée jusqu'à nos jours. Étant donné que les madrasas avaient perdu leur mission tout à fait séculière en tant que centre de formation, elles se replièrent sur elles-mêmes pour devenir des établissements religieux privés. En même temps, elles occupèrent le domaine religieux en en faisant un contrepoids à l'appareil étatique et d'oppression de l'empire colonial. Aujourd'hui encore, il existe au Pakistan cet antagonisme entre l'État d'une part et la société d'autre part, ce qui signifie, comme à l'époque coloniale, que les institutions et les acteurs religieux ont su conserver leur caractère fondamentalement oppositionnel. C'est aussi la raison pour laquelle les madrasas doivent être considérées comme une institution de la société civile islamique, sur laquelle, à l'avenir, l'État ne pourra influencer que s'il arrive à jeter un pont entre la religion et l'État.

Les recensements mentionnés ci-dessus comprenaient outre des données relatives à l'âge, au sexe et au domicile également l'appartenance à une confession, produisant ainsi chez les sujets une prise de conscience religieuse. Ceci implique en principe la perception de la répartition régionale et de l'enracinement de la communauté religieuse. Cet état d'esprit entraînait à son tour des revendications de suprématie et d'hégémonie qui se fondaient sur des bases religieuses et culturelles. À cela s'ajoutait un mode d'organisation des élections où on votait séparément selon l'appartenance à un groupe religieux. La domination étrangère exercée par les Britanniques se soumettait de plus en plus à des influences démocratiques venant de l'intérieur, un processus qui se termina en fin de compte par l'indépendance en 1947. La démocratisation n'avait pas seulement aiguë la conscience religieuse des hommes politiques, mais aussi la conscience politique des acteurs religieux. À la suite de ce processus se formèrent deux ailes importantes au sein du mouvement d'indépendance, à savoir le Congrès national indien et la Ligue des musulmans. Au sein de cette dernière, le poète et philosophe Muhammad Iqbal se fit particulièrement remarquer, lorsqu'il exigea au congrès annuel de 1930 la création d'un « État musulman de l'Inde du nord-ouest ». ⁷ Les frontières de cet État qu'il réclamait correspondent à peu près aux frontières du Pakistan d'aujourd'hui. Mais même de nos jours, il n'est pas définitivement clair si c'est un État souverain ou un État partiel autonome au sein de l'Inde qu'il revendiquait. 10 ans plus tard, le 23 mars 1940, le chef de la Ligue

des musulmans, Mohammed Ali Jinnah, formula la « théorie des deux nations » et exigea en même temps la souveraineté des provinces situées à l'ouest et à l'est de l'Inde, habitées majoritairement par des musulmans. Cette résolution dite de Lahore⁸ constitue l'acte fondateur du Pakistan en tant que nation, mais moins en tant qu'État, car elle traduisait le nationalisme ethnique prédominant à l'époque.

Dans ce contexte, il est intéressant de s'arrêter sur les personnes qui faisaient avancer l'idée d'un État indépendant musulman au sein de l'Inde. Les acteurs les plus importants étaient des musulmans privilégiés des classes moyennes et supérieures des provinces de l'Inde britannique, dans lesquelles les Hindous formaient la majorité de la population. Étant donné qu'ils avaient jusque-là profité de leur coopération avec l'empire colonial, ils craignaient la déchéance sociale dans une Inde dominée par les Hindous et revendiquaient donc leur autonomie. Après, au Pakistan, ces musulmans émigrés (muhajirs) qui avaient fui les autres parties de l'Inde, constituaient une minorité, comme ils l'avaient été avant en Inde, mais sous d'autres auspices. Il leur fallait alors une idée supérieure donnant du sens à la création d'un État, la justifiant et ayant un impact durable sur le sentiment de cohésion nationale ou communautaire à développer. Cette idée supérieure fut celle d'un État pour l'Islam, une idée qui mit les relations entre l'État et la religion brusquement au centre des querelles politiques. Cela a eu en outre pour conséquence que même les intellectuels libéraux pakistanais ne peuvent pas imaginer leur pays sans l'Islam comme facteur central.⁹

Cette influence de l'Islam sur la conception de l'État permettait aux savants religieux, aux oulémas, de peser de manière décisive sur l'organisation constitutionnelle et l'ordre juridique pakistanais. En plus, cette évolution fut facilitée par le fait que les oulémas considéraient l'Islam comme une religion de droit et qu'ils se sentaient donc une vocation pour participer aux discussions politiques relatives à la constitution. Les querelles sur la constitution et l'ordre juridique débouchèrent souvent sur une lutte pour la suprématie entre pouvoir séculier et pouvoir religieux. Depuis la création du Pakistan, la

⁷ Muhammad Iqbal's 1930 Presidential Address, http://www.columbia.edu/itc/mealac/pritchett/00islamlinks/txt_iqbal_1930.html , 3b, 28.12.2006.

⁸ March 23, 1940: The Lahore Resolution, Pakistan Times, <http://pakistanimes.net/2005/03/23/specialreport.htm> , 28.12.2006

⁹ WILKE Boris, « Die religiösen Kräfte in Pakistan » (Les forces religieuses au Pakistan), *Stiftung*

discussion politico-juridique permettait aux forces religieuses d'avoir accès à la politique intérieure pakistanaise, tout comme le conflit du Cachemire l'a permis aux forces armées. En principe, le débat sur l'influence de la religion et de la politique est mené par trois groupes différents.

Tout d'abord, il y a une élite de la bourgeoisie formée au droit séculier, qui joua un rôle important lors de la création de l'État. De son point de vue, le Pakistan est un « État des musulmans » et l'Islam une source du patrimoine culturel. En tant que force politique, ce groupe se retrouve dans le Pakistan Muslim League (PML) ou le Pakistan People's Party (PPP), plus progressiste.

Un deuxième groupe est constitué par les oulémas eux-mêmes, mentionnés ci-dessus. Aux temps de l'empire colonial britannique, ils étaient organisés dans le Jamiat-ul-Ulema-i Hind (le rassemblement des oulémas de l'Inde), après 1947, ils formaient au Pakistan le Jamiat-ul-Ulema-i Islam (le rassemblement des oulémas de l'Islam). À l'origine, ils étaient contre la création de l'État du Pakistan et soutenaient même en partie le Congrès national indien. Plus tard, cependant, ils devenaient des défenseurs d'un Pakistan souverain et en déduisaient le droit d'organiser le système juridique, avant tout en ce qui concerne les questions constitutionnelles et familiales. Aujourd'hui, ils assument le rôle de défenseur et de rénovateur de l'héritage islamique pour lequel ils se sentent une vocation, non en dernier lieu en raison de leur formation religieuse, de leur conception de la profession et de leur déontologie.

Un troisième groupe est formé par les fondamentalistes religieux et les islamistes, qui sont rassemblés dans le Jamaat-i-Islami (parti islamique, JI). À côté des deux premiers groupes, ils constituent un courant idéologique particulier, parce qu'ils préfèrent une interprétation moderne de l'Islam par leur propres prophètes politiques au consensus religieux des oulémas et au consensus constitutionnel des juristes séculiers.

Ces trois fractions se mirent d'accord sur le *statut quo* juridique actuel au Pakistan, un compromis qu'ils ne cessent de renégocier depuis. Le premier groupe cité ci-dessus, les juristes séculiers ont jusqu'à présent déterminé le contenu formel des lois constitutionnelles, pendant que le deuxième et le troisième groupe, les oulémas et les islamistes, ont imposé des corrections et des modifications importantes. Ainsi, dans le

cadre de la constitution pakistanaise, la charia, le droit islamique, doit être considérée comme base d'un système de valeurs, au-quel il faut adapter les objectifs de la collectivité politique. On peut citer à titre d'exemple la *Objectives Resolution*¹⁰ (voir Annexe 1) qui faisait à l'origine l'objet du préambule de la constitution et qui n'en devint partie intégrante qu'en 1985. Selon cette résolution, Dieu dispose de la souveraineté, qu'il a simplement déléguée aux hommes et à l'État du Pakistan. En conséquence, les lois sont rédigées par des hommes, par les députés du parlement, qui sont élus au cours d'élections générales et libres, ou qui sont désignés ou nommés par des ordonnances délivrées par le président. Que ces lois soient compatibles ou non avec la charia ne relève pas des théologiens musulmans, des oulémas, mais des juges laïques. Car ceux-ci disposent de la majorité dans la *Federal Shariat Court* (tribunal fédéral de la charia) créée en 1985. Ainsi, le Pakistan n'est-il en aucun cas, aux termes de sa constitution, une théocratie. La *Objectives Resolution* et les normes juridiques religieuses ont davantage pour objet une orientation morale qu'elles ne représentent une contrainte pour les acteurs politiques. On peut voir ici comment l'État, ou plutôt ses fondateurs, ont mis l'Islam à profit pour créer un lien fédérateur. Dans le même temps, cela offre de surcroît aux juges laïques, et dans une moindre mesure aux juges religieux, la possibilité d'élargir leur liberté d'action lorsqu'il s'agit d'examiner la constitutionnalité des lois.

1.1 Les partis à orientation religieuse

Les partis féodaux civils, comme le PML ou le PPP recrutent leurs électeurs essentiellement au sein des élites rurales. Ils constituent un réseau qui ne dispose d'aucun socle institutionnel solide et se concentrent sur leurs fonctions de patronage et de distribution pour lesquelles ils sont connus au Pakistan. Les partis à orientation religieuse au contraire fondent leur assise sur la petite bourgeoisie éduquée des villes et y représentent une véritable institution religieuse. L'inconvénient de ce type de fonctionnement et l'absence de fonctions de distribution est toutefois le succès électoral

¹⁰ http://www.pakistani.org/pakistan/constitution/annex_objres.html , 03.01.07

très relatif de ces partis religieux. Avant les élections législatives d'octobre 2002, ils réussirent à peine, tant au niveau provincial que national, à franchir la barre des 10 % des suffrages. Il y a toutefois des différences considérables entre les différents partis d'orientation religieuse.

1.1.1 Les partis des oulémas

Les oulémas, dont il était précédemment question, ont fondé au Pakistan leurs propres partis afin d'accéder à une influence politique directe. Le point commun de ces partis est leur objectif qui consiste à conserver une large indépendance dans les questions religieuses, mais concrètement aussi à continuer à jouir du privilège de pouvoir former les élèves dans les écoles religieuses, les madrasas. Qui plus est, ils souhaitent aussi introduire une éducation morale dans d'autres domaines de la vie. De leur point de vue, l'État doit être de permettre à ses citoyens de vivre comme de bons musulmans. Par ailleurs, ils exigent dans leurs programmes la transformation du Pakistan en un « authentique » État islamique, mais il s'agit là, en l'absence d'une véritable assise politique, de revendications à caractère déclaratoire. Toutefois, dans ce groupe des partis des oulémas, on constate des différences qui ne reposent pas sur leurs objectifs politiques, mais plutôt sur les orientations fondamentales des diverses écoles de droit et sectes religieuses, sur lesquels se basent les différents partis succinctement décrits ci-après.

Ainsi il y a, en tant qu'orientation religieuse, l'école sunnite du Deoband à laquelle appartient le Jamiat Ulema-e-Islami (JUI, le rassemblement des oulémas de l'Islam). C'est en 1867 qu'elle a fondé sa première madrasa dans la ville de Deoband au nord de l'Inde ; elle s'entend comme mouvement du renouveau et est considérée aujourd'hui comme une fraction orthodoxe, voire puriste. Après la fondation du Pakistan, elle a été l'un des acteurs décisifs qui voulaient exclure la secte des Ahmadiyya de la communauté des musulmans. Dans le cadre de la tradition anti-colonialiste, laquelle est à l'origine de la fondation de nombreux groupes religieux, elle se conçoit comme une force d'opposition aux influences occidentales. Le JUI recrute ses adhérents essentiellement dans la bourgeoisie cultivée des villes dans la province frontalière du nord-ouest, au ainsi qu'au Pendjab. Ce sont dans le même temps ces couches de la société qui, au cours des deux dernières décennies, ont subi une modernisation tangible.

Les oulémas de l'école sunnite d'obédience barelvi¹¹ sont représentés par le Jamiat-e-Ulema-e-Pakistan (Association des oulémas du Pakistan, JUP) dont l'expansion concerne surtout les régions rurales. Elle ne défend pas les positions orthodoxes de l'école déobandi, mais est enracinée dans le culte des saints et des reliques. Ces saints (les pirs) qui incarnent à la fois le charisme politique et religieux, sont vénérés par l'Islam populaire dans les parties rurales du Pakistan, essentiellement dans le sud du Pendjab ainsi que dans le Sindh central.

La secte puritaine des wahhabites, qui recrute surtout dans les milieux urbains, est représentée par le courant du Jamiat-i Ahl-i Hadith (Association des membres des Hadith, JAH). Selon les enseignements de Muhammad Ibn Abdul Wahhab (1703-1792), elle revendique un retour aux écrits du prophète tels qu'ils sont transmis dans le Coran et la Sounnah (hadith). Cette orientation confessionnelle fondamentaliste désapprouve le culte des saints de l'école barelvi, mais aussi l'autorité des oulémas ainsi que le chiisme.

Les chiïtes, qui à leur tour représentent environ 20 % de la population pakistanaise, sont majoritairement installés dans les villes. Leurs docteurs de la loi sont rassemblés au sein du Islami Tehrik-i Pakistan (Mouvement pour l'Islam au Pakistan, TIP). Ils demandent un respect plus grand de leurs normes juridiques, revendication accentuée d'une manière offensive depuis la révolution iranienne.

Il faut en l'occurrence s'en convaincre : Si on donnait suite aux exigences de ces partis et si le Pakistan devait évoluer vers une théocratie, il en serait fini de la cohabitation relativement pacifique entre les différentes communautés religieuses. Car débiterait alors une lutte pour apporter la réponse à la question de savoir quel serait finalement l'enseignement religieux le plus pertinent pour le Pakistan.

¹¹ RIEXINGER Martin, "Homegrown Terrorism", taz, die tageszeitung, Berlin, 15.08.2006, p. 9.

1.1.2 Les partis des laïques fondamentalistes et islamiques

Contrairement aux oulémas et aux mollahs, les laïques et les prophètes auto-proclamés sont représentés par le Jamaat-i-Islami (Parti islamique, JI). À leurs yeux, la religion constitue à la fois la fin et les moyens d'une révolution politique. Comme les frères musulmans en Égypte, le JI veut transformer les rapports sociétaux au sein de l'État de telle sorte qu'ils soient totalement orientés dans le sens de l'Islam.¹² Pour ce faire, il réclame une constitution dont tous les textes dérivent des écrits de l'Islam et qui trouve dans l'Islam les réponses aux questions sociales et économiques. L'interprétation de l'Islam ne serait alors plus dans les mains des oulémas, mais serait d'abord confiée aux élus - au sens religieux - puis aux leaders politiques élus du JI. C'est là l'une des grandes contradictions de l'islamisme, largement répandue au Pakistan. Il postule l'exclusive souveraineté de Dieu, dans laquelle l'individu ne dispose d'aucune souveraineté populaire. Mais dans le même temps, il garantit à ses leaders une totale liberté d'action politique. La proximité avec les idéologies révolutionnaires à caractère totalitaire est manifeste. C'est l'Islam qui est politisé et non pas au contraire la politique islamisée.

Que le parti islamique JI est surtout orienté ou tourné vers des objectifs politiques et non pas religieux, s'illustre par son histoire. Son fondateur, Maulana Maududi, qui a mis le parti sur pied en 1941 à Lahore, était un journaliste et un intellectuel, pas un docteur de la loi. Dès le départ, il a déployé des moyens professionnels pour amener son parti vers la réussite. Les activistes, qui pour la plupart exerçaient des métiers techniques, ont été soumis à des tests d'aptitude de niveaux différents avant de pouvoir devenir membres à part entière du parti. Parallèlement à cela, ont été fondées des institutions destinées à militer et à travailler pour la politique du parti et à étoffer son influence, comme par exemple l'*Institut for Policy Studies* et l'organisation estudiantine Islami Jamaat-i Tulaba. Pendant les guerres indo-pakistanaïses, le parti mit des volontaires à disposition, ce qui affûta son profil patriotique et permit d'établir de bonnes relations avec l'*establishment*

¹² ROY Olivier, *Généalogie de l'Islamisme*, Paris ; Hachette Littératures, 2001, p 41.

miliaire. Mais le JI présentait dans le passé quelques failles qui l'empêchaient d'exercer un grand pouvoir. Au nombre de ces faiblesses comptaient son orientation urbaine, son rejet des rapports féodaux qui régnaient encore et toujours dans les campagnes et surtout son obstination à recourir à l'ourdou, langue nationale encore inconnue de la grande masse de la population. Nouveauté pour le Pakistan, les successeurs de Maududi, furent élus démocratiquement chefs du parti. Ils portent le titre de *amir*. L'actuel détenteur de la fonction, amir Qazi Hussein Ahmed a su étoffer la base du parti. Pour ce faire, il s'est appuyé davantage sur les structures tribales de la province frontalière du nord-ouest, dont il est lui-même originaire, et cisela son profil de parti des masses en se livrant à la critique de l'Occident capitaliste et en dénonçant des lacunes démocratiques. Il fut aussi celui qui rapprocha son parti des oulémas et qui finalement à l'automne 2002 permit l'alliance électorale avec les partis des oulémas, la MMA.

DEUXIÈME PARTIE :

L'INTERACTION ENTRE LA POLITIQUE, LA RELIGION ET LA VIOLENCE

C'est surtout au cours des années quatre-vingt que le Pakistan traversait une évolution sociétale qui fit apparaître de plus en plus clairement les interactions entre les institutions politiques et religieuses et qui a débouché sur de violentes altercations entre les acteurs politiques et religieux. L'un des résultats de cette évolution est la présence dans le Pakistan d'aujourd'hui de mouvements religieux actifs, qui rendent si difficile pour un observateur occidental une appréciation de la situation politique. Ces mouvements religieux sont d'une part des groupes radicaux qui basent leur mouvement sur une secte déterminée. D'autre part, il y a des groupes dont les membres sont des mercenaires, qui se battent pour des objectifs religieux (jihadistes) et qui ont des liens avec des groupes terroristes internationaux. Par ailleurs, il s'agit d'islamistes qui ont pour objectif un bouleversement radical de la politique et de la société pakistanaïses et qui vivent dans une société islamiste parallèle. Afin de désamorcer cette situation, qui constitue d'abord un problème de sécurité intérieure pour le Pakistan, il ne suffit pas d'écarter, par une politique de modernisation, les différents problèmes apparaissant au niveau sociétal ou structurel. Il faut plutôt attaquer le fond du problème, car l'Islam a été politisé et militarisé au Pakistan. C'est le résultat de l'évolution sociétale évoquée ci-avant et au cours de laquelle des institutions traditionnelles et éprouvées jusqu'alors aux niveaux politique, social et religieux se sont désagrégées, ou ont été déformées de telle sorte qu'elles ne sont plus en mesure d'assurer leur fonction d'origine.

2.1 L'islamisation du Pakistan

C'est au plus tard depuis les années soixante-dix que certains acteurs étatiques ont pris l'initiative de réformer, outre le secteur de l'éducation et du droit, le secteur religieux et ainsi l'Islam. C'est ainsi qu'a eu lieu une islamisation du Pakistan, qui n'était pas obligée de trouver dans la religion sa force vive, mais qui fut pilotée par la politique de l'État qui l'utilisa à ses propres fins. Par conséquent, l'Islam est devenu bien plus présent dans la

politique qu'auparavant et les interactions entre l'État, la société et l'Islam en ont été renforcées. Dans le même temps, l'influence gagnée par l'Islam signifie toutefois pour les acteurs religieux la nécessité de renoncer à une certaine indépendance et autonomie.

La *Objectives Resolution*, ci-dessus évoquée et entrée en vigueur en 1949, déclarait que le Pakistan « dispose de la vie de ses citoyens en accord avec les enseignements et les exigences de l'Islam ». Il ne devait pourtant pas en découler directement que la charia allait être la loi applicable au Pakistan, ni qui – si elle devait être appliquée – serait chargée du contrôle de son exécution. Pourtant, très rapidement après l'adoption de la *Objectives Resolution*, éclata le premier différend quant à la « juste » confession islamique qui signifia le début des conflits militants entre les sectes religieuses et qui provoqua la querelle sur l'exclusion de la secte Ahmadiyya de la communauté musulmane. L'Anjuman-e Ahrar-e Islam (Rassemblement des musulmans libres, AAI) exigeait dès le début des années cinquante que Ahmadiyya soit déclarée secte non-islamique et que ses partisans ne puissent occuper des postes gouvernementaux. La campagne de l'AAI a été soutenue essentiellement par le Jamaat-i-Islami et les partisans de l'école déobandi, deux groupes islamistes qui dans un premier temps étaient hostiles à la formation d'un Pakistan indépendant, mais qui pourtant souhaitaient s'imposer dans l'État nouvellement créé en se présentant comme les gardiens d'un Islam pur. Le débat relatif au statut des Ahmadiyyas perdura jusqu'en 1974, année où le Premier ministre Zulfikar Ali Bhutto donna suite aux exigences islamistes et déclara Ahmadiyya non-musulmane. Zia-ul Haq élargit le champ des contraintes pour les Ahmadiyyas en leur interdisant formellement en 1977 de se qualifier de musulmans et de réciter la profession de foi musulmane.

En se référant à la *Objectives Resolution* dans le cas des Ahmadiyyas, l'État avait ouvert la boîte de Pandore, car, partant, les groupes sunnites pouvaient aussi s'y référer lorsque qu'ils souhaitaient par exemple contester aux croyants chiites le droit d'appartenir à l'authentique Islam. Après que l'État islamiste du Pakistan eut commencé à distinguer les vrais musulmans des faux, l'identité religieuse du citoyen devint un véritable enjeu et la voie menant aux conflits sectaires était ouverte.¹³

Une autre perte d'autonomie religieuse débuta au cours des années soixante lorsque le président de l'époque, Ayub Khan, décida de faire contrôler le patrimoine des fondations

religieuses (auqaf) par les autorités ministérielles chargées des affaires *auqaf*. En l'occurrence, il s'agissait d'atteindre deux objectifs : Les fondations religieuses devaient devenir dépendantes des finances de l'État, et par ailleurs, les structures féodales, qui trouvaient entre autres leur expression dans l'administration des sanctuaires et des lieux de prière, devaient être sapées. Ce après quoi, les quatre grandes écoles religieuses du Pakistan fondèrent des représentations d'intérêts auxquelles fut garanti par l'État le droit d'administrer leurs biens sans contrôle étatique. En outre, le gouvernement avait pour but d'harmoniser le droit religieux et le droit étatique en mettant en place un conseil pour l'idéologie islamique, composé toutefois majoritairement de laïques religieux. Ce conseil ne disposait pas d'un pouvoir exécutif, mais il influait de manière décisive sur le débat en matière de politique intérieure par des expertises portant sur l'interdiction des intérêts, la ségrégation des sexes ainsi que sur l'importance publique des heures de prière.¹⁴

2.1.1 Le socialisme islamique

Au cours de son mandat de Premier ministre de 1972 à 1977, Zulfikar Ali Bhutto fit de la lutte contre la pauvreté le fer de lance de sa politique. Pour ce faire, il s'appuyait moins que ses prédécesseurs sur l'autorité traditionnelle des chefs de tribus et des seigneurs féodaux, mais se tourna directement vers les masses populaires. Dans ses allocutions et ses apparitions publiques, il faisait sciemment allusion au peuple et à la religion, ce qui interpellait surtout les couches inférieures et moyennes aspirant à un avenir meilleur et rendait Bhutto populaire. Ainsi il propagea la formule « Islam is our Faith, Democracy is our Policy, Socialism is our Economy » (L'Islam est notre foi, la démocratie est notre politique, le socialisme est notre économie.). L'objectif et le sens de cette politique étaient d'intégrer les forces religieuses dans la politique de réforme engagée par l'État.

¹³ HAQQANI Husain, « Wedding Out the Heretics: Sectarianism in Pakistan », *Center on Islam*, N° 2, novembre 2006.

¹⁴ International Crisis Group (ICG), *Pakistan : The Mullahs and the Military*, Islamabad/ Brüssel 2003 (ICG Asia Report 49), p. 23 et suivantes

Ce mouvement réformiste fut soutenu par une situation économique favorable se basant sur l'afflux au Pakistan de devises en provenance de l'étranger. Les pays du Golfe qui avaient engrangé des revenus considérables grâce au commerce du pétrole, en investirent une partie à l'étranger, entre autres au Pakistan. L'argent irriguait les circuits que l'État souhaitait encourager, à savoir l'éducation et la santé. Dans le même temps, c'est-à-dire au cours des années soixante-dix et quatre-vingt, quelque deux millions de Pakistanais émigraient au Proche-Orient pour gagner leur vie en tant que travailleurs immigrés. Une partie notable des salaires de ces travailleurs fut envoyée aux familles restées au Pakistan, donnant des impulsions bienfaites à l'économie locale et contribuant à l'accroissement de la classe moyenne pakistanaise. Parallèlement, ce mouvement migratoire a été considéré, surtout par la classe moyenne religieuse, comme une rénovation de la tradition islamique du *hadj*, c'est-à-dire le pèlerinage à La Mecque. En outre, les expériences faites dans les pays du Golfe constituèrent une source d'inspiration pour le renouveau politique et moral du Pakistan et nombreux furent les travailleurs émigrés rentrant au pays à prôner un retour à un Islam pur, tel qu'il était pratiqué dans certains États du Golfe.

À la même époque, débuta l'accueil de réfugiés afghans au Pakistan. Bon nombre de ces réfugiés s'engagèrent plus tard dans la guerre de libération anti-soviétique, soutenus en ce sens par les services secrets pakistans (ISI), puis par la suite dans le jihad anti-américain. C'est donc dès les années soixante-dix qu'ont été jetées les bases d'une économie de guerre perdurant à ce jour et qui lie l'Afghanistan et le Pakistan. L'occupation de l'ambassade américaine à Islamabad en novembre 1979 par des étudiants islamistes constitua l'un des signes avant-coureurs de l'imminence d'un conflit entre l'Islam et l'Occident.

2.1.2 La mobilisation religieuse

Sous la présidence du général Zia-ul-Haq de 1977 à 1988, les interactions réciproques entre la politique, la religion et la violence furent exacerbées. Sous son gouvernement, le système judiciaire a dans un premier temps été considérablement influencé par l'entrée en vigueur des *Hudood Ordinances* le 16 février 1979. Celles-ci

entérinent l'adéquation du droit étatique au droit islamique. Les délits tels que vol, adultère ou blasphème sont désormais passibles de peines particulièrement lourdes, comme des châtiments corporels voire même la peine de mort. Dans les infractions considérées, on applique en outre le droit pénal religieux, lequel prévoit une pondération différente de l'importance d'un témoignage selon qu'il vient d'une femme ou d'un homme. Il faut cependant souligner ici que les *Hudood Ordinances* n'ont pratiquement jamais été utilisées au quotidien dans les tribunaux pakistanais. Parallèlement à cela, certaines communautés religieuses ont été limitées dans l'exercice de leur foi, visant à l'éviction de certaines sectes de la société.

Par contre, c'est le secteur de la formation qui a fait l'objet d'une intervention bien plus importante au cours du gouvernement Zia-ul-Haq. Des taxes et impôts religieux (zakat, ushr) ont été prélevés par l'État et affectés à des actions de bienfaisance et à l'éducation. Ces moyens financiers contribuèrent, en association avec des dons privés, mais aussi de dons en provenance d'États étrangers, à une augmentation massive du nombre des établissements scolaires religieux. Au cours des années quatre-vingt, certaines estimations chiffrent à environ 150 par an les créations de nouvelles madrasas.¹⁵

L'annexe n° 2 fait état du foisonnement des madrasas de différentes obédiences religieuses entre 1988 et 2002.

À cette situation s'ajouta la reconnaissance par l'État des diplômes des madrasas privées. On n'aspirait déjà plus à une administration centrale et à un rattachement à l'État comme cela avait été le cas avant le mandat de Zia-ul-Haq. Les conséquences en furent et sont encore des milliers de jeunes théologiens dont une infime minorité est recrutée par les institutions religieuses, mais qui n'ont pratiquement aucune chance de trouver un emploi sur le marché du travail. Des situations concurrentielles importantes se font jour entre les madrasas elles-mêmes. Les écoles des diverses sectes et obédiences religieuses n'étant pas regroupées sous un même toit, les enseignements dispensés ont des contenus différents qui réfutent la mouvance des autres écoles et attisent même en partie la haine contre elles.¹⁶

¹⁵ International Crisis Group (ICG), Pakistan : The Mullahs and the Military, Islamabad/ Brüssel 2003 (ICG Asia Report 49), p. 9 et suivantes

¹⁶ WILKE Boris, « Die religiösen Kräfte in Pakistan » (Les forces religieuses au Pakistan), *Stiftung Wissenschaft und Politik (Fondation sciences et politique)*, Berlin, 2006.

Quant au gouvernement de Zia-ul- Haq, on constate qu'il a tenté d'activer les ressources religieuses et ainsi d'accroître l'efficacité et la légitimité du gouvernement national. L'objectif visant à motiver les citoyens au travers d'une éducation religieuse et à les attacher à l'État n'a pas été atteint, ni dans les madrasas, dans lesquelles est enseigné le jihad, ni dans les écoles qui transmettent des connaissances conservatrices.¹⁷

2.2 L'orientation internationale et militaire de la religion et de la politique

En matière de politique intérieure, les différents gouvernements firent usage pendant plus de 25 ans de l'islamisation pour asseoir l'autorité de l'État aussi au sein des couches rurales de la population. On peut ici parler d'une politique étatique d'islamisation. L'État fit siennes les normes religieuses, comme nous l'avons vu précédemment en matière de droit pénal et dans la levée des impôts religieux, mais aussi en matière de prescriptions vestimentaires et de prières publiques.

Au cours des années quatre-vingt, l'Asie du Sud et les régions limitrophes se trouvaient, d'un point de vue géopolitique, dans une situation particulière. La révolution en Iran, la première guerre du Golfe, mais surtout l'intervention de l'Union soviétique en Afghanistan et la guerre de libération qui lui fit suite, ainsi que le conflit au Cachemire, en faisaient une région en crise, dans laquelle des moyens économiques et plus spécialement militaires considérables étaient injectés pour apporter un soutien aux différents partis en conflit. Les États-Unis essentiellement, mais aussi des acteurs régionaux comme l'Iran et l'Arabie saoudite encouragèrent une économie et une culture transfrontalières de la guerre et de la violence en apportant leur soutien aux acteurs non-institutionnels participant notamment à la guerre en Afghanistan. Ces mêmes acteurs non-institutionnels, qui étaient à l'époque appelés *moudjahidines* dans la presse occidentale aussi, seraient aujourd'hui

¹⁷ MARTIN-LALANDE Nicolas, « Le Pakistan, protagoniste de l'insurrection en Afghanistan », Chaire Raoul- Dandurand, Université de Québec à Montréal, décembre 2006.

certainement qualifiés de terroristes transnationaux.¹⁸ On estime par exemple que la *United States Agency for International Development* (USAID) a fait parvenir aux combattants afghans de la liberté entre 1984 et 1994 l'équivalent de quelque cinquante millions de dollars sous forme de matériels d'instruction.¹⁹ Au-delà de l'aide purement matérielle et idéologique, les *moudjahidines* profitaient aussi de l'assistance fournie par des experts militaires. Toutes ces formes d'aide contribuèrent à former de jeunes hommes - venant d'Afghanistan, du Pakistan et du monde arabe - prêts à user de toutes les violences, pour en faire des experts, reconnus au niveau international, des confrontations armées.

La formation militaire et idéologique de ces experts en violence avait lieu dans des camps d'instruction et de formation à caractère militaire. Dans ces camps, on ne se contentait pas de former des communautés de combat, on renforçait aussi le sentiment de fraternité au travers du réseau des madrasas, des mosquées et des institutions de bienfaisance, qui étaient en liaison avec les camps d'instruction et dans lesquels étaient recrutés un grand nombre de jeunes combattants. L'enseignement de l'histoire et du droit islamiques dispensé dans ces camps a été utilisé à des fins d'endoctrinement, faisant des jeunes combattants non seulement des combattants de la liberté, mais aussi des citoyens formés à l'islamisme. En outre, comme précédemment évoqué, les camps d'éducation étaient aussi soutenus par les institutions de bienfaisance. Celles-ci percevaient à leur tour leurs crédits d'organisations internationales telles que par exemple l'*International Islamic Relief Agency*, l'*International Islamic Relief Organisation* ou bien de familles émigrées résidant en Europe et disposant d'importants moyens financiers. De ces réseaux composés de madrasas, mosquées, institutions de bienfaisance pakistanaises ainsi que d'organisations islamiques internationales et de familles, se développa une solidarité internationale et transrégionale avec les combattants de la liberté prêts à recourir à la violence. Cette économie de guerre transfrontalière, s'étendant de l'Afghanistan jusqu'au Cachemire indien en passant par le Pakistan se fait sentir aujourd'hui encore partiellement à l'intérieur du Pakistan, lorsque des groupes religieux d'obédiences différentes règlent violemment leurs conflits dans les grandes villes pakistanaises.

¹⁸ WILKE Boris, « Die religiösen Kräfte in Pakistan » (Les forces religieuses au Pakistan), *Stiftung Wissenschaft und Politik (Fondation sciences et politique)*, Berlin, 2006, p. 20

¹⁹ International Crisis Group (ICG), *Pakistan : Madrasas, Extremism and the Military*, Islamabad/ Brüssel 29.07.2002, (ICG Asia Report No 36), p. 13.

Enfin, la décision de confier à des mouvements islamistes violents non-étatiques des missions de sécurité, mena en réalité à ce qu'au cœur de la société pakistanaise, on dénombre aujourd'hui encore des groupuscules violents prêts à passer à l'acte à tout moment. Ce sont d'une part les groupes jihadistes, qui agissent avant tout en Afghanistan et au Cachemire et d'autre part les extrémistes religieux sectaires qui sévissent en particulier sur le territoire national du Pakistan.

2.2.1 Les groupes jihadistes

Les groupes jihadistes se recrutaient à l'origine parmi les combattants de la guerre en Afghanistan et au Cachemire, qui furent financés, formés et engagés par les forces armées du Pakistan et les services secrets ISI. Dans les années quatre-vingt, le Jammu and Kaschmir Liberation Front (JKFL), parti plutôt séculier, et le Hizb-ul Mujahideen (parti des moudjahidines, HM), parti religieux fondamentaliste, tous deux proches du JI, évoqué précédemment, étaient les premiers à profiter de ce soutien. Pendant les quinze dernières années, cette aide allait avant tout au Harakat-ul-Mujahideen (mouvement des moudjahidines, HUM) et au Lashkar-i-Toiba (Saint Régiment, LT). En outre, se sont développés ces derniers temps des groupes qui dépendent de moins en moins du soutien de l'État, comme p. ex. le Jaish-i-Mohammed (Armée du prophète Mohammed, JM), qui a été créé par un ancien membre du HUM, Maulana Masood Azhar.

Lorsque le président Musharraf annonça un changement de cap dans la question du Cachemire et du soutien des Talibans, il était inévitable que les chefs des différents groupes jihadistes aient demandé d'être écoutés pour révoquer cette décision, étant donné qu'ils se croyaient en partie privés de la raison d'être de leurs groupes. Il est vrai que l'État est apparemment en mesure de contrôler et d'influencer en grande partie l'emploi militaire de ces groupes, mais l'impact de ces groupes sur la société pakistanaise peut difficilement être surveillé et mesuré. Avec le transfert partiel du monopole de la contrainte légale aux groupes jihadistes, l'État leur accorde non seulement le droit de mettre sur pied et d'exploiter des camps d'entraînement et d'instruction mais aussi le droit d'attirer de nouvelles recrues pour ces forces armées privées. Il y a quelques décennies encore, les militaires qui entrèrent dans les forces armées pakistanaises étaient majoritairement

originaires de certaines régions déterminées. Les nouveaux groupes jihadistes cependant cherchent leurs recrues dans les régions qui jadis ne fournissaient pas de militaires. Il en résulte un changement social et culturel dans la population pakistanaise. Le soutien apporté en particulier par des groupes religieux pakistanais aux combattants pour la liberté en Afghanistan et au Cachemire a mené à une forte radicalisation de ces forces, que le gouvernement pakistanais peut difficilement contrôler aujourd'hui.

2.2.2 Les extrémistes religieux sectaires

La révolution iranienne en 1979 était le point de départ du conflit confessionnel entre sunnites et chiites qui commençait à couvrir au Pakistan dans les années quatre-vingt. Après la première guerre du Golfe, on peut constater de plus en plus de conflits armés entre les représentants radicaux et extrémistes des deux communautés religieuses. Après 1979, la minorité chiite commença à se solidariser avec l'Iran et noua de nombreux contacts privés et institutionnels avec ce pays voisin. À cela s'ajoutait l'environnement islamisant à orientation sunnite sous la présidence de Zia-ul-Haq préparant le terrain pour la création de groupes extrémistes chiites tels que le Tehrik-i Islami Pakistan (mouvement pour l'Islam au Pakistan, TIP) et le Tehrik-i-Nifaz-i-Fiqh-i-Jafaria (mouvement pour l'application de la jurisprudence chiite). Les chiites opposaient la plus vive résistance à la tentative de Zia-ul-Haq d'introduire des lois sunnites, telles que la *Zakat Ordinance* qui prévoyait que des services de l'État prélèvent le zakât, un impôt destiné aux pauvres.²⁰ En 1994, ils créèrent une organisation armée, la Sipah-i-Muhammed (soldats du prophète Mohammed, SM), qui recruta ses membres, comme les acteurs sunnites similaires, parmi les combattants expérimentés de la guerre en Afghanistan.

Mais c'est le camp sunnite qui sortit de ce début de conflit encore plus militarisé, étant donné qu'il fut soutenu par les États-Unis et l'Arabie saoudite, qui voulaient créer un contrepoids à l'Iran chiite. Sa plus grande organisation est la Sipah-i-Sahaba-i-Pakistan (Armée des disciples du prophète au Pakistan, SSP), dont le fief se trouve dans les villes du Pendjab du sud. Elle a été créée par Haq Nawaz Jhangwi (1952-90), un

prédicateur laïque, avec le soutien des Muhajirs, les descendants de musulmans ayant fui l'Inde, et de Pakistanais ayant vécu quelque temps dans les pays du Golfe en tant que travailleurs immigrés. Jhangwi avait été membre du JUI et son président adjoint dans la province du Pendjab. Il lança sa campagne contre les chiites à Jhang, sa ville natale, en attaquant les grands propriétaires terriens chiites locaux et leur prédominance économique. Ainsi, il obtint le soutien d'une large frange du public pour son objectif qui n'était pas d'ordre économique ou social mais qui était clairement dirigé contre les chiites. Les activistes de cette organisation, motivés par des raisons religieuses, se tournent avant tout contre le grand nombre de pratiques « de l'Islam populaire, dont les fêtes religieuses et les pratiques sont stigmatisées comme non islamiques et dénoncées comme étant sous l'influence du chiisme et de l'hindouisme ».²¹ Ainsi, la SSP se dresse non seulement contre l'Islam des chiites, un Islam impure à ses yeux, mais aussi contre l'Islam populaire de l'école barelvi. La SSP s'est donné pour but d'exclure les chiites de la communauté des musulmans et de transformer le Pakistan en une théocratie. Dans ses discours publics, Jhangwi déclara que la séparation délibérée de l'État et de la religion avait été imposée par les ennemis de l'Islam, ce qui aurait eu pour conséquence que le pays serait tombée entre les mains de politiciens corrompus et impies.²² Pour lutter contre les autres courants de l'Islam évoqués précédemment, la SSP créa non seulement différentes organisations mais avant tout ses propres madrasas devant servir de centres spirituels. Depuis janvier 2002, la SSP est officiellement interdite.

Une organisation qui s'est séparée de la SSP en 1995, sous son chef Riaz Basra, la Lashkar-i-Jhangvi (armée des Jhangvis, LJ) et qui opère dans de petites cellules est devenue le précurseur d'un grand nombre d'associations terroristes sunnites. Jusqu'à la création de la LJ, les actes terroristes visaient avant tout des maîtres à penser et des activistes chiites ainsi que des sectes sunnites non fidèles aux enseignements religieux. Mais la LJ a également pris pour cible des représentants du gouvernement, comme l'a montré l'attentat contre le premier ministre Nawaz Sharif le 3 janvier 1999, des avocats, des médecins et des hommes d'affaires. Même des mosquées chiites sont attaquées et des

²⁰ Jaffrelot Christophe, *Pakistan – Nationalism without a Nation*, New Delhi, London, New York 2002, p. 88.

²¹ WILKE Boris, « Die religiösen Kräfte in Pakistan » (Les forces religieuses au Pakistan), *Stiftung Wissenschaft und Politik (Fondation sciences et politique)*, Berlin, 2006.

²² ABBAS Hassan, *Pakistan's Drift into Extremism*, New York; M.E. Sharp, 2005, pp 204-216.

passants innocents sont tués. Pendant le conflit du Cachemire, elle se mobilisa et assassina dans un premier temps des dirigeants chiites avant d'attaquer les forces armées indiennes. En 1997, la LJ incendia des institutions culturelles iraniennes à Lahore et Multan et assassina un diplomate iranien. Dans l'ensemble, la LJ peut être désignée comme le groupe terroriste le plus violent au Pakistan.²³

Pour les forces armées pakistanaises, qui sont actuellement à la tête du pays, la démarche agressive et extrémiste de la SSP et de la LJ pose un problème, étant donné qu'elle vise à déchirer le lien entre sunnites et chiites, qui est resté intact jusqu'à présent. Si cette ligne est rompue, la communauté islamique, sur laquelle se base le Pakistan comme nation n'existera plus. La conséquence qu'aurait une telle fissure sur la cohésion sociale, culturelle et politique du Pakistan pourrait être l'effondrement de l'unité étatique du Pakistan.

À cela s'ajoute un changement social non négligeable. Certains éléments criminels se rendent compte que les groupes extrémistes religieux ne sont plus poursuivis par l'État. Ils profitent de cette occasion pour les rejoindre. Ainsi, le parti politique MQM (Muttahida Quami Movement) s'est séparé de 500 combattants bien entraînés. Ceux-ci ont essayé de rejoindre la SSP, où ils espéraient faire une belle carrière. La seule chose qu'ils avaient à faire, était de se laisser pousser la barbe et de prendre parti contre les chiites.²⁴

2.3 Extrémistes et pourtant fréquentables : le Jamaat-i-Islami et le Jamaat-ud-Dawa

Deux grandes organisations pakistanaises se sont certes radicalisées au cours des conflits confessionnels, mais elles sont arrivées à s'assurer de suffisamment de réputation et d'influence dans la société qu'elles peuvent être considérées comme les partis religieux les plus importants.

²³ ABBAS Hassan, *Pakistan's Drift into Extremism*, New York; M.E. Sharp, 2005, pp 204-209.

²⁴ ABBAS Hassan, *Pakistan's Drift into Extremism*, New York; M.E. Sharp, 2005, p. 207.

L'islamisme du Jamaat-i-Islami (JI) mentionné ci-dessus n'utilise que rarement des actions extrémistes dans son combat contre des institutions étatiques. Le parti agrandit sa base avec l'arrivée de son nouveau chef, Qazi Hussain Ahmed, en dénonçant publiquement les dirigeants corrompus des partis politiques et des forces armées. En même temps, il devint un facteur de puissance non négligeable avec ses organisations extrémistes, parmi lesquelles comptent des organisations estudiantines, des associations de volontaires et des groupes jihadistes, qui peuvent, à tout moment, être mobilisés contre la concurrence politique. En outre, il dispose d'un excellent réseau de madrasas et d'œuvres sociales qui est un corollaire social pertinent de l'organisation politico-militante. Ces deux piliers, sur lesquels s'appuie le parti, son organisation et son réseau, le distinguent fondamentalement des partis des oulémas mentionnés précédemment.

Le Jamaat-ud-Dawa (parti des prédicateurs, JD), également connu sous le nom de Markaz Dawat-ul-Irshad, auquel s'apparente également le Lashkar-i-Toiba, est d'obédience wahhabite. Il a créé une ville modèle à Muridke²⁵ près de Lahore qui, outre des écoles et des mosquées, dispose aussi d'autres « installations sociales et politiques et même d'établissements commerciaux²⁶ ». La manifestation centrale du parti est un congrès annuel qui prend les dimensions des journées mondiales de la jeunesse de l'église catholique²⁷, et dont l'objectif n'est pas seulement d'ordre religieux, mais avant tout d'ordre social, car il s'agit de créer des liens. Comme le JI, le JD dispose d'un réseau de madrasas, d'œuvres sociales et de camps de formation, qui, outre des enseignements purement religieux, transmettent également une forme islamique de « bonne gouvernance ». Le JD a évolué d'un parti purement religieux à un mouvement social, qui crée ses propres structures sociétales et qui forme les citoyens selon ses propres idées religieuses et sociales.

²⁵ <http://www.expressindia.com/ie/daily/20000427/iin27065.html>. 20.01.2007

²⁶ WILKE Boris, « Die religiösen Kräfte in Pakistan » (Les forces religieuses au Pakistan), *Stiftung Wissenschaft und Politik (Fondation sciences et politique)*, Berlin, 2006, p. 24.

²⁷ WILKE Boris, « Die religiösen Kräfte in Pakistan » (Les forces religieuses au Pakistan), *Stiftung Wissenschaft und Politik (Fondation sciences et politique)*, Berlin, 2006, p. 24.

2.4 Les développements politiques et religieux actuels

Le processus de développement ou de modernisation que le Pakistan a subi pendant les trente dernières années et qui a touché tous les domaines du pays a fait que politique, religion et violence constituent un amalgame tel qu'il n'existe dans presque aucun autre pays. La rivalité mutuelle entre les différentes tendances religieuses évoquée précédemment et la violence qui va de pair avec elle ne peuvent donc pas être attribuées au sous-développement ou à l'immobilisme des différents mouvements religieux, comme un premier regard pourrait le laisser supposer.

Le texte suivant se propose, à l'exemple de deux domaines, de mettre en évidence les développements actuels qui peuvent nous donner une idée comment le Pakistan pourrait agir à l'avenir.

2.4.1 L'alliance électorale des partis religieux

En 2002, des partis religieux jusque-là rivaux se sont unis dans une alliance électorale, la MMA, faisant craindre un grand nombre d'observateurs du paysage politique pakistanais, qui étaient sous l'impression de l'extrémisme prédominant des religieux, que le Pakistan puisse se « talibaniser ». La création de la MMA est basée sur le PakAfghan Defence Council, une initiative de 26 partis et groupes religieux, qui s'est formée en octobre 2001 et qui devait réaliser et coordonner des actions politiques contre l'intervention en Afghanistan menée par les États-Unis. C'est surtout dans la province frontalière du nord-ouest que la campagne a été menée sous la devise « l'Amérique ou le Coran », ce qui explique probablement le succès électoral de la MMA qui a remporté la majorité des sièges dans le parlement de la province. Au Béloutchistan, il y a eu également des succès importants qui peuvent, comme dans la province frontalière du nord-ouest, être attribués à la solidarisation avec le voisin occidental, l'Afghanistan, en raison des liaisons familiales et tribales. Dans la province frontalière du nord-ouest, la MMA dirige le gouvernement et au Béloutchistan, elle participe au gouvernement ; maintenant elle doit montrer que les concepts religieux peuvent également être mis en pratique dans le domaine politique. De plus, elle doit faire preuve de sa capacité de gouverner, tâche relativement

facile à assurer aux plus hauts niveaux politiques, mais parmi les fonctionnaires et à la base des différents partis associés à la MMA se maintiennent des différences relatives au contenu, différences qui auront une influence importante sur les parlements, le gouvernement et les discours.

Mais en fin de compte, c'est avant tout l'absence du succès électoral au niveau national avec seulement 11,3 % des voix qui a montré que l'alliance électorale MMA n'est pas susceptible d'obtenir la majorité à l'échelon national.

2.4.2 Les madrasas, sources d'un problème de sécurité ?

Dans l'optique occidentale, les madrasas étaient les premières à entrer en ligne de mire, lorsqu'il s'agissait de trouver des explications pour les attentats perpétrés le 11 septembre et ceux de Londres. Comme cela a été évoqué précédemment, l'entretien financier des madrasas est supporté par les institutions religieuses, en grande partie sans aides étatiques, étant donné que les dons et les donations venant du Pakistan et de l'étranger leur procurent une indépendance financière.

La particularité des madrasas pakistanaises par rapport à celles dans d'autres pays tels que le Bangladesh réside dans le fait que les programmes d'enseignement ne sont pas contrôlés par l'État.²⁸ Ainsi, au Bangladesh, environ trois millions d'élèves fréquentent les madrasas, mais celles-ci sont organisées de manière centrale et relèvent du secteur étatique de l'éducation. Au Pakistan, il s'agit d'entreprises qui sont gérées et administrées par le secteur privé. Plus des trois quarts des élèves et plus de la moitié des enseignants des madrasas sortent des classes inférieures de la société pour lesquelles elles constituent souvent la seule possibilité d'assurer la formation des enfants. Certes, il existe souvent des écoles publiques, mais celles-ci ne fonctionnent pas et les prestations offertes par les madrasas, par rapport à d'autres établissements scolaires, coûtent considérablement moins cher. Quelques-unes des madrasas pakistanaises jouissent d'une telle renommée qu'elles

²⁸ Shafqat Saeed, *From Official Islam to Islamism: The Rise of Dawat-ul-Irshad and Lashkar-e-Taiba*, pp131-147; dans: Jaffrelot Christophe, *Pakistan, Nationalism without a Nation*, New Delhi, London, New York ; Manohar, Centre de Sciences, ZED Books LTD, 2002.

sont fréquentées par des étudiants provenant de pays qui ne disposent pas d'établissements d'enseignement religieux.

Une autre particularité des madrasas pakistanaïses consiste dans le fait, qui vient également d'être cité, que quelques-unes servent de réservoir de recrutement pour des organisations islamistes extrémistes. Mais dans ce contexte, il faut prendre en considération que les protagonistes du terrorisme international, mené au nom de l'Islam, sont incontestablement d'anciens élèves des écoles publiques, souvent même issus des écoles d'orientation occidentale.

Dans l'ensemble, il se pose pour la société pakistanaïse le problème de l'accès à une bonne formation, une formation reconnue, qualifiante et abordable. Dans ce contexte, l'État peut apporter des améliorations considérables en faisant des investissements, en créant une offre qui correspond précisément au besoin, en organisant lui-même ces écoles et en déterminant les programmes scolaires. S'il y arrive, il ne sera pas nécessaire de disputer les madrasas aux institutions religieuses, étant donné que leur offre de formation ne prépare pas aux véritables exigences du marché du travail.

CONCLUSION

Le transfert partiel du monopole étatique de la contrainte légale à des forces islamistes, initié par les dirigeants politiques et militaires, a entraîné des conflits violents non seulement à la frontière est mais aussi à la frontière ouest du Pakistan. Les acteurs de ces conflits au Cachemire et en Afghanistan se dérobent en partie au contrôle étatique et importent le potentiel conflictuel également au Pakistan.

Depuis la création du Pakistan, l'État a essayé de mélanger politique, religion et monopole de la contrainte légale pour les utiliser ainsi à ses propres fins. Cet amalgame est à l'origine d'une forte interaction entre la politique et la religion ainsi que d'une militarisation de la religion et de la société dans son ensemble.

Mais les interdépendances entre l'État et la politique au Pakistan proviennent également de la vocation dont le pays se réclame dès sa fondation, à savoir servir en tant qu'État pour les musulmans de l'Asie du Sud. Mais la question de savoir si le Pakistan est « seulement » un État des musulmans ou un État islamiste n'est pas encore résolue de façon satisfaisante. De la réponse à cette question, tant les instances politiques que les institutions religieuses croient pouvoir déduire le degré d'influence qu'elles souhaitent exercer sur les décisions concernant l'avenir du pays. D'un point de vue occidental éclairé et surtout dans une optique laïque, la solution semble être claire : il faut une délimitation nette entre les tâches des institutions politiques et religieuses. Mais pour une société comme celle du Pakistan cette approche serait trop simpliste.

La militarisation de la religion et de la société nous conduit à la question de savoir comment le Pakistan peut arriver à limiter le recours à la violence à l'intérieur du pays comme dans le domaine de la politique étrangère. Les groupes jihadistes en particulier ne considèrent plus comme seuls ennemis les autres confessions comme les Hindous ou les chrétiens. De plus en plus, pour eux, les musulmans représentant d'autres courants de l'Islam sont des blasphémateurs qu'il convient d'anéantir.²⁹ Les institutions politiques ne semblent pas disposer de moyen politiques et militaires adéquates pour endiguer cet Islam extrémiste qui se sert de la violence pour poursuivre ses objectifs. Il semble en effet que les forces religieuses soient déjà trop enracinées dans la société pakistanaise. Quant à la future

²⁹ ABBAS Hassan, *Pakistan's Drift into Extremism*, New York; M.E. Sharp, 2005.

politique vis-à-vis de l'islam extrémiste, l'État pakistanais devrait tout d'abord distinguer les forces religieuses, qui n'entendent pas utiliser la force pour réaliser leurs objectifs, de celles qui ne veulent pas participer au processus politique par des moyens pacifiques et qui ne devraient donc logiquement recevoir plus aucune forme de soutien.

De plus, le Pakistan devrait réorganiser son système d'enseignement, afin que toutes les couches sociales puissent avoir accès à des écoles contrôlées par l'État. Cela n'exclut pas que les madrasas continuent d'exister, mais elles-aussi devraient être intégrées dans un système étatique.

Quant aux deux dernières recommandations, il faut prendre en compte qu'elles doivent être fondées sur le respect de l'ancrage dans la société pakistanaise des institutions religieuses avec leur modernité et le dynamisme qui leur est propre. Ce n'est pas un signe de sous-développement, comme on pourrait le croire de notre point de vue occidental, si des institutions religieuses prennent en charge des tâches que l'État ne semble plus pouvoir assumer. Après des années d'une politique internationale d'aide au développement, d'efforts étatiques destinés à améliorer la prospérité et de leurs échecs, des millions de Pakistanais reconnaissent que leur situation économique est réellement désespérée. Ainsi, ils se détournent des promesses politico-étatiques relatives à l'amélioration de leur propre situation économique et cherchent leur salut auprès des institutions religieuses. C'est surtout au Pakistan avec son mythe lié à la fondation de l'État que les individus trouvent non seulement leur foi mais aussi leur identité culturelle dans l'Islam.³⁰

L'Allemagne, la France et l'Europe devraient continuer à offrir au Pakistan une coopération en matière de politique étrangère, de sécurité et de développement. Ce n'est qu'avec le Pakistan, qui est un acteur central en Asie du Sud, qu'il sera possible d'arriver à une stabilisation de cette région. En outre, la structure de la société pakistanaise telle qu'elle est décrite dans ce mémoire et la situation géopolitique du Pakistan laissent à penser que c'est seulement en coopération avec cet État que la communauté internationale pourra faire des progrès dans la lutte contre le terrorisme international, et en particulier contre le terrorisme mené au nom de l'Islam.

³⁰ WILKE Boris, « Die religiösen Kräfte in Pakistan » (Les forces religieuses au Pakistan), *Stiftung Wissenschaft und Politik (Fondation sciences et politique)*, Berlin, 2006.

ANNEXE 1 THE OBJECTIVES RESOLUTION

Whereas sovereignty over the entire universe belongs to Allah Almighty alone and the authority which He has delegated to the State of Pakistan, through its people for being exercised within the limits prescribed by Him is a sacred trust;

This Constituent Assembly representing the people of Pakistan resolves to frame a Constitution for the sovereign independent State of Pakistan;

Wherein the State shall exercise its powers and authority through the chosen representatives of the people;

Wherein the principles of democracy, freedom, equality, tolerance and social justice as enunciated by Islam shall be fully observed;

Wherein the Muslims shall be enabled to order their lives in the individual and collective spheres in accordance with the teachings and requirements of Islam as set out in the Holy Quran and the Sunnah;

Wherein adequate provision shall be made for the minorities to profess and practice their religions and develop their cultures;

Wherein the territories now included in or in accession with Pakistan and such other territories as may hereafter be included in or accede to Pakistan shall form a Federation wherein the units will be autonomous with such boundaries and limitations on their powers and authority as may be prescribed;

Wherein shall be guaranteed fundamental rights including equality of status, of opportunity and before law, social, economic and political justice, and freedom of thought, expression, belief, faith, worship and association, subject to law and public morality;

Wherein adequate provisions shall be made to safeguard the legitimate interests of minorities and backward and depressed classes;

Wherein the independence of the Judiciary shall be fully secured;

Wherein the integrity of the territories of the Federation, its independence and all its rights including its sovereign rights on land, sea and air shall be safeguarded;

So that the people of Pakistan may prosper and attain their rightful and honored place amongst the nations of the World and make their full contribution towards international peace and progress and happiness of humanity.

Source: http://www.pakistani.org/pakistan/constitution/annex_objres.html

**ANNEXE 2 ACCROISSEMENT DU NOMBRE DES MADRASAS AU
PAKISTAN ENTRE 1988 ET 2002**

	1988	2002
Deobandi	1779	7000
Barelvis	717	1585
Ahl-i-Hadith	161	376
Chiites	47	419
Jamaat-i-Islami	97	500
Total	2801	9880

Source : Matringe Denis, *Un Islam non arabe, horizons indiens et pakistanais*, Paris; Téraèdre, 2005, p 49.

BIBLIOGRAPHIE

OUVRAGES EN FRANÇAIS

- MATRINGE Denis, *Un Islam non arabe, horizons indiens et pakistanais*, Paris; Téraèdre, 2005.
- ROY Olivier, *Généalogie de l'Islamisme*, Paris ; Hachette Littératures, 2001.

OUVRAGES EN ANGLAIS

- ABBAS Hassan, *Pakistan's Drift into Extremisms*, New York; M.E. Sharp, 2005.
- JAFFRELOT Christophe, *Pakistan, Nationalism without a Nation*, New Delhi, London, New York ; Manohar, Centre de Sciences, ZED Books LTD, 2002.

ARTICLES DE REVUES EN FRANÇAIS

- MARTIN-LALANDE Nicolas, „Le Pakistan, protagoniste de l'insurrection en Afghanistan“, Chaire Raoul- Dandurand, Université de Québec à Montréal, Décembre 2006.
www.dandurand.uqam.ca/download/pdf/publication/LePakistan_protagoniste_Afghanistan06120.pdf
- MARTIN-LALANDE Nicolas, « Le Pakistan, premier insurgé sur le théâtre afghan », Chaire Raoul- Dandurand, Université de Québec à Montréal, Novembre 2006.
http://www.dandurand.uqam.ca/download/pdf/publication/pakistan_theatre_afghan.pdf
- CHIPAUX Françoise, « Pakistan. Talibanisation en zone tribale», *Le Monde*, 30.11.2006, p.24.
- CHIPAUX Françoise, « Un chef nationaliste pachtoune dénonce l'alliance des militaires et des mollahs», *Le Monde*, 30.11.2006, p.24.

ARTICLES DE REVUES EN ANGLAIS

- HAQQANI Husain, « Wedding Out the Heretics: Sectanarism in Pakistan », *Center on Islam*, N° 2, November 2006.
http://www.futureofmuslimworld.com/research/pubID58/pub_detail.asp , 10.01.2007
- GILL John H., « A State under Stress », *Strategic Asia*, 2003-04, pp.209-227.

- Arshad Alam, « Understanding Madrasas », http://www.doccentre.net/eldoc/l61_/madrassa2.html, 31.05.2003
- International Crisis Group, “Pakistan: Madrasas, Extremism and the Military”, ICG Asia Report No 36, Islamabad, Brussels, 29.07.2002.
http://www.crisisgroup.org/library/documents/asia/south_asia/036___pakistan_madrassa_extremism_and_the_military_amended.pdf
- TONCHEV Plamen, « Pakistan at Fifty-Five: From Jinnah to Musharraf », www.eias.org/publications/briefing/2002/bp23pakistan.pdf, 20.01.07.

ARTICLES DE REVUES EN ALLEMAND

- WILKE Boris, « Die religiösen Kräfte in Pakistan » (Les forces religieuses au Pakistan), *Stiftung Wissenschaft und Politik (Fondation sciences et politique)*, Berlin, 2006.
- KIESSLING Hein G., KAS- Auslandsinformationen (Informations sur l'étranger de la Fondation Konrad Adenauer), « Der pakistanische Geheimdienst ISI » (Les services secrets pakistanais ISI), mai 2005.
- ZINGEL Wolf Peter, Stabilitätsanalyse Pakistan (Analyse de la stabilité du Pakistan) www.menavision2010.org/dokumente/tp2-studie-acht.pdf du 05/01/05.
- Ahmed Munir D., « Vom Tajmahal zur Faisal- Moschee: Die Bedeutung des Islam in Pakistan. » (Du Tajmahal à la mosquée de Faisal : l'importance de l'Islam au Pakistan) Dans : *Rissener Einblicke*, 10/11-2003, p. 77 et suivantes
- ETIENNE Gilbert, Un triangle dangereux: Inde- Pakistan- Afghanistan. Dans : *Politique Étrangère* 3- 4/ 2003, p. 583 et suivantes
- RIECK Andreas, Der politische Kurswechsel in Pakistan. (Le changement de cap au Pakistan) Dans : *Aus Politik und Zeitgeschichte (Politique et histoire moderne)* , B 3- 4/ 2002, 18.01.02, p. 32 et suivantes
- BUCHTA Wilfried, Krise von Staat und Gesellschaft in Pakistan. (La crise de l'État et de la société au Pakistan.) Dans: *KAS (Fondation Konrad Adenauer) - AI*, 2/ 98, p. 42 et suivantes

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	1
PREMIÈRE PARTIE : LA POLITIQUE ET LA RELIGION AU PAKISTAN	6
1.1 Les partis à orientation religieuse	10
1.1.1 Les partis des oulémas	11
1.1.2 Les partis des laïques fondamentalistes et islamiques	13
DEUXIÈME PARTIE :	15
L'INTERACTION ENTRE LA POLITIQUE, LA RELIGION ET LA VIOLENCE.....	15
2.1 L'islamisation du Pakistan	15
2.1.1 Le socialisme islamique	17
2.1.2 La mobilisation religieuse	18
2.2 L'orientation internationale et militaire de la religion et de la politique	20
2.2.1 Les groupes jihadistes	22
2.2.2 Les extrémistes religieux sectaires.....	23
2.3 Extrémistes et pourtant fréquentables : le Jamaat-i-Islami et le Jamaat-ud-Dawa	25
2.4 Les développements politiques et religieux actuels	27
2.4.1 L'alliance électorale des partis religieux.....	27
2.4.2 Les madrasas, sources d'un problème de sécurité ?.....	28
CONCLUSION.....	30
ANNEXE 1 THE OBJECTIVES RESOLUTION	33
ANNEXE 2 Accroissement du nombre des madrasas au Pakistan entre 1988 et 2002	34
BIBLIOGRAPHIE.....	35
TABLE DES MATIÈRES	37