

# **Lénine en Djellaba**

**Critique de l'islam et genèse d'un néo-orientalisme**

Moos Olivier

2012

Cet essai est adapté d'une thèse de doctorat en Histoire contemporaine soutenue à l'Université de Fribourg (Suisse) et à l'Ecole des hautes études en sciences sociales (EHESS-Paris). Intitulée *Visages et rivages d'un nouvel Orientalisme : Décryptage des discours et réseaux de l'anti-islamisme contemporain*, codirigée par les professeurs Python Francis et Dakhli Jocelyne, elle a été soutenue en octobre 2009 et reçue avec la mention *très honorable avec félicitations*. Le jury comprenait également Bayart Jean-François, Ferjani Mohammed-Chérif, Giordano Christian et Besson Yves.

Je tiens à exprimer ici mes plus sincères remerciements à Jocelyne Dakhli, pour sa disponibilité et la rigueur de ses relectures, ainsi qu'à Yves Besson et Francis Python pour leurs recommandations et corrections. Ma reconnaissance va également à Jean-François Mayer pour ses précieux conseils et ses encouragements. J'ai envers Patrick Haenni une dette dont je crains ne jamais pouvoir m'acquitter ; les longues heures de conversation dont il me gratifia furent pour beaucoup dans mon apprentissage de chercheur. Merci encore à Joan Wallach Scott pour la relecture de mon dernier chapitre et les pertinentes suggestions qu'elle m'adressa. Je réserve enfin une pensée à l'adresse d'Alain Roussillon (1952-2007) pour avoir le premier soutenu et souligné l'à-propos de cette enquête.

<b><i>Prologue : Question d'Orients</i></b>	<b><i>1</i></b>
<b><i>Partie I</i></b>	<b><i>7</i></b>
<b><i>Le douaire de l'Orientalisme</i></b>	<b><i>7</i></b>
La critique de l'Orientalisme	7
Le registre de la latence	10
Le nouveau réveil de l'orientalisme	16
Généalogie	17
<b><i>Les déclinaisons du néo-orientalisme</i></b>	<b><i>20</i></b>
Les intrigues du récit néo-orientaliste	23
Les blocs de cohérence	24
L'exceptionnalité	25
L'inertie	27
La violence	28
Ambivalences et accommodements	32
Usages et mésusages des concepts	34
La catégorie « islamisme »	37
<b><i>L'après-Guerre Froide, du Rouge au Vert.</i></b>	<b><i>39</i></b>
De l'Ushanka au Turban	45
Islamisme et Communisme, l'Orient en partage	48
<b><i>Refondation d'une grammaire de la confrontation</i></b>	<b><i>51</i></b>
La course aux paradigmes	51
De Bernard Lewis...	52
... à Samuel Huntington	56
Islamisme, le nouveau péril	60
Nouvelles menaces, nouvelles frontières	62
<b><i>Toile et réseaux, les espaces privilégiés d'une militance</i></b>	<b><i>65</i></b>
Des réseaux virtuels à la pratique associative : un exemple européen	70
<b><i>Entre expertise et défense de l'Occident</i></b>	<b><i>78</i></b>
La taqiyya, ou mentir comme un mahométan	84
Le deus ex machina de la démocratie turque	87
« Turqueries » et géopolitique	90
Tariq Ramadan au miroir de la taqiyya	95
<b><i>Partie III</i></b>	<b><i>106</i></b>

<b><i>Une islamologie de combat</i></b>	<b>106</b>
Les islamistes sur le divan	112
Du sexe, de la violence et du jihad	115
Le syndrome du terrorisme	119
<b><i>Histoire et récit</i></b>	<b>126</b>
Lénine en djellaba	145
<b><i>Les antitotalitaires au pays de l'or noir</i></b>	<b>156</b>
L'affaire Robert Redeker, ou la fabrication d'un héroïsme républicain	168
« Valeurs démocratiques » et néo-orientalisme	178
Tirs Croisés : la laïcité en embuscade	182
<b><i>Dissidences féminines : de l'islamité à la modernité</i></b>	<b>197</b>
Figures de femme, visages d'islam	211
<b><i>Conclusion</i></b>	<b>225</b>
La restauration d'un Orient mystérieux ?	225
<b><i>Bibliographie</i></b>	<b>233</b>

## Prologue : Question d'Orients

Depuis la Révolution iranienne de 1979 et la fin de la Guerre Froide, jusqu'à son apothéose à la fois réelle et imaginée un jour de septembre 2001, l'islamisme a connu une fortune toute particulière dans le rôle plurifonctionnel du croque-mitaine. Depuis une trentaine d'années, la géographie de cet « isme » du Sud a été progressivement remodelée, érodée par les innombrables intempéries médiatiques, les récits acidifiés par les idéologies, les chantiers du patriotisme intellectuel, le jardinage des opportunistes professionnels. Sur les deux rives de l'Atlantique, l'islamisme est devenu un enjeu de perception disputé, récupéré et instrumentalisé par un large spectre d'acteurs et d'intérêts, dont les efforts et les stratégies de positionnement ont donné naissance à un récit des plus influents. Loin d'être une seule réalité rhétorique de quelques intellectuels affectant les passes d'arme verbales, ce récit des islamités périlleuses travaille à s'imposer comme la grille de lecture de nos rapports avec le fait musulman, autant qu'il s'impose à nous comme un révélateur privilégié des recompositions des systèmes de sens d'un monde vibrant encore des secousses de la chute du mur de Berlin et de l'effondrement du *World Trade Center*. L'objet de ce livre est de décrire pourquoi, comment, dans quels buts et à quel prix une certaine narration de l'islamisme est devenue la *lingua franca* de tant d'intellectuels publics, politiciens, experts ou journalistes.

La thèse centrale développée dans cet essai est que l'épuisement de la bipolarité idéologique, coïncidant à la fois avec une actualité centrée sur le champ islamique et un processus de reconversion des experts et structures évaluant et définissant les « menaces », a été le facteur-clé de la substitution d'un Est soviétique par un Orient islamiste. Cet environnement a favorisé la popularisation d'un nouveau courant intellectuel, dont la forme et le contenu sont particulièrement bien adaptés à un contexte dominé par l'incertitude des enjeux et la fluidité des phénomènes sociaux et politiques. Adoptée par divers acteurs et institutions selon des motifs non moins pluriels, cette manière de raconter l'islamisme a renouvelé les postulats de l'orientalisme classique en fusionnant un récit antitotalitaire et prodémocratique avec des présupposés culturalistes.

De l'étiollement des systèmes communistes est né le besoin de formuler une nouvelle symétrie sur laquelle définir les frontières et la nature de l'Occident, ainsi que d'assurer le statut d'un certain nombre d'acteurs des champs intellectuels, politiques et sécuritaires. Leurs fonctions de dire et de

prédire la menace sont en effet intimement liées à ce jeu de miroirs. S'est ainsi progressivement substitué à un *Est* soviétique, chiffrable, à la fois intime et contraire, un *Orient* islamique, incommensurable et fondamentalement autre, métissage d'islamisme et d'islamités. Resituant une grammaire bipolaire héritée de la Guerre Froide, le récit de cette confrontation a contribué à redéfinir littéralement et symboliquement la cartographie occidentale, repérant ses longitudes « civilisationnelles », ses valeurs et les composants de sa modernité, et suggérant ses latitudes banales et quotidiennes, ses enseignes locales et ses terroirs.

Ce récit n'est pas le produit d'une école de pensée, ni d'une doctrine identifiable à un credo. Ses protagonistes ne partagent ni origines, ni objectifs, ni affiliations politiques ou communautaires d'aucune sorte. Il n'y a pas de carte de membre ou une vulgate par tous reconnue. Sous l'appellation de néo-orientalisme,<sup>1</sup> nous identifions un culturalisme éthique, une narration qui ne se manifeste pas en tant que telle, mais structure de nombreux discours sur « l'islam ». Le néo-orientalisme est une manière de problématiser le champ islamique et les interactions entre *occidentalités* et *islamités*, qui s'articule simultanément sur la réhabilitation de postulats culturalistes et sur l'impératif de la défense des « valeurs démocratiques et modernes ». Les islamités désignent ici l'ensemble en partie fantasmé, potentiellement contradictoire et relativement fixe, d'objets, de relations, de pratiques et de discours associés à une appartenance au champ islamique. De même, les occidentalités qualifient ce qui fait l'être et l'agir occidental, perception variant selon les lieux et temps d'énonciation, mais s'organisant principalement autour des notions de judéo-christianisme, de modernité, d'émancipation et de sécularité. La résolution du rapport entre ces deux identités imaginées, appliquée sur des échelles locales, nationales ou internationales, participe à des processus d'identification qui représentent l'une des clés permettant de comprendre les engagements politiques et idéologiques s'appuyant sur le néo-orientalisme.

Cette nouvelle *Question d'Orient*, énoncée sur le mode « positif » d'un plaidoyer pour la modernité, a logiquement entraîné le brouillage des appartenances politiques et idéologiques. Journalistes, géopoliticiens, essayistes, blogueurs ou encore politiciens, réseaux de militance et think tanks, intellectuels reconnus et autodidactes marginaux, se dégradant de la « gauche antitotalitaire » à la droite radicale, une grande diversité d'interprètes individuels et collectifs puisent dans les

---

<sup>1</sup> Nous empruntons cette expression à Alain Roussillon (1952-2007), entretien avec l'auteur, Le Caire, novembre 2005.

ressources discursives d'un « néo-orientalisme » traduisant non seulement une narration, mais aussi une mouvance. Qui pour appuyer leurs stratégies de positionnement intellectuel, professionnel ou moral, qui afin de défendre des agendas politiques ou idéologiques, qui encore par conviction de servir une cause nationaliste ou civilisationnelle ; ils gravitent dans l'espace thématique du récit néo-orientaliste selon des ellipses multiples, parfois contradictoires ou non assumées.

Le squelette qui structure ce dernier se compose de quatre postulats : les blocs de cohérence, « monde musulman » ou « islamisme » pétrifiés dans leurs déterminismes anthropologiques et culturels ; l'exceptionnalisme d'un champ islamique culturellement inapte à la modernité ; l'immobilité des appartenances et la difficulté, voire l'impossibilité, à rendre compte des registres du mélange ou de l'ambivalence ; l'intimité partagée entre les manifestations de violences et une « mentalité » islamique. Nous observerons qu'en dehors des franges les plus militantes et les moins sophistiquées de cette mouvance, il est rare qu'un acteur se reconnaisse dans ces idées ou les adopte explicitement. Les discours tendent à les contourner, les charger « positivement » par le recours à des postures éthiques, les nier en proposant une lecture en miroir (le « vrai » islam contre sa version détournée), ou parfois les ignorer.

L'absence d'appartenance forte ou d'un profil type, les engagements circonstanciels, l'arbitraire et la fluidité des postures, le fait qu'aucun des acteurs par nous identifiés ne se revendique néo-orientaliste, ou même d'institution se labélisant de la sorte, nous contraignent à aborder ces rivages incertains à partir d'une multitude de points d'ancrage. La candidature turque à l'Union européenne et « l'identité » de cette dernière, le *hijab* et l'image de la femme dans le récit de la modernité, le « terrorisme islamique » et les résistances islamo-nationalistes, les figures féminines de dissidences en islam, ou encore les accusations de duplicité qui cortègent les discours à la fois musulmans et modernes, incarnent autant de lieux où les protagonistes proposent des lectures ostensiblement néo-orientalistes ou inspirées par ce récit. Cette mouvance se laisse saisir plus aisément en naviguant parmi les archipels thématiques qui composent ses manifestations et dont témoignent les discours de ses acteurs.

Le 11-Septembre 2001 n'a donc pas engendré le récit néo-orientaliste, pas plus d'ailleurs qu'il ne semble avoir transformé en profondeur le sentiment globalement négatif partagé par les populations nord-américaines et européennes vis-à-vis de l'islam. En revanche, il a contribué à accélérer et fortifier cette mouvance et encouragé un effet boîte de Pandore, dévoilant des



personnalités et des réseaux, ouvrant une brèche de légitimité au profit de conceptions manichéennes et essentialistes des relations entre sociétés occidentales et champ islamique, interprétations que d'aucuns imaginaient décrédibilisées par quelques décennies de critique de l'orientalisme classique.

Deux registres complémentaires nous permettent de circonscrire ce que nous entendons par néo-orientalisme. Le premier consiste à aborder cette mouvance par le biais des réseaux et structures, producteurs ou vecteurs de discours répondant aux quatre principaux postulats que nous avons circonscrits, ou se situant dans le champ gravitationnel du néo-orientalisme. Le second registre réside dans l'analyse de la méthode interprétative et de la manière de problématiser les enjeux liés à l'islam, aux militances islamiques ou plus largement à l'islamité. En d'autres termes, le néo-orientalisme sous ses formes structurées, ses associations d'activistes, communautés de blogueurs, colloques d'experts, organisations ; et le néo-orientalisme comme récit, ses « mythologies » et ses présupposés.

Les Etats-Unis et la France, ou plus largement les espaces anglophones et francophones, nous ont servi de champs d'investigation. Cette approche comparative dévoile que le récit néo-orientaliste est utilisé à la fois dans des contextes locaux, nationaux et internationaux. En Hexagone, les discours sur le port du voile, l'intégration de la Turquie à l'UE ou encore l'islamisme interfèrent avec les registres du républicanisme ou de la laïcité *à la française* ; en Amérique du Nord, la question du conflit israélo-palestinien ou le récit de la *War on Terror* se nourrissent de la lecture huntingtonienne du *Clash of Civilizations*. Ses acteurs n'en reproduisent pas moins des argumentations voisines, parfois jusqu'à un lexique identique. Ce que cet aspect révèle, c'est le caractère intégratif, apolitique, transnational et de plus en plus organisé des réseaux qui composent cette mouvance et qui en traduisent localement les œuvres maîtresses. Le récit que cette dernière propose est suffisamment souple pour épouser les exigences et les formes des débats nationaux, et suffisamment rigide pour offrir un modèle interprétatif polyvalent, applicable aux innombrables occurrences où est attribué à l'islamité le rôle premier.

Les rapports des Etats-Unis et de la France (et dans une certaine mesure l'Europe) avec le religieux, et plus particulièrement avec l'islam, diffèrent à bien des égards. La perception européenne relie l'« islam » aux thèmes polémiques du colonialisme, de l'immigration ou de l'exclusion sociale, associations favorisant une superposition de différentes dimensions de

l'altérité (immigration, questions socio-économiques, intégration, religion) où l'islamité est aux premières loges. Aux Etats-Unis, l'immigration musulmane ne correspond pas à des espaces d'exclusion : un pourcentage important des musulmans sont des convertis afro-américains qui « indigénisent » partiellement la perception de l'islam, et les communautés immigrées sont extrêmement diverses, tant en termes d'origines géographiques, de traditions que de caractéristiques socio-économiques.<sup>2</sup> De plus, la relative absence du lien entre arabité et islam (une grande partie des immigrants arabes étant de confession chrétienne), et une Méditerranée perçue comme frontière « religieuse » et fortement marquée par le colonialisme font que l'expérience américaine de l'islam ne repose pas historiquement sur une base aussi polémique que sur le Vieux Continent.

Une autre distinction entre les Etats-Unis et l'Europe repose sur la différence des rapports entre religion et sphère publique. Au sein de la deuxième, la sécularisation est devenue un acquis de l'autodéfinition de sociétés modernes qui peinent à accepter la mobilisation d'identités collectives musulmanes et tendent à y voir l'expression d'un fondamentalisme islamique à la fois inhérent à ces identités et anachronique par rapport à une modernité sécularisée. En Amérique du Nord, la religion est non seulement beaucoup plus visible dans l'espace public, mais aussi participe au processus d'intégration des immigrants, dans le sens où les identités collectives religieuses ont été un des principaux facteurs structurant le pluralisme sociétal dans l'histoire des Etats-Unis.<sup>3</sup>

Alors que le paysage européen, s'efforçant de préserver une neutralité de principe de la sphère publique héritière de l'affrontement entre Eglises et Etats, se caractérise par un investissement de l'éthique et des normes dans le culturel, l'Amérique présente une expérience plus ambiguë où cohabitent à la fois le principe d'une liberté de l'expression religieuse dans la sphère publique et une doctrine de la séparation du religieux et de l'Etat garantie par deux clauses du Premier Amendement. Le contraste avec la France, l'exemple européen le plus rigide en matière de gestion du religieux, est très prononcé. Le modèle étatiste séculariste français et la culture politique laïque exigent non seulement une stricte privatisation du religieux et son invisibilité dans l'espace public, mais aussi exercent des pressions sur les groupes religieux pour que ceux-ci se structurent et se centralisent selon un modèle ecclésial hérité du Concordat.

Le rapport entre ces contrastes distinguant les Etats-Unis et l'Europe – et au sein de cette dernière entre les deux paradigmes du multiculturalisme (Europe du Nord) et de

---

<sup>2</sup> José Casanova, « Religion, European secular identities, and European integration », in *Eurozine.com*, 29 juillet 2004.

<sup>3</sup> *Idem*

l'assimilationnisme (France) –, et la littérature néo-orientaliste est révélateur : loin de provoquer des lectures différentes, ces disparités ont généré des développements et des réactions similaires, jusqu'à un langage communs. L'échec de ces deux modèles à gérer l'expression d'un nouvel islam déculturé<sup>4</sup> a conforté ces acteurs dans leurs lectures des relations entre sociétés européennes et islam, à travers la focale d'une menace à l'encontre d'un mode de vie séculier et moderne. Percevant un péril culturel sapant les fondements de leurs identités régionales, religieuses, nationales, un certain nombre de milieux islamo-critiques y ont répondu par la création de réseaux de diffusion, l'organisation de colloques et de campagnes de sensibilisation, et la production d'un savoir alternatif à des élites et des institutions universitaires globalement perçues comme ayant échoué à identifier et rendre compte de ce danger.

D'où vient ce nouvel orientalisme et quelles formes adopte-t-il ? Qui sont ses acteurs principaux et ses réseaux de diffusion ? Comment a-t-il contribué à sauver la poule aux œufs d'or du péril oriental ? Quel impact le développement d'Internet a-t-il eu sur les groupes et réseaux qui utilisent ce récit ? Quelles sont les conséquences de ce renouveau culturaliste sur notre capacité à comprendre les enjeux des sociétés et militances islamiques ? Comment s'est opéré le recyclage du discours anticomuniste dans la critique de l'islamisme, le lestage identitaire des idées de démocratie, de féminisme et de modernité ? C'est à ces interrogations que le présent essai apporte des réponses, en déconstruisant les intrigues saturées de musulmans prévisibles et de Corans omnipotents, d'islamistes cabaleurs et de vaillants démocrates, que nous offre un généreux marché des idées reçues.

---

<sup>4</sup> Olivier Roy, *La Sainte Ignorance : le temps de la religion sans culture*, Paris, Seuil, 2008.

## Partie I

### Le douaire de l'Orientalisme

La polysémie du terme même d'« orientalisme » ne contribue pas à éclaircir les débats qu'il a engendrés depuis la moitié du XX<sup>e</sup> siècle. Outre son emploi dans le domaine des arts (peinture, théâtre, littérature), décrivant une sensibilité artistique s'étalant du XIX<sup>e</sup> jusqu'à la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle, nous pouvons en délimiter au moins trois définitions. La première, la plus neutre, désigne l'orientalisme scientifique qui émergea au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle et devint une discipline académique. Elle représente le socle historique sur lequel s'articulent les deux acceptions complémentaires informant la question qui nous occupe : d'abord, la critique de l'orientalisme, née au milieu du XX<sup>e</sup> siècle et popularisée à partir de la fin des années 1970 par les travaux d'Edward Saïd (1935-2003) ; ensuite, le registre de la latence, c'est-à-dire le répertoire d'images et de représentations du champ islamique où les acteurs viennent puiser une partie de leurs ressources discursives.

#### *La critique de l'Orientalisme*

La deuxième acception du terme est surtout l'héritière directe de la critique d'Edward Saïd<sup>5</sup> à l'encontre de l'orientalisme classique (à la fois scientifique et artistique) et charge ce dernier d'une connotation négative. Edward Saïd représente ici un jalon chronologique dans le sens où à la fois ses travaux et sa personne incarnent la critique des disciplines scientifiques attachées à l'étude de l'Orient. C'est bien son livre *Orientalism*, puis les impulsions apologétiques ou critiques que la forme transdisciplinaire et iconoclaste de son approche insuffla à la critique postcoloniale et aux disciplines universitaires travaillant sur les cultures non occidentales, qui furent à l'origine de la naissance et du succès médiatique du concept d'orientalisme.<sup>6</sup>

Médiatique, car nous pouvons distinguer deux phases précédant l'œuvre d'E. Saïd : la critique de l'orientalisme est d'abord apparue dans la période de la décolonisation, entre la fin des années 1950 et le début des années 1960, avec la réorganisation des départements d'études orientales aux Etats-Unis, en URSS et en Angleterre, et l'affinage des méthodes et études en anthropologie. Le

---

<sup>5</sup> Saïd, Edward W., *Orientalism*, Pantheon Books, 1978. Professeur de littérature anglaise et comparée à l'Université Columbia, New York.

<sup>6</sup> Notamment Gyan Prakash, « Orientalism Now », in *History and Theory*, n°3, vol. 34, octobre 1995, pp.199-212.

deuxième moment apparaît avec l'intellectuel égyptien Anouar Abdel-Malek dont le très influent article « *Orientalism in crisis* »<sup>7</sup> s'attaquait à cet Orient construit sous la forme d'une essence anhistorique et métaphysique, et à une discipline ayant créé un objet de connaissance et de domination. Avant E. Saïd, A. Abdel-Malek soulignait déjà que le cœur du problème gît dans une interrelation organique entre pouvoir et culture. La phase initiée par l'intellectuel du Caire comprend des auteurs aussi divers que l'historien palestinien A. L. Tibawi (1910-1981),<sup>8</sup> l'historien et philosophe algérien Mohammed Arkoun,<sup>9</sup> l'anthropologue nord-américain d'origine saoudienne Talal Asad,<sup>10</sup> l'historien marocain Abdallah Laroui,<sup>11</sup> l'historien et sociologue français Maxime Rodinson (1915-2004),<sup>12</sup> l'historien et islamologue tunisien Hichem Djaït,<sup>13</sup> ou encore l'intellectuel malaisien Syed Hussein Alatas (1928-2007).<sup>14</sup> *Orientalism* d'Edward Saïd ouvre en réalité la troisième phase de la critique de l'orientalisme, laquelle connut une fortune médiatique plus importante, tant au niveau académique que dans des cercles plus larges, sans toutefois pouvoir revendiquer l'originalité de la démarche.

Selon E. Saïd, l'orientalisme relèverait du « *discours* », selon le sens traditionnellement attribué – possiblement à tort<sup>15</sup> – au philosophe français Michel Foucault (1926-1984), c'est-à-dire d'un système de pensée qui gouverne la connaissance que l'on veut atteindre. Dans cette perspective, le terme désigne une mythographie intentionnellement déformante de l'« Est » servant deux buts complémentaires : *politique*, en favorisant puis consolidant une hégémonie occidentale – d'abord et surtout coloniale, mais aussi postérieurement « néo-coloniale » ; *identitaire*, en aidant l'Europe à se composer une image d'elle-même par contraste avec un Orient essentiellement différent. Cette production de savoirs assoirait donc la pérennité d'un système pluridimensionnel de domination, une combinaison entre *Orientalism* et *Imperialism*<sup>16</sup> dont les savants orientalistes auraient été les caudataires plus ou moins volontaires, « représentant » l'Orient plutôt que l'analysant. Edward Saïd mit également un accent particulier sur l'approche occidentale des peuples arabes en

---

<sup>7</sup> La revue *Diogenes* n°44, hiver 1963, pp. 104-112.

<sup>8</sup> « English-Speaking Orientalists », *Islamic Quarterly* n°8, 1-4, 1964, pp. 25-45.

<sup>9</sup> « L'islam vu par le professeur G.E.V. Grunebaum », *Arabica*, n°11, 1964, pp. 113-126.

<sup>10</sup> « Anthropology and the Analysis of Ideology », *Man*, XIV(4), pp. 607-627.

<sup>11</sup> *La crise des intellectuels arabes : traditionalisme ou historicisme ?*, Paris, La Découverte, 1978.

<sup>12</sup> « The Western Image and The Western Studies of Islam », Joseph Schacht (et C.E. Bosworth), *The Legacy of Islam*, (2ème éd.), Oxford, 1974, pp. 9-62.

<sup>13</sup> *L'Europe et l'Islam*, Paris, Seuil, 1978.

<sup>14</sup> *Intellectuals in Developing Societies*, Londres, Routledge, 1977 ; *The Myth of the Lazy Native*, 1977.

<sup>15</sup> R. Keith Sawyer, « A discourse on discourse: an archeological history of an intellectual concept », *Cultural Studies*, n°16 (3), 2002, p. 441.

<sup>16</sup> Saïd Edward W., *Culture and Imperialisme*, Chatto & Windus, 1993.

expliquant que l'Orientalisme avait produit une perception essentialisée et réifiée des cultures et sociétés islamiques. Ainsi que l'ont abondamment démontré nombre d'auteurs et bien que partant d'observations fondées, les limitations de l'approche saïdienne proviennent, notamment, de ce qu'elle tendrait à reproduire à son tour la même essentialisation en postulant une recherche occidentale peu ou prou monolithique,<sup>17</sup> à surévaluer l'importance de l'altérité islamique dans la constitution d'une identité européenne,<sup>18</sup> à opérer – dans un double mouvement d'assertion de sa thèse et de stratégie de positionnement académique<sup>19</sup> – une sélection arbitraire des œuvres analysées<sup>20</sup> ou encore à évoquer des relations de cause à effet ambiguës entre « discours » et « puissance ».<sup>21</sup> A l'image de la lecture néo-orientaliste contemporaine qui fleurit sur une actualité islamo-centrée et bénéficie de puissants relais médiatiques, le succès des thèses d'Edward Saïd ne s'explique pas par leur caractère révolutionnaire, mais d'abord par un contexte favorable : *Orientalism* a profité d'un climat intellectuel caractérisé par un tournant discursif en histoire, en anthropologie et en études littéraires (animées par le poststructuralisme, le féminisme et le néo-marxisme), par l'enthousiasme pour le tiers-monde parmi les universitaires américains, la critique de la politique étrangère des Etats-Unis consécutivement à la guerre du Vietnam, l'arrivée d'une nouvelle génération de chercheurs (notamment d'origine arabe) au sein des instituts de recherche américains et la publication simultanée du livre *Marx and The End of Orientalism*,<sup>22</sup> de Bryan S. Turner. A ce contexte s'ajoute le fait qu'Edward Saïd paraissait aux yeux du public moins « engagé » que ses prédécesseurs cités plus haut, moins explicitement influencé par un marxisme jugé suspect aux Etats-Unis, jouissait de nombreux contacts au sein des universités et médias occidentaux, fut publié sous une forme compréhensible et bien organisée, et – à la différence de l'ouvrage de B. Turner – dans une importante maison d'édition.<sup>23</sup>

---

<sup>17</sup> Li Victor, « Edward Saïd's untidiness », *Postcolonial Text*, vol. 1, n°1 (2004).

<sup>18</sup> Keith Windshuttle, « Edward Saïd's "Orientalism Revisited" », *The New Criterion*, janvier 1999.

<sup>19</sup> « Enough Saïd. Reflexion on Orientalism », *Anthropology Today*, n°4, vol. 6, août 1990, p. 17.

<sup>20</sup> *Inter alia*, Clifford Geertz, « Conjuring with Islam », *New York Review of Books*, 27 mai, 1982, p. 28. Emmanuel Sivan « Edward W. Saïd and His Arab Reviewers », in Emmanuel Sivan (éd.), *Interpretations of Islam: Past And Present*, Princeton, Darwin Press, 1985, pp.134-135, 137. Joshua Teitelbaum et Meir Litvak, « Students, Teachers and Edward Saïd : taking stock of Orientalism », in *The Middle East Review of International Affairs*, vol. 10, n°1, art. 2, mars 2006.

<sup>21</sup> Andrew J. Rotter, « Saïdism without Saïd: Orientalism and U.S. diplomatic History », in *The American Historical Review*, vol. 105, n°4, octobre 2000.

<sup>22</sup> Georges Allen & Unwin, Londres, 1978.

<sup>23</sup> Kevin Walker (Berkeley), « Middle East memes. Rise and Fall of Orientalism », *Exhibitresearch.com*, 1991.

### *Le registre de la latence*

Nous suggérons ici que la propagation et le relatif succès des modèles explicatifs s'appuyant sur les deux notions-clés de déterminisme culturel et d'exceptionnalisme du champ islamique s'expliquent par la complémentarité et les interactions entre un « orientalisme manifeste » et un « orientalisme latent ». C'est bien « l'orientalisme manifeste », pour reprendre l'expression de Jocelyne Césari, qui a été profondément renouvelé par les sciences humaines, et non un « orientalisme latent » dont les représentations souvent implicites ou inconscientes sont encore opératoires.<sup>24</sup> « Il est frappant, écrit-elle, de constater que les considérations sur l'islam comme facteur de trouble dans les relations internationales depuis les années 1980 sont légitimées par des représentations sédimentées sur plusieurs siècles qui sembleraient très familières à l'honnête homme du XVIII<sup>e</sup> siècle. »<sup>25</sup>

Le premier décrit un rapport prioritairement instrumental entre un capital d'images et de représentations et les acteurs qui viennent y puiser les ressources discursives nécessaires à la formulation de diverses stratégies de positionnement : *professionnel*, par l'identification de la menace et l'offre de modèles d'expertise opérationnels sur l'ensemble du champ islamique, *politique*, par la légitimation de telle ou telle réponse aux « menaces » associées à l'islam(isme), ou encore *philosophique*, au travers de la défense d'une certaine conception de la modernité, de l'espace public, de la place du religieux dans l'Etat. Ces différentes postures sont, à des degrés divers, le produit de stratégies d'identification, c'est-à-dire que les motivations des acteurs s'articulent en partie sur des motifs inconscients. Ces derniers ne modèlent pas complètement le discours, mais lui confèrent néanmoins une partie de son squelette : l'autodéfinition d'identités régionales, nationales, européennes ou civilisationnelles, par exemple, pensées à partir du couple *islamité(s)*<sup>26</sup> *versus occidentalité(s)*, ou la formulation d'une géographie « morale » donnant sens au monde dans lequel tel acteur évolue, notamment par le renouvellement de la grammaire de la Guerre Froide dans l'analyse contemporaine de l'islamisme.

L'orientalisme latent décrit un registre inconscient, un ensemble de représentations anachroniques, transmises, négociées et réappropriées par les institutions et divers vecteurs, tels

---

<sup>24</sup> Jocelyne Césari, *Faut-il avoir peur de l'islam ?*, Paris, Presse de Sciences Po, 1997, p. 22.

<sup>25</sup> J. Césari, « "Islam de l'extérieur, musulmans de l'intérieur" : deux visions après le 11-Septembre 2001 », *Cultures & Conflits*, n°44, 2001, pp. 97-115.

<sup>26</sup> Nous l'utiliserons au singulier pour décrire le fait, réel ou fantasmé, de faire partie du champ islamique ; au pluriel, pour mettre l'accent sur les éléments attribués à cette appartenance.

que l'école, les historiographies, la littérature, l'art et le cinéma, les commémorations et politiques mémorielles, la famille, le folklore et les grands récits (Roland, Saint Louis, Saladin, les *Mille et Une Nuits*, etc.). Exerçant une influence en amont, cet ensemble impensé, schématiquement articulé sur les deux temporalités concurrentes des *Andalousies* et des *Barbaresques*, oriente la manière dont les acteurs trient et recomposent les représentations relatives à l'islamité dans un lieu et un temps donnés. Il confère également les vertèbres argumentatives des discours que les acteurs élaborent par rapport à des enjeux associés au champ islamique. Enfin, il contribue aussi à expliquer les cécités intellectuelles et la géométrie variable de certaines positions « éthiques ». Nous verrons par exemple que les figures jumelles de « la musulmane dissidente » et de « la femme voilée » comptent parmi les lieux puissamment chargés symboliquement où se révèle cette complémentarité entre orientalisme manifeste et latent. Dans cet effet de miroir se conjuguent une série d'images – la femme émancipée et un certain protocole de relation entre les sexes comme manifestation de « la modernité », le *hijab* comme expression de refus de cette dernière, etc. – qui viennent inconsciemment mais efficacement interférer au sein de débats politiques, ainsi qu'en témoignent l'argumentation culturelle qui a entouré le discours de l'administration Bush (2001-2009), justifiant l'invasion de l'Afghanistan, ou encore la question des écolières voilées en France.

Il est ici opportun de souligner que nous ne cherchons aucunement à décrire une sorte d'orientalisme anhistorique et invariant, ordonnant le processus de connaissance. La définition qui se rapproche le plus de notre hypothèse est celle d'un *imaginaire hégémonique*, c'est-à-dire d'une « *matrice des ressources cognitives disponibles pour penser un objet déterminé à une époque donnée* », lié à l'ensemble du dicible à un moment particulier et déterminant le jeu des énonciations possibles sans en gommer les antagonismes.<sup>27</sup> Notre propos consiste à soutenir que a) les discours et les représentations sont partiellement déterminés par les ressources cognitives et les supports disponibles, que cela soit les langues, les concepts ou les environnements ; et b) qu'il existe un phénomène de constante recomposition par des individus et des collectivités, d'un riche capital de représentations négatives, neutres et positives de l'islamité. Ce capital fragmenté et polysémique n'existe que sous la forme de procédures partiellement organisées par des habitudes historiographiques, telles que la Méditerranée vue comme frontière dès la conquête ottomane ; religieuses, à l'image de la confrontation entre « chrétienté » et « monde musulman » vue comme

---

<sup>27</sup> Alexis Mass, « Comment penser l'autonomie des discours ? Un moyen : le concept d'imaginaire hégémonique », *Revue du MAUSS*, n°17, 2001, p. 370-371.



constitutive de l'émergence d'une « identité » européenne ; et culturelles, ainsi qu'en témoignent les images faites d'exotisme et de violence, de fascination et de répulsion, véhiculées par la littérature, l'art et l'industrie cinématographique. Les exemples, les combinaisons et les modalités de (ré)appropriation de ces ressources se révèlent multiples, variables selon les périodes et les univers culturels où ce processus prend place, et souvent ambivalents. Les éléments « négatifs » de ce capital sont réinvestis par une large gamme de producteurs de savoir et de représentations, lesquels alimentent de leurs écrits les champs intellectuels à des fins diverses, sur un spectre s'étalant du trivial (l'utilisation d'une imagerie orientale dans la publicité, la musique, la restauration, le loisir) jusqu'aux registres politiques (narration justificatrice d'entreprises militaires ou sécuritaires, bornages identitaires, fixation d'un *limes* européen), ou encore philosophique (défense d'une conception de la modernité démocratique, de la laïcité, de l'identité nationale).

Ce réseau de figures, d'association d'idées et de problématisations particulières est « actif » dans la mesure où il est une réponse empirique et souple à des problèmes de perceptions définis dans le temps et dans l'espace. Cet ensemble de repères participe aussi à la formation d'un ordre et à la définition de frontières identitaires, à ce que nous pourrions décrire comme l'économie des altérités. Cette expression traduit la contribution de ce réseau à la formulation explicite de l'adversité, non seulement au niveau institutionnel,<sup>28</sup> mais aussi à son action sur des registres impensés, telles que les interactions quotidiennes que nous entretenons avec les objets associés à l'islamité. Nous trouvons dans le concept de *practical orientalism*, développé par Michael Haldrup, Lasse Koefoed et Kirsten Simonsen, une parfaite illustration de notre propos. Le *practical orientalism* désigne la traduction des discours hégémoniques dans les pratiques quotidiennes de sorte que celles-ci pénètrent les espaces de l'expérience ordinaire.<sup>29</sup> Cette approche suggère que la prégnance du paradigme d'une hétérogénéité fondamentale entre « monde musulman » et « espace occidental », validé et consolidé par le courant néo-orientaliste, s'exprime aussi dans le champ du banal et du quotidien, ce que les chercheurs cités nomment la géographie sensuelle de l'altérité.<sup>30</sup> Ce champ couvre le *tactile*, c'est-à-dire l'idée que la différence des normes régissant les espaces sociaux et personnels dans la culture arabe et musulmane (« le traditionnel ») et en Occident (« la modernité »), est essentielle et « justifie » l'exclusion de la figure de l'autre

---

<sup>28</sup> Rune Ottosen, « Enemy Images and the Journalistic Process », *Journal of Peace Research*, n°1, vol. 32, février 1995, pp. 97-112.

<sup>29</sup> « Practical Orientalism. Bodies, Everyday Life and the Construction of Otherness », *Geografiska Annaler*, série B, n°2, vol. 88, juin 2006, p. 177.

<sup>30</sup> *Ibid.*, pp. 180-183.

musulman de l'espace public ; l'*olfactif*, basé sur le fait que le goût et le système de classification des odeurs jouent un rôle dans la perception de soi et de l'autre : les habitudes alimentaires étant liées à la définition de soi,<sup>31</sup> les disputes relatives à cette dimension contribuent à faire du musulman un élément perturbateur dont les interdits « traditionnels » contrastent avec la tolérance « moderne » ; l'*auditif*, décrivant la manière dont l'expérience auditive reproduit la géographie imaginaire du « nous » et « eux »<sup>32</sup> : les débats publics récurrents en Europe à propos de la construction de mosquées s'articulent souvent sur la question de l'appel à la prière, associé à l'idée d'une propagande s'imposant sur la place publique ; le *visuel*, tout particulièrement en connexion avec la question des genres, de la sexualité et du « regard masculin », au travers de la question du *hijab* qui introduit une problématique du rapport entre le corps et l'espace public, la place de la femme dans les processus de modernisation, au comportement des hommes musulmans à l'égard des femmes occidentales, etc. La dimension esquissée ci-dessus relève, au moins en partie, du sensible et de l'impensé. Telle population ne raisonne pas l'importance de la charge identitaire liée à une pratique sociale ou alimentaire ; elle réagit à la manifestation de ce qu'elle perçoit, par le biais de divers filtres, comme une perturbation allogène venant troubler ses repères de sens.

---

<sup>31</sup> A ce sujet, voir Jean-François Bayart, *L'illusion identitaire*, Paris, Fayard, 1996, pp. 189-195.

<sup>32</sup> Un exemple intéressant de ce lien entre audition et modernité (ou modernisation) est à trouver dans l'article du directeur du *Middle East Forum* et figure emblématique du néo-orientalisme, Daniel Pipes intitulé « You Need Beethoven to Modernize », *Middle East Quarterly*, septembre 1998 (accessible sur le site [Danielpipes.org](http://Danielpipes.org)) : « [...] Il n'est possible de bénéficier pleinement des avantages de la créativité occidentale qu'en s'immergeant dans la culture qui la produit. La modernité n'existe pas par elle-même – elle est indissociablement liée à ses créateurs [...]. La musique occidentale démontre ce fait très clairement, justement parce qu'elle ne joue aucun rôle dans la modernisation. Le fait de jouer la *Sonate à Kreuzer* n'ajoute rien à son PIB ; le plaisir d'assister à une opérette n'améliore en rien son image de puissance. Et pourtant, la modernité implique la maîtrise de la musique occidentale ; la compétence en musique occidentale, en fait, reflète étroitement la richesse et la puissance d'une nation, comme le montrent les expériences en la matière des civilisations musulmane et japonaise. La répugnance des Musulmans à accepter la musique occidentale est la manifestation d'une difficulté plus générale face à la modernité ; la maîtrise japonaise de tous les styles de musique, du classique au jazz, aide à comprendre de très nombreux aspects de son évolution, de la vigueur de sa monnaie à la stabilité de ses institutions. [...] Dans l'histoire, les Musulmans ont toujours approché l'Occident avec méfiance, craignant de perdre leur identité. Cette retenue les a empêchés de se plonger dans l'étude de l'Occident ou d'acquérir les talents techniques et commerciaux nécessaires. Ils restent constamment en retrait, supportent plutôt qu'ils ne reçoivent les vagues successives d'influence occidentale, peinent à les maîtriser et n'exercent pratiquement aucune influence sur l'Occident. [...] Ainsi, la réaction à la musique occidentale exemplifie bien l'expérience d'une civilisation dans son ensemble avec la modernité. Son manque d'utilité pratique en fait un facteur de réussite d'autant plus éloquent. Pourquoi en est-il ainsi ? Parce que, comme le souligne Lewis, "la musique, comme la science, est un élément de la citadelle intérieure de la culture occidentale, l'un de ses secrets intimes que le nouveau venu doit pénétrer pour la découvrir". [...] Bref, pour s'épanouir et connaître un développement florissant, il faut savoir jouer Beethoven aussi bien que les Occidentaux. »

A l'échelle microscopique, l'exemple helvète du texte de l'initiative populaire visant à obtenir l'interdiction de construction de minarets en Suisse<sup>33</sup> est particulièrement révélateur de la reprise des postulats néo-orientalistes par un discours de défense identitaire. Architecture touchant simultanément, et d'une manière largement inconsciente, aux registres du visuel et de l'auditif dont parlent M. Haldrup, L. Koefoed et K. Simonsen, la politisation des minarets helvètes illustre idéalement la part fantasmatique qui accompagne l'objet « islam » et les latences qui influencent les perceptions.

« [Etant] clairement établi que l'islam n'est qu'un hôte en Suisse, donc dans un pays chrétien et profondément démocratique », nous expliquent les initiants, il est attendu des musulmans qu'ils « s'intègrent rapidement », en respectant les lois, mais aussi les « règles non écrites », c'est-à-dire « la position de la femme dans la société, l'enseignement de la natation à l'école, etc. », <sup>34</sup> autant de repères implicites qui informeraient l'appartenance à une *suissité*. Le symbole d'une islamité, ou plus spécifiquement de la croissante visibilité d'une réalité cachée, sinon refoulée, s'organise sur une imagerie faite d'altérités islamiques faisant violence à une identité suisse circonscrite autour de valeurs chrétiennes et démocratiques, mais aussi identifiée par le biais d'un ensemble de pratiques quotidiennes, de protocoles de relations entre les genres, de goûts, d'habitudes et de repères auditifs : « Les mêmes arguments qui servent aujourd'hui à justifier la construction de minarets, prophétisent les initiants, seront utilisés dans une prochaine étape pour faire autoriser les muezzins. » Cette initiative est également représentée par une image-slogan particulièrement symbolique, mettant en scène un minaret acéré perforant une représentation de l'Helvétie et le cœur d'une croix suisse. C'est l'hymen de la citoyenneté qui est déchiré par la violence d'une islamité envahissante, impérieuse non pas par le nombre,<sup>35</sup> mais par les projections, rejets et fantasmes qui cortègent sa progressive visibilité.

A la lecture des arguments des initiants, il est manifeste – bien que nié par ses protagonistes – que la question du minaret exprime un rejet plus global de l'islam ou de sa trop grande visibilité, deux positions mitoyennes s'évaluant sur la balance de repères à la fois « objectifs » – lois et

---

<sup>33</sup> C'est-à-dire le droit d'un comité de citoyens, réunissant par pétition et dans un délai de 18 mois au moins 100'000 signatures valides d'électeurs, d'engager une procédure pour une modification de la Constitution fédérale par référendum. Pour une analyse des enjeux de cette initiative, voir P. Haenni et S. Lathion (sld.), *Les minarets de la discorde*, Gollion, Infolio, 2009

<sup>34</sup> Walter Wobmann (conseiller national), « Les raisons du lancement de l'initiative contre les minarets », *Minarets.ch*. Consulté en août 2008.

<sup>35</sup> Il n'existait, au moment du lancement de cette initiative, que deux minarets en Suisse, l'un à Genève et l'autre à Zürich.

Constitution – et de l'ordre du ressenti, une accumulation de peurs partiellement inconscientes se dégradant de l'immigration musulmane, en passant par les mélopées à venir des muezzins envahissant l'espace sonore helvète, jusqu'aux femmes voilées parcourant les rues. Cette intrigue à cheval entre l'articulé et l'impensé, fait de l'islam la figure jumelle de l'altérité et de l'altération.<sup>36</sup> Le rapport entretenu entre *suissité* et *islamité* est d'ailleurs pensé sur le mode d'un viol culturel, ces « *phares du jihad* »<sup>37</sup> déflorant littéralement une « authenticité » nationale. « *Gênes, où les merveilleux palais que Rubens admirait tant ont été séquestrés par eux et dépérissent comme de belles femmes violées* », écrivait dans un même esprit la journaliste italienne Oriana Fallaci.<sup>38</sup> Le symbole du minaret fait partie de ces « ailleurs » nécessaires aux discours d'identification et de représentation de soi ; il est, pour reprendre le mot de Franco Cardini,<sup>39</sup> leur *alibi*.

La force séductrice du récit néo-orientaliste repose justement sur le fait qu'il résout les dialogues entre « islamités » étrangères et « identifications » indigènes en créant l'illusion d'une possible et claire délimitation des partis en présence, et en légitimant les pratiques et discours articulés sur ce couple. La complexité et la pluralité des dimensions sociales, sexuelles, fantasmatiques et politiques, où s'observent ces interactions entre ce qui est « musulman » et ce qui fait l'« occidental », se retrouvent réduites à un dialogue entre deux pôles : d'un côté, l'illégitimité islamique, fondée sur le fait que l'islam n'a rien de commun avec les éléments objectifs et subjectifs définissant les identités nationales occidentales ; de l'autre, la légitimité autochtone, c'est-à-dire le vaste spectre des pratiques et discours collectivement acceptés comme délimitant les appartenances occidentales. La manière de penser les espaces publics, l'image de la femme et la visibilité du corps, les frontières de l'*européanité*, les éléments banals mais inconsciemment perçus constitutifs des similitudes à travers le temps auxquelles les personnes se réfèrent pour définir leurs appartenances, représentent autant d'espaces de tension qui interagissent avec diverses manifestations liées au champ partiellement imaginaire de « l'islam ». A la faveur des bouleversements induits par la fin de la bipolarité politique Est-Ouest, le néo-orientalisme s'est imposé comme une méthode permettant de cartographier ces tensions et de donner un sens à leur déroulement par l'intermédiaire d'un nouveau dialogue conflictuel.

---

<sup>36</sup> L'expression est de N. Göle, *Interpénétrations. L'Islam et l'Europe*, Paris, Galaade, 2005, p. 18.

<sup>37</sup> L'expression est du conseiller national Oskar Freysinger (UDC-VS), cf. [minarets.ch/index.php?id=76](http://minarets.ch/index.php?id=76). Consulté en août 2008.

<sup>38</sup> Cité par Bruno Cousin et Tomaso Vitale, « Oriana Fallaci ou la rhétorique matamore », *Mouvements*, n°23, 2002, p. 148.

<sup>39</sup> *Europe et Islam : Histoire d'un malentendu*, Paris, Seuil, 2002, p. 280.

### *Le nouveau réveil de l'orientalisme*

La nouveauté de ce réveil de l'Orientalisme réside donc, en premier lieu, dans une nouvelle temporalité, c'est-à-dire son déploiement dans la période consécutive à la disparition de l'URSS. Depuis la fin de la Guerre Froide et surtout les attentats du 11-Septembre 2001, la boîte de Pandore des idées culturalistes s'est (ré)ouverte, libérant – sous l'impulsion des crises successives et dans un contexte nouveau – un imaginaire de confrontation qui réactualise certaines observations faites déjà par Edward Saïd et ses prédécesseurs. Nous pouvons nous rallier ici à l'opinion de Sura P. Rath qui estime que les nouveaux visages de l'Orientalisme prennent forme dans un monde globalisé où les questions d'immigration, de terrorisme international, de diaspora et de multiethnicités réduisent considérablement la distance entre le « nous » et le « eux » qu'autorisait encore, à bien des égards, la période dans laquelle Edward Saïd formula sa critique.<sup>40</sup> Les contextes nationaux et internationaux laissent donc de nouvelles empreintes sur un vieux débat amorcé depuis plus de quatre décennies. Au-delà de milieux idéologiquement engagés, cette notion de renouvellement ne signifie pas un retour à l'identique des postulats orientalistes, mais plutôt une cristallisation de la même latence sous la forme de lexiques répondant au climat postcolonial et à un paysage intellectuel qui a, peu ou prou, intégré les grandes lignes de la critique saïdienne. C'est l'idée qu'exprime le professeur Sayres S. Rudy dans son essai intitulé « Pros and Cons : Americanism against Islamism in the "War on Terror" ». <sup>41</sup> Il y propose de diviser le discours antiterrorisme américain en trois orthodoxies : la première se compose d'une série de suppositions « libertariennes »<sup>42</sup> et rationalistes au sujet du rôle, du choix et de la responsabilité de l'action humaine. La deuxième repose sur la croyance que la religiosité publique est une réaction à des abstractions apolitiques, telles que la modernité, l'universalisme, le sous-développement ou encore la frustration sexuelle. La troisième consiste en l'idée que l'Islam est une grande et honorable civilisation pervertie par les terroristes. S. Rudy soutient que ces trois préceptes apparemment « positifs » – dans le sens où il s'agit d'une narration rationnelle, refusant un essentialisme réducteur et condamnant explicitement l'anti-islamique au profit de l'anti-islamisme – ne font, au final, que reproduire un déterminisme culturel méthodologiquement similaire à celui des acteurs néo-orientalistes plus explicitement anti-islamiques. L'argument-clé de

---

<sup>40</sup> « "Post/past-"Orientalism". Orientalism and its dis/re-orientation" », *Comparative American Studies*, vol. 2(3), 2004, p. 350.

<sup>41</sup> S. S. Rudy, « Pros and Cons : Americanism against Islamism in the "War on Terror" », *The Muslim World*, vol. 97, janvier 2007, pp. 33-78.

<sup>42</sup> Ce terme désigne une pensée politique n'admettant aucune limitation à la liberté individuelle – théoriquement le fondement de l'organisation sociale – en matière sociale et politique.

l'essai de S. Rudy repose sur l'idée que le discours de l'intelligentsia nord-américaine justifiant la « Guerre contre le terrorisme » a embrassé la critique anti-essentialiste.

Outre que cela témoigne d'une forme de renouvellement du culturalisme paternaliste, ce rejet de l'essentialisme tendrait également à démontrer que les acquis de la critique de l'Orientalisme classique ont pu s'imposer non seulement parmi les universitaires travaillant sur le champ islamique,<sup>43</sup> mais aussi au sein des discours des intellectuels publics : le rejet des caricatures racistes du monde arabe, l'emphasis sur la nécessaire diversité culturelle, la méfiance envers les abstractions anhistoriques et décontextualisées, ou la prise en compte du politique et de l'économique dans la constitution des idéologies sont autant d'acquis du discours intellectuel qui se veut nuancé et instruit. Lorsque des intellectuels de gauche, comme le professeur de journalisme à l'Université de New York Paul Berman ou le philosophe et essayiste français Pascal Bruckner, produisent une littérature anti-islamiste aux accents néo-orientalistes, ils appuient leur engagement critique sur des valeurs positives, telles que la dénonciation du racisme, la défense de la démocratie et de l'Etat de droit.

Cependant, ainsi que nous le mettrons en évidence au cours de cet essai, l'apparente dominance des acquis anti-orientalistes dans les champs intellectuels francophone et nord-américain relève probablement plus d'une façade lexicale que d'un épuisement des latences orientalistes.

### ***Généalogie***

Le néo-orientalisme jouit d'une triple paternité. D'abord, l'héritage de l'orientalisme scientifique contre lesquels le professeur de la *Columbia* s'insurgea ; ensuite, les acquis d'une historiographie qui n'a pas encore fait son deuil d'une approche lacunaire du fait islamique<sup>44</sup> ; enfin, un nouveau climat intellectuel se caractérisant par ce que Gholam Khiabany a nommé une nouvelle vague d'essentialisme, le recours à des « essences culturelles » pour expliquer les événements touchant plus particulièrement les sociétés arabes et musulmanes à partir du début des années 1990.<sup>45</sup> Cette supposée dominance de l'essentialisme ne recouvre pas complètement, toutefois, notre définition

---

<sup>43</sup> Zachary Lockman, *Contending Visions of the Middle East. The History and Politics of Orientalism*, Cambridge University Press, 2004, p. 215.

<sup>44</sup> Cf. Jocelyne Dakhli, *Islamicités*, Paris, PUF, 2005.

<sup>45</sup> « De-Westernizing media theory, or reverse Orientalism: 'Islamic communication' as theorized by Hamid Mowlana », *Media, Culture & Society*, vol. 25, 2003, p. 415.

du néo-orientalisme. Hors des franges militantes, rares sont les acteurs de ce courant qui formulent explicitement l'idée que la culture islamique est faite d'une substance immuable, ou que l'islamisme représente un tout absolument stable et cohérent. Ainsi que nous l'observerons ultérieurement, si essentialisme il y a, il est plus souvent dilué, implicite ou contourné, s'exprimant au travers de discours moraux dont le caractère militant ou excessivement rigide agit comme un aimant, solidifiant les appartenances dans des « états » qui confinent à des essences. Même si une tension essentialiste existe bien dans le courant néo-orientaliste, il est en revanche erroné d'en conclure que ses acteurs principaux sont nécessairement des essentialistes dans l'acception stricte de ce terme. L'observation de G. Khiabany nous paraît correcte si nous abordons cette notion sous l'angle de la tension entre modernisation du discours culturaliste classique et nécessité argumentative imposée par le cadre normatif néo-orientaliste. Plutôt que d'un culturalisme assumé comme tel, nous sommes en présence d'une attitude interprétative, au cadre souple et parfois ambivalent, qui tend à considérer implicitement l'existence d'immanences agissantes et informant, totalement ou en partie, le champ islamique.

L'épuisement du récit de la Guerre Froide a favorisé la réapparition du facteur culturel dans la science politique et les relations internationales. Si la disparition de la bipolarité idéologique qui ordonna pendant plus d'un demi-siècle les positionnements des intellectuels représente un facteur important, l'approche néo-orientaliste dans les débats publics américains et français bénéficia d'autres impulsions qui furent, à des degrés divers en Europe et aux Etats-Unis, la campagne islamique de Kadhafi (1980-milieu des années 1990), la Révolution iranienne (1979), la crise algérienne, qui eut un impact nettement plus important en France à la fois en raison des attentats qui frappèrent Paris au milieu des années 1990 et du douaire mémoriel de l'expérience (post)coloniale, la deuxième guerre du Golfe (1990-1991), l'aggravation du conflit israélo-palestinien et l'agonie du processus d'Oslo (1993-1999), et bien sûr les attentats du 11-Septembre 2001 et leurs conséquences.

Le néo-orientalisme décrit donc un renouvellement et une réhabilitation des thèses de l'orientalisme classique dans un contexte de progressive idéologisation des relations entre les pays du Moyen-Orient et occidentaux, favorisant un retour sur la scène médiatique de la lecture essentialiste du champ islamique. Malgré ce que le titre suggère, cette réhabilitation n'est pas majoritairement le fait de certains orientalistes au sens strict, c'est-à-dire de spécialistes universitaires du champ islamique. Ce terme qualifie les acteurs – journalistes, essayistes,

chercheurs, experts, blogueurs, activistes – des champs intellectuels, médiatiques et de la sécurité dont les écrits répondent à un certain nombre de critères interprétatifs communs, qui utilisent un lexique reconnaissable et relativement spécifique, et qui s'intègrent au sein de réseaux de reconnaissance, de diffusion et de militance. Ces éléments nous donnent un cadre suffisamment riche pour parler d'un courant intellectuel néo-orientaliste.

Pour autant, le néo-orientalisme n'est pas la traduction d'une école de pensée. Même si la polarisation du champ intellectuel nord-américain sur cette question tend à s'organiser en termes d'écoles de pensée,<sup>46</sup> il s'agit plutôt d'une tendance méthodologique, fondamentalement apolitique, dont les frontières sont poreuses et les définitions lacunaires. Le terme d'école suggère un corpus stable et une codification de la connaissance favorisant la réunion d'auteurs autour de références communes. Or, dans les faits, personne ne se réclame d'un canevas doctrinal qui correspondrait à notre définition du néo-orientalisme ; il ne s'agit pas d'un club dont les cartes de membre, l'identité politique ou encore une sociabilité de groupe pourraient en définir l'appartenance. Pris individuellement, beaucoup d'auteurs que nous situons dans ce courant proposent, d'une manière circonstancielle ou plus systématique, des arguments qui soutiennent, ignorent ou parfois s'opposent aux postulats qui structurent le récit néo-orientaliste. Le point essentiel ne réside pas en ce que chaque texte produit par les auteurs que nous analysons exprimerait la même et identique vulgate. L'appartenance néo-orientaliste se définit par l'adoption d'une méthode d'approche du fait islamique basée sur un certain nombre de postulats à faible pouvoir explicatif et sur une intrigue à la fois polyvalente et rigide. *Polyvalente*, car implicitement perçue peu ou prou indépendante des temporalités et des contextes par le recours à des invariants anthropologiques et culturels ; *rigide*, car reproduisant néanmoins des schémas bipolaires où les notions de métissage ou d'ambivalence incarnent des espaces impensés ou inintégrables.

---

<sup>46</sup> M. A. Muqtedar Khan, « Policy Entrepreneurs : the Third Dimension in American Foreign-Policy Culture », *Middle East Policy Council Journal*, vol.V, n°3, octobre 1997.



## *Les déclinaisons du néo-orientalisme*

Alain Roussillon (1952-2007) propose une définition de la posture néo-orientaliste en la décrivant comme le corps de « spécialistes », qui se constitue pour rendre compte de l'émergence de l'islamisme.<sup>47</sup> Ces acteurs (journalistes, universitaires, essayistes, etc.) qui offrent leurs expertises sur le monde arabe et musulman ont en commun une double visée :

*D'une part, ils entendent rendre compte de la relation entre l'état présent des musulmans et les splendeurs passées de la civilisation islamique, c'est-à-dire inscrire la « décadence » des sociétés musulmanes dans un système de causalité, avec pour principal enjeu, largement polémique, de démêler les facteurs internes et externes à l'œuvre dans ce processus. D'autre part, ils veulent interroger, de façon non moins polémique, la compatibilité ou les voies d'une possible réconciliation entre « islam » et « modernité », c'est-à-dire, implicitement ou explicitement, l'avenir des relations entre « l'Occident » et ce qui n'est pas lui.*<sup>48</sup>

Notons en premier lieu que le terme « néo-orientalisme » présente un caractère inévitablement polémique. Il hérite en effet des infirmités qu'Edward Saïd diagnostiquait sous le vocable d'*Orientalism* dont la corrélation entre impérialisme et tradition scientifique est la plus évidente. Le néo-orientalisme représente également une accusation proférée par certains auteurs ou cercles plus ou moins engagés, afin de critiquer les dérives substantialistes d'intellectuels ou milieux qu'ils cataloguent sous cette étiquette.

Notre propos n'est pas d'adopter une posture engagée ou apologétique, et nous n'estimons pas que l'usage de cette expression soit péjoratif ou représente une accusation *a priori*. Nous n'associons en aucune manière le courant néo-orientaliste à un choix « moralement » illégitime, à la défense nécessaire d'agendas politiques ou idéologiques, ou encore à une manifestation de l'islamophobie. Le néo-orientalisme consiste d'abord à une manière de formuler et de résoudre les questions associées au champ islamique. Les investissements politiques ou les instrumentations idéologiques représentent des phénomènes certes courants, mais de nature accidentelle. La nouveauté réside dans la reformulation d'un certain nombre de déterminismes culturels caractéristiques de l'orientalisme classique au sein de narrations modernes, intégrant cet héritage dans des discours féministes, antiracistes, de défense des valeurs universelles ou de promotion de la démocratie. Dans un article publié en 1990 et consacré à l'essai *Les Deux États*.

---

<sup>47</sup> *La pensée islamique contemporaine : acteurs et enjeux*, Paris, Téraèdre, 2005, p. 25.

<sup>48</sup> *Ibid.*, pp. 43-44.

*Pouvoir et société en Occident et en terre d'Islam* (Fayard, 1987) du politologue Bertrand Badie, le sociologue Farhad Khosrokhavar montrait déjà « la continuité qui relie par-delà la modernisation du vocabulaire et du champ d'étude, le néo-orientalisme à l'orientalisme dont il réactualise les thématiques essentielles au besoin en changeant certaines de ses catégories cognitives sans mettre fondamentalement en cause une attitude globale qui en fait la spécificité ». <sup>49</sup>

Estimant que l'expression de « néo-orientaliste » est problématique car véhiculant les scories des débats popularisés par l'anti-orientalisme d'Edward Saïd, un auteur comme Masoud Kazemzadeh lui préfère le terme de « neo-Cold Warrior ». <sup>50</sup> Cette expression désigne les auteurs qui considèrent que les racines de la dictature et de la répression des dissidents dans les pays islamiques sont à trouver dans la foi musulmane elle-même, et que l'islamisme est d'abord une forme plus combative et politique de cette religion. L'intérêt de ce terme est qu'il trace une continuité entre les orientations politiques défendues par nombre de « néo-orientalistes » contemporains et le paradigme *confrontationist* de la Guerre Froide. De plus, il autorise à contourner le problème de la définition de certains acteurs que nous situons dans l'orbite néo-orientaliste, mais qui ne sont pas des orientalistes au sens académique du terme. Si un Bernard Lewis, représentant à la fois l'érudition de l'orientalisme classique et son renouvellement post-Guerre Froide, répond idéalement à notre terminologie, des figures importantes de cette mouvance, telles que le géopoliticien français Alexandre del Valle ou l'influent journaliste américain Charles Krauthammer, <sup>51</sup> qui ne jouissent d'aucune expertise particulière sur le champ islamique, répondent moins au sens premier introduit par l'expression « néo-orientaliste ».

En revanche, la faiblesse de l'expression *neo-Cold Warrior* réside dans le fait qu'elle ne souligne pas suffisamment l'inscription de cette approche dans un débat épistémologique plus vaste, prolongement des controverses apparues au milieu du XX<sup>e</sup> siècle et se renouvelant sous diverses formes depuis le début des années 1990. Un des espaces de déploiement des interprétations de ces néo-guerriers de la Guerre Froide est effectivement la politique internationale, plus exactement la manière dont il convient de traiter l'émergence et le défi posé par les militances islamiques dans les régions politiquement sensibles. Cependant, le courant néo-orientaliste ne

---

<sup>49</sup> Farhad Khosrokhavar, « Du néo-orientalisme de Badie : enjeux et méthodes », *Peuples Méditerranéens*, n° 50, janvier-mars 1990, p. 121.

<sup>50</sup> M. Kazemzadeh, « Teaching the Politics of Islamic Fundamentalism », *Political Science and Politics*, n°1, vol. 31, mars 1998, p. 53.

<sup>51</sup> C. Krauthammer est un des journalistes néoconservateurs les plus influents aux Etats-Unis. Détenteur d'un prix Pulitzer (1987), il est souvent accueilli comme commentateur sur la chaîne de télévision *Fox News* et ses articles sont régulièrement publiés dans le *Washington Post*, *Time Magazine* et *Weekly Standard*.

jouit pas seulement d'une influence chez les théoriciens *confrontationists* des politiques étrangères nord-américaine ou européennes, mais contribue également à informer un certain nombre de débats relatifs à la manière dont les collectivités définissent leurs identités politiques, les frontières symboliques et physiques des Etats et des « localités », le degré de tolérance dans leurs espaces publics, la visibilité de l'altérité islamique en leur sein, les controverses philosophiques (partisans des Lumières *versus* (néo-)fondamentalismes ; multiculturalisme et intégrationisme), etc. *In fine*, c'est ce dernier argument que nous avons retenu. L'expression de néo-orientalisme, malgré son caractère potentiellement polémique, inscrit l'objet de notre enquête dans une continuité à la fois plus souple et plus large.

L'association souvent faite entre islamophobie et néo-orientalisme mérite également un développement. Ce concept, de plus en plus utilisé<sup>52</sup> dans les médias, les débats politiques, voire les cercles universitaires, ne jouit que d'une faible valeur explicative dans le cadre de notre problématique. Apparu pour la première fois dans un essai de l'orientaliste Etienne Dinet<sup>53</sup> en 1922, popularisé dans les années 1990 pour décrire les discriminations dont souffrent les musulmans en Europe occidentale,<sup>54</sup> l'« islamophobie » désigne une peur ou une détestation de l'islam et des musulmans, enferrant dans une même et péjorative catégorie un spectre très large de positionnements. Le chercheur Marcel Maussen met très justement en évidence que ce concept souffre de trois faiblesses<sup>55</sup> : dans un premier temps, il regroupe sous un même vocable une large palette de discours et d'actes en suggérant que tous émanent d'un identique cœur idéologique, la « phobie » de l'islam. En ce sens, l'anti-orientalisme basé sur une approche antiraciste reproduit souvent le même réductionnisme que les acteurs dont elle entend révéler les errements.<sup>56</sup> Le deuxième problème lié à l'expression d'« islamophobie » provient de ce qu'elle

---

<sup>52</sup> Jocelyne Césari, in (collectif) *Securitization and Religious Divides in Europe* : « Muslim In Western Europe After 9/11: Why the term Islamophobia is more a predicament than an explanation », Work Package n°10, *Challenge Liberty & Security*, libertysecurity.org, 1 juin 2006, p. 6.

<sup>53</sup> *L'Orient vu de l'Occident*, 1922. Cité par Jocelyne Césari, in art. cité, Work Package n°10, *Challenge Liberty & Security*, libertysecurity.org, 1 juin 2006, p. 5.

<sup>54</sup> Sensiblement depuis le *Runnymede Report*, « Islamophobia, a challenge for all » (1997). Cité par J. Césari, art. cité, p. 5.

<sup>55</sup> Marcel Maussen, « Anti-Muslim sentiments and mobilization in the Netherlands. Discourse, policies and violence », in *Securitization and Religious Divides in Europe*, *op. cit.*, Work Package n°10, *Challenge Liberty & Security*, libertysecurity.org, pp. 101-103.

<sup>56</sup> Une illustration de cette essentialisation polémique de la critique de l'islam peut être trouvée dans le 1<sup>er</sup> rapport sur l'islamophobie produit par l'Organisation de la Conférence islamique : *1st OIC Observatory Report on Islamophobia* (mai 2007-mars 2008) *oic-oci.org*. Ce rapport trace une même « phobie » depuis les écrits chrétiens polémiques de l'Antiquité tardive jusqu'aux auteurs contemporains comme Samuel Huntington ou Bernard Lewis. Nous ne développerons pas cet aspect dans ce présent travail, mais il est clair qu'il s'agit là du même procédé d'essentialisation et du même anachronisme produit par la critique de l'islam des auteurs néo-orientalistes.

inscrit la recherche sur le discours anti-musulman au sein de la tradition néo-marxiste de la critique idéologique. Celle-ci considère le discours idéologique comme faux, trompeur et illusoire, représentant le moyen par lequel la classe dirigeante consolide et reproduit ses avantages, à travers l'assimilation de ses intérêts propres aux intérêts universels d'une communauté tout entière, voilant les véritables enjeux aux racines des problèmes sociétaux. M. Maussen souligne que les chercheurs de cette tradition critique tendent souvent, non seulement à condamner moralement les auteurs qui persistent à produire un discours anti-islamique dont le caractère « raciste », « sexiste » ou « islamophobe » aurait supposément déjà été démasqué, mais aussi à construire leurs recherches à partir d'un catalogue d'illustrations venant corroborer l'hypothèse qu'un discours idéologique spécifique continue d'exercer son hégémonie. La troisième faiblesse découlerait du problème de la critique idéologique susmentionnée. M. Maussen met en évidence que les auteurs s'inscrivant dans cette tradition sont souvent tentés de décrire les approches islamo-critiques plus nuancées comme autant de façades camouflant des préjugés islamophobes. Si postuler cette dichotomie comme acquise revient à faire du procès d'intention un critère d'analyse, il n'en demeure pas moins que la détestation ou la peur irrationnelle de l'islam sont des registres possibles pouvant motiver certains acteurs. Quoi qu'il en soit, la mise en relation entre néo-orientalisme et peur « phobique » du musulman ne rend pas suffisamment compte à la fois de l'engagement « sur la gauche » d'une partie des acteurs néo-orientalistes, où les valeurs de la lutte contre le racisme et les discriminations sont capitales, ainsi que de l'existence d'un discours islamo-critique produit par des acteurs de culture musulmane rejoignant parfois des positions néo-orientalistes, mais sans haine ou peur irrationnelle de l'islam.

### *Les intrigues du récit néo-orientaliste*

Le néo-orientalisme est un courant fragmenté, se cristallisant autour de pôles thématiques par l'intermédiaire d'acteurs qui y puisent, suivant différents motifs, les ressources nécessaires à leurs discours. Il se formule sur des supports et au sein de champs très divers qui rendent sa diffusion à la fois « évidente », par la masse considérable de ses récurrences, et difficilement saisissable, par la diversité même de ses formulations et du profil de ses porteurs. Risque il y a, par conséquent, de réduire les nuances propres à chaque acteur pour les contraindre à une appartenance intellectuelle qu'ils ne revendiquent pas ou même refuseraient. Pour éviter cet écueil, il faut approcher la question du néo-orientalisme en soulignant ses deux dimensions, structurelle et thématique. La

première est liée aux réseaux Internet et aux socialisations de militances, aux think-tanks, aux divers supports de publication où l'expertise tend à « utiliser » les postulats néo-orientalistes afin d'alimenter des concurrences sur le marché des idées, de promouvoir des agendas politiques ou idéologiques, de servir des stratégies de positionnement professionnel. Cette dimension sociologique du néo-orientalisme se complète d'une approche basée sur les lexiques et thématiques fédératrices de ce courant, *un noyau thématique* autour duquel, à des distances et selon des ellipses différentes, gravitent les argumentaires des acteurs. À bien des égards, le milieu néo-orientaliste fonctionne comme une communauté, un réseau d'acteurs basé sur une connaissance partagée et un engagement conscient au service d'une série de valeurs politiques et d'un modèle causal commun. Cela ne nous autorise pas pour autant à étiqueter une « espèce » néo-orientaliste, mais nous permet néanmoins d'identifier quatre idées-forces qui confèrent à cette vision de l'islam(isme) son squelette et sa mobilité : le champ islamique est un espace « solide » et les militances qui s'en réclament incarnent des « états » idéologiques définis ; il représente une particularité où la culture jouit d'un pouvoir mécanique sur les acteurs ; ce champ est « figé », ne connaissant pas d'évolution substantielle ; en raison de ses moteurs mentaux, culturels et religieux, la violence qui s'y déploie est singulière : elle est « islamique ».

### *Les blocs de cohérence*

La première inclination consiste en l'identification à la fois d'un « monde arabo-musulman » vu comme une entité cohérente, et de déterminismes culturels qui sont supposés informer l'agir collectif et individuel des musulmans. Cette approche en altitude agit souvent à la manière d'un réductionnisme utile, contractant la pluralité des mouvements qui se réclament de l'islam à un concept rigide – et le plus souvent à connotation péjorative, « l'islamisme ». La raideur de ce dernier sous-estime ou néglige les phénomènes de mélanges et de recompositions qui caractérisent les idées et le vocabulaire, les objectifs et les méthodes, ainsi que les luttes locales entre acteurs pour le contrôle de ressources de sens.<sup>57</sup> C'est l'unicité<sup>58</sup> des mondes de l'islam qui

---

<sup>57</sup> A. Roussillon, « Déclin de l'islamisme ou panne conceptuelle du néo-orientalisme ? En finir avec l'exception islamique », art. cité, pp. 16-17.

<sup>58</sup> Cette perception de l'unicité de l'islam est intimement liée à sa supposée spécificité et se traduit, par exemple, au travers de l'idée que l'implantation de la religion musulmane se traduirait nécessairement par la disparition des cultures précédentes. Alors qu'un jugement aussi catégorique, porté au sujet du catholicisme romain par exemple, serait à juste titre perçu excessif pour ne pas dire caricatural, l'idée acquise d'un islam culturocide demeure prégnante. Il nous semble que la spécificité de la religion musulmane ne doit pas être recherchée dans une essence culturelle singulière, mais bien plutôt dans la pérennité même de l'idée d'exceptionnalité islamique au sein de la conscience historique des pays occidentaux.

confère sa spécificité et son unité à l'activisme musulman.<sup>59</sup> De cette position résulte une série de postulats méthodologiques favorisant une approche simplifiée qui abrège un phénomène pluriel, tant dans son espace et sa temporalité. Le recours fréquent aux justifications scripturaires, l'instrumentalisation du concept d'*ummah* négligeant les discontinuités géographiques et culturelles, l'idée d'une pratique politique musulmane conditionnée par le théologique, en sont autant d'illustrations. Cela se fait au profit d'une vision unidimensionnelle autour de laquelle se sédimentent des représentations produites par l'orientalisme classique, les interprétations « religieuses » de controverses politiques nationales et internationales, d'un impensé anti-islamique de longue date ou encore de taches aveugles qui marquettent l'historiographie de ce champ.

### *L'exceptionnalité*

Le deuxième trait met en évidence une exceptionnalité de l'islam (civilisation), c'est-à-dire l'idée que l'islam comme système de normes informerait tous les aspects de la vie collective et individuelle des musulmans, des registres les plus banals, en passant par les représentations, jusqu'aux pratiques politiques et économiques. Cet holisme supposément constitutif du champ islamique décrit un espace à la fois géographique et identitaire perçu historiquement et religieusement inapte à « la modernité », laquelle ne saurait être qu'occidentale dans ses formes et son contenu. Cette inaptitude essentielle provient de l'idée que la modernisation des pratiques politiques dans les sociétés musulmanes ne pourrait être que le résultat d'un reniement culturel. Cette position a puisé une partie de ses forces dans le comparatisme inspiré des thèses de l'orientaliste britannique Bernard Lewis. Elle postule que le modèle occidental à l'origine de la modernité (« sortie de la religion », sécularisation et processus d'individualisation comme porteurs de la démocratie et des droits de l'homme) aurait été déterminé par le rapport spécifique entre l'Eglise et le pouvoir séculier en Europe occidentale,<sup>60</sup> tandis que l'Etat « oriental » se

---

<sup>59</sup> Il est nécessaire de souligner ici que si cette hypothèse d'une unité de la scène islamique n'est pas spécifique aux auteurs strictement néo-orientalistes, c'est la rigidité et l'imperméabilité conférée à cette unité conceptuelle qui caractérisent ces derniers.

<sup>60</sup> Cf. Bernard Lewis, « The Roots of Muslim Rage », *The Atlantic Monthly*, septembre 1990. Republié par la revue *Policy*, n°4, vol. 17, été 2001-2002, p. 24. Cette approche dérive de l'idée que l'islam, à la différence du christianisme, n'opère pas de séparation entre religion et politique, et que c'est la légitimité théologique de cette inséparabilité, sanctionnée dans et par le Coran et les *hadiths*, qui expliquerait l'importance capitale de l'Etat dans le discours islamiste. Sans nous prononcer définitivement sur ce débat, nous estimons que cette approche théologique néglige les contextes sociopolitiques dans lesquels, au début du XX<sup>e</sup> siècle, l'Etat acquit progressivement un rôle prépondérant en étendant son domaine d'action. Si nous acceptons l'hypothèse que l'islamisme fut d'abord une réponse à la formation de l'Etat moderne et à ses vastes conséquences, il nous semble alors légitime de penser que la centralité de

caractériserait par « *une identification de la religion et du pouvoir [...] inscrite de manière indélébile dans la mémoire et la conscience des fidèles [...]* ». <sup>61</sup> Partant de ce constat d'un impensé dans le monde arabo-musulman et de la continuité de cette insécabilité fondatrice, une évolution vers la démocratie et la reconnaissance des droits de l'individu ne pourrait qu'être le produit d'une rupture et d'une occidentalisation, et non un fruit dérivé endogène. Dans cette perspective, le manque ou l'absence de procédures et de culture démocratiques dans les pays arabes et musulmans sont interprétés par le courant néo-orientaliste comme le résultat de facteurs liés à l'« identité » de ces sociétés : la culture, la religion, l'histoire. En effet, si les raisons de l'apparition de la modernité en Europe sont liées à une collection de traits culturels spécifiques à cet ensemble, alors la réponse à la question du « retard » des sociétés arabes et musulmanes par rapport à l'étalon de la modernité politique occidentale se trouve dans les lacunes culturelles de l'islam.

Schématiquement, la vision orientaliste classique diagnostiquait au Moyen-Orient la combinaison de deux *ethos* incompatibles : un *ethos* anarchiste basé sur une organisation sociale segmentée selon des appartenances tribales ou familiales, et un *ethos* universaliste islamique doublé du devoir de soumission à l'islam. <sup>62</sup> Les Arabes musulmans étaient donc perçus à la fois comme sujets à des particularismes excessifs, pour cause de loyauté basée sur la parentèle, et trop universalistes, en raison de leur attachement à une identité musulmane internationaliste (*ummah*). Selon cette perspective, la combinaison de ces deux *ethos* incarnait l'obstacle majeur et à bien des égards irréductible à la démocratisation des sociétés islamiques et à l'apparition d'une société civile. La Révolution iranienne, qui surprit les spécialistes de la région et sanctionna la conquête du pouvoir étatique par une société « faible », incita à un renouvellement de cette approche et la refondation du discours orientaliste classique <sup>63</sup> sous une forme que nous identifions sous le vocable de néo-orientalisme : un exceptionnalisme de l'islam couplé à l'idée d'une continuité de l'instabilité politique globalement indépendante des conditions historiques. Cette instabilité inhérente au champ arabo-musulman s'appuierait sur un anti-étatisme profondément ancré au cœur même de la doctrine islamique. Cette faiblesse culturelle, explique Yahia Sadowski, incarnerait en conséquence un obstacle à la modernisation, puisque, selon une certaine interprétation économiste, le processus démocratique et le développement du capitalisme dépendent de la collaboration entre l'Etat et la société :

---

l'Etat dans le discours islamiste découle au moins aussi sûrement de la particularité de ce contexte historique que de la tradition musulmane. Pour un développement de cette hypothèse, voir Irfan Ahmad, « The State in Islamist Thought », *Shades of Islamism, ISIM Review*, n°18, automne 2006, pp. 12-13.

<sup>61</sup> Bernard Lewis, *Le Retour de l'islam*, Gallimard, Paris 1985, pp. 374-375.

<sup>62</sup> Dag Tuastad, art. cité, p.594.

<sup>63</sup> Yahya Sadowski, « The new Orientalism and the democracy debate », *Middle East Report* n°183, 1993, p. 14.

*Tout comme les Orientalistes classiques avant eux, les néo-Orientalistes dépeignent l'islam (la religion) comme une sorte de malédiction familiale, handicapant les vies d'innocentes générations consécutivement au péché qui l'a créé. Ils prétendent que les efforts des musulmans pour bâtir des Etats durables – de l'analyse perspicace d'Ibn Khaldun au XIV<sup>e</sup> siècle aux réformateurs fiscaux ottomans au XVII<sup>e</sup> siècle jusqu'aux révolutionnaires islamistes contemporains – n'ont pas, et ne peuvent jamais, entraîner un changement du cœur essentiellement anti-étatiste et donc antimoderne du dogme islamique.*<sup>64</sup>

### *L'inertie*

Intimement liée à la notion d'exceptionnalité, l'idée d'une immobilité du champ islamique est un autre aspect important de l'approche néo-orientaliste. Le souci de cohérence impose au néo-orientalisme une conception monolithique et statique du champ islamique sur le mode du contraste entre un *Ouest* dynamique, moderne et émancipateur, pourvoyant des espaces de réalisation pour l'individu, et un *Est* figé où le sujet est surdéterminé par la culture et la religion, puissamment cadrées par des normes sociales et sexuelles. Dans cet espace cristallisé, l'« islamité » est d'abord observée comme un état solide, une identité permanente et prévisible, dont l'islamisme incarne un dérivé radical. La nécessité de poser des invariants permettant d'asseoir la légitimité d'un appareil conceptuel rigide est donc un trait caractéristique de cette lecture.

L'idée d'une insécabilité, à la fois institutionnelle et idéologique, entre les pouvoirs religieux et politique, est une illustration récurrente de cette représentation figée du champ islamique. De même que la démocratie ne peut s'implanter dans cet espace que par le biais d'une rupture ou d'une occidentalisation, l'évolution des mouvements et des acteurs islamistes vers une acceptation d'un jeu politique pluraliste ne peut qu'être le résultat d'une stratégie subversive (la *taqiyya*) ou d'un divorce avec ses principes idéologiques et religieux. Les acteurs les plus sophistiqués de la scène néo-orientaliste ne nient pas les évolutions ou les transformations, mais s'efforcent plutôt de les réintégrer dans un schéma culturel plus large. Concessions et mutations, mais à leur tour « culturalisées », se manifestant sous des formes elles-mêmes mécaniquement produites par leur environnement. C'est un passage obligé pour surmonter la contradiction entre une terminologie totalisante usant de concepts rigidifiés et les ruptures, discontinuités et hybridités observées dans l'étude d'objets dont l'origine et les qualités sont attribuées, à tort ou à raison, à ces mêmes espaces conceptuels.

---

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 20. Nous traduisons.



### *La violence*

La troisième caractéristique du discours néo-orientaliste, plus spécifiquement lié à l'usage de la violence ou de la coercition, est l'utilisation du terme d'islamisme, voire d'islam, comme synonyme d'une idéologie totalitaire, dont les principes sont des modalités opératoires directes expliquant le recours à la violence. Les formes adoptées par cette dernière – symboliques, étatiques, criminelles, etc. – participent donc d'une même matrice. L'imaginaire du « terrorisme islamique » est intimement lié à la définition d'une « mentalité arabe », laquelle explique l'usage du premier comme la conséquence d'un « retard » culturel, de traits spécifiques à une culture arabo-musulmane. D'où l'usage fréquent de la métaphore communiste ou de l'expression d'islamo-fascisme, établissant une équivalence entre les procédés des régimes soviétiques et ceux de l'« islamisme » (propagande, « idiots utiles » dans les cercles politiques et universitaires occidentaux, double langage, habile instrumentalisation des libertés démocratiques, terrorisme). En reliant l'usage de la violence à des sources scripturaires ou à une idéologie religieuse, l'approche néo-orientaliste rigidifie les réalités des enjeux locaux en les analysant selon un précis culturel. Celui-ci réduit les compétitions politiques ou stratégiques – et *a fortiori* l'usage de la violence – à un conflit d'abstractions littéralement inépuisables. Selon cette perspective, le conflit d'intérêt est toujours peu ou prou subordonné à une compétition culturelle, quand il n'est pas tout simplement écarté.

Nous avons identifié ici les principales lignes de force du récit néo-orientaliste. Au cours des prochains chapitres, nous démontrerons par quelle manière et sous quelles formes elles informent les interprétations d'acteurs extrêmement diversifiés. Contrairement à ce que cette classification peut suggérer, ce discours n'est pas marginal, ou restreint aux cénacles universitaires. Notre enquête démontre qu'au contraire il occupe une place prépondérante au sein des champs médiatiques et intellectuels nord-américain et européens, en raison d'une série de facteurs.

Le premier repose sur une latence identifiant l'islamité avec une notion d'hétérogénéité conflictuelle, identitaire et fondamentale. Le voile islamique, l'immigration en provenance des pays musulmans, la construction de mosquées, le discours des intellectuels musulmans, la candidature de la Turquie à l'UE incarnent dans la perspective néo-orientaliste ces fragments d'islam s'interférant dans les rouages des identités locales, nationales et européennes. La

caractéristique principale de ce récit est qu'il ignore les phénomènes de mimétismes, l'ambivalence des rapports entre indigénat et allogénat, et les processus d'hybridation entre formes « traditionnelles » et « modernes ».

Le deuxième facteur est celui des réseaux de validation et de propagation des postulats néo-orientalistes. Ces réseaux s'appuient sur des intellectuels publics, des fondations, des magazines et des journaux, et aussi, significativement, sur des think tanks. Contrairement aux universités, ces réservoirs d'idées chérissent un impératif de communication et d'impact politique qui les rend plus aptes à l'engagement sur le terrain des compétitions narratives. L'agence de relation publique new-yorkaise *Benador Associates*, travaillant à la promotion d'experts spécialisés essentiellement sur la politique étrangère nord-américaine et le Moyen-Orient, fait ici figure de cas d'école. Fondée en octobre 2001 par la linguiste Eleana Benadore, ancienne membre du *Middle East Forum* de Daniel Pipes<sup>65</sup> reconvertie dans le consulting, son champ d'expertise couvre les médias appliqués à « la politique, la résolution de conflit, le dialogue des civilisations, la politique étrangère, la sécurité nationale, l'anti-terrorisme, la défense des droits de l'homme et de liberté religieuse ». Parmi les experts travaillant ou ayant collaboré avec *Benador Associates*, nous retrouvons des personnalités proches du courant néo-orientaliste, telles que Martin Kramer,<sup>66</sup> les journalistes Charles Krauthammer et David Eugene Henry Pryce-Jones,<sup>67</sup> ou encore Barry Rubin.<sup>68</sup> A leurs côtés apparaissent des noms aussi prestigieux que l'ancien secrétaire d'Etat (sous la présidence de Ronald Reagan (1911-2004) et chef de cabinet de la Maison-Blanche (mandat de Richard Nixon (1913-1994) Alexander Haig, le conseiller politique et lobbyiste Richard Perle, ou encore l'ancien directeur de la CIA (1993-1995) Robert James Woolsey Jr. Dans un article intitulé « The Andean condor among the hawks »<sup>69</sup> et consacré à l'influence que le cabinet *Benador Associates* eut dans la promotion de l'invasion de l'Irak, le journaliste américain Jim Lobe souligne que le succès de la

---

<sup>65</sup> Directeur du *Middle East Forum*, un think tank conservateur focalisé sur les questions relatives au champ islamique, basé à Philadelphie (Etats-Unis), fondateur de *Campus Watch*, une plateforme de contrôle des professeurs et facultés d'études moyen-orientales qui ne répondraient pas aux critères d'impartialité idéologique, membre de l'*U.S. Institute of Peace*, chroniqueur et journaliste prolifique (notamment le *New York Sun* et le *Jerusalem Post*), il tient un blog et un site web très influents dans les milieux néo-orientalistes : *Danielpipes.org*.

<sup>66</sup> Un des universitaires et spécialistes israéliens du Moyen-Orient les plus connus et établis, Martin Kramer est *Wexler-Fromer fellow* au très influent think tank nord-américain *Washington Institute for Near East Policy*. Il a aussi dirigé (1995-2001) le *Moshe Dayan Center for Middle Eastern and African Studies* (Université de Tel-Aviv).

<sup>67</sup> Journaliste à la conservatrice *National Review* et contributeur à un grand nombre de journaux (*Times*, *Financial Times*, *Walt Street Journal*, etc.)

<sup>68</sup> B. Rubin est directeur du *Global Research in International Affairs (GLORIA) Center*, Interdisciplinary Center University, Herzliya, Israel. Membre du comité de rédaction du *Middle East Quarterly*, B. Rubin est aussi éditeur des revues *Turkish Studies* et *The Middle East Review of International Affairs (MERIA)*.

<sup>69</sup> *Asia Times Online*, 15 août 2003.

narration guerrière développée par *Benador Associates* est dû aux relations et accès privilégiés à l'élite politique de Washington dont jouissent un certain nombre de collaborateurs ; à leur omniprésence au sein des *talk shows*, radios et grands journaux nationaux ; au fait que ces acteurs forment un réseau, se connaissent, travaillent souvent dans les mêmes think tanks et peuvent ainsi aisément conjuguer leurs stratégies ; à la simplicité et la consistance d'un message ; et enfin, au remarquable réseautage entrepris par Eleana Benadore pour assurer, à des moments-clés de la campagne de soutien à la guerre en Irak, le maximum de couverture médiatique à ses associés et clients.

Souvent au service d'agendas néoconservateurs en matière de politique étrangère, ces acteurs de relations publiques favorisent la propagation et la légitimation d'interprétations néo-orientalistes, dans la mesure où ces dernières représentent souvent le soutènement sur lequel le discours de la lutte contre l'islamisme s'appuie. C'est notamment par l'intermédiaire de tels laboratoires d'idées que le courant néo-orientaliste assoit progressivement une place de choix dans les champs intellectuels et médiatiques. Les acteurs islamistes, le terrorisme, l'Iran, le conflit israélo-palestinien, ou encore l'Irak sont autant de thématiques où les postulats néo-orientalistes forment souvent la trame fondamentale sur laquelle se consolident divers récits politiques ou idéologiques. Par ricochet, la défense et la légitimation de certaines options politiques ou interprétations idéologiques entraînent la mise en valeur et la propagation d'interprétations néo-orientalistes.

Le troisième facteur contribuant à expliquer la place privilégiée de ce récit se révèle par la puissance séductrice d'un système explicatif relativement souple et polyvalent, reproduisant la même fonction métahistorique et totalisante que la bipolarité occupa pendant la Guerre Froide. L'adoption, qu'elle soit assumée ou diluée, du schéma des oppositions civilisationnelles favorise deux récits complémentaires : la mise en cohérences, compréhensible et réductrice des problématiques où « l'islam » est évoqué ; et la cartographie de ces éléments disparates selon une seule grammaire religieuse ou culturelle. Unification des problèmes et interchangeabilité des lieux et temporalités forment une puissante combinaison : elle formate les problématiques à l'aide d'un seul pochoir aisément diffusable par des médias soumis aux variables du temps et de l'audimat. Un des traits récurrents du discours néo-orientaliste réside dans la construction d'intrigues associant des éléments n'ayant *a priori* aucune relation les uns aux autres. Les controverses relatives au port du voile islamique par des écolières françaises, les stratégies du Hamas palestinien, les talibans pakistanais ou encore l'emprisonnement de dissidents par le régime iranien sont autant de cristaux d'une même géode islamiste.

Le succès du renouvellement de l'orientalisme ne peut donc pas s'expliquer par le seul phénomène de récurrence médiatique ou de survisibilité de faits saillants attachés au champ islamique. L'étude française produite par Thomas Deltombe a démontré combien le support télévisuel avait contribué, depuis trois décennies, à fabriquer la notion d'un « péril islamiste » conjugué à une représentation largement fantasmatique de l'islam.<sup>70</sup> Aux Etats-Unis, de nombreux observateurs s'accordent sur le fait que la couverture offerte par les principaux médias des sujets ayant trait à l'espace musulman est largement négative. S'il existe bien un débat relatif à l'amplitude de leur influence et la manière dont ces derniers modèlent les perceptions du public et des élites, et dans une certaine mesure, les décisions politiques, le caractère globalement négatif et déformant de leur couverture du champ islamique peut être considéré comme une donnée peu sujette à controverse.

Cependant, la médiatisation des discours néo-orientalistes agit surtout comme accélérateur et révélateur de latences et acquis préexistants. Reporter la responsabilité d'un cadre normatif dans l'approche de l'islam(isme) sur la seule explication structurelle ne répond ni à la question du rapport entre production et réception des idées, c'est-à-dire les raisons pour lesquelles le consommateur d'informations accueille favorablement le discours proposé, ni ne souligne suffisamment le fait que les acteurs néo-orientalistes n'échappent pas, à leur tour, à cet univers symbolique. Notre hypothèse est que la conjugaison entre la notion de latence, la qualité totalisante du récit néo-orientaliste, ainsi que son instrumentalisation par un certain nombre d'acteurs des champs intellectuels et médiatiques incarnent les trois moteurs assurant, sensiblement depuis le 11-Septembre 2001, en Europe et aux Etats-Unis une place privilégiée au récit néo-orientaliste.

---

<sup>70</sup> T. Deltombe, *L'islam imaginaire. La construction médiatique de l'islamophobie en France, 1975-2005*, Paris, La Découverte, 2005.

### *Ambivalences et accommodements*

Les rapports qu'entretient un auteur avec cette narration sont comparables à ceux que cultivent des écrivains avec les mythes ou les histoires inspirant leurs œuvres : ruptures et fidélités avec un modèle, ambivalence des objectifs, recompositions et reformulations des grands thèmes, créativité et intégration de nouvelles sources, interactions de leurs écrits avec tel contexte idéologique, tel moment politique venant possiblement brouiller la cohérence formelle d'un argumentaire ou d'une posture éthique, etc. Le récit néo-orientaliste est suffisamment souple pour autoriser bien des traductions.

Il est essentiel de souligner qu'il n'existe aucune relation mécanique entre les postulats néo-orientalistes et les acteurs qui gravitent dans leur champ d'attraction. Notre enquête sur les milieux activistes de la blogosphère suggère d'ailleurs que l'idée d'une causalité entre le pouvoir séducteur des arguments d'un récit particulier et l'entrée en militance des récepteurs de celui-ci ne parvient pas à traduire les divers motifs à l'origine des mobilisations. Le néo-orientalisme demeure tout autant une attitude particulière envers l'islamité qu'une mouvance plus ou moins circonscrite. C'est un palimpseste qui superpose divers récits et différentes stratégies, permettant les encodages locaux d'un grand récit à vocation universelle. Tel acteur peut produire une littérature culturaliste sur le champ islamique car les notions d'invariances viennent appuyer sa position d'expert pouvant prédire la menace ou identifier l'objet ; tel autre, en raison d'un rapport chargé d'affect avec un système explicatif conférant du sens, validant un sentiment de scandale ou encore une peur en l'insérant dans une chronologie – jadis aux portes de Vienne, à présent sur le seuil de nos mairies, ou en l'encadrant d'une éthique politique – la résistance démocratique au nouveau totalitarisme vert. Ces motifs peuvent se combiner avec d'autres intrigues, suivre les inflexions de l'actualité internationale, nationale et régionale, et bien sûr s'épuiser. Viennent donc inévitablement interférer de nombreuses variables qu'il faut prendre en compte sous peine de créer des causalités arbitraires et des identités immobiles.

Un même auteur peut adopter des postures plurielles que la logique formelle de son discours semble interdire, mais que ses engagements politique, idéologique ou encore opportuniste(s)

encouragent. La figure du journaliste et historien français Alexandre Adler<sup>71</sup> illustre cette polyvalence des acteurs, équivocité qui souligne la relative fluidité du label néo-orientaliste.

« Entré en guerre » à l'occasion des attentats du 11-Septembre qui l'incitèrent à quitter le *Courrier International* et *Le Monde* pour rejoindre des milieux plus proches de ses convictions, défenseur pugnace des Etats-Unis et d'Israël,<sup>72</sup> ancien communiste ayant évolué vers le centre-droit, le Français Alexandre Adler est un érudit aux mille facettes qui ne se laisse pas aisément cataloguer. Considéré comme un spécialiste des questions de géopolitique internationale, de l'Union soviétique et de l'Europe de l'Est, son approche du champ islamique oscille entre une lecture rigide et orientée de certaines militances islamiques, et – quand le combat exige de l'optimisme pour l'Iran ou du réalisme pour la Turquie – une perspective exactement contraire.

D'un côté, se faisant l'écho d'une littérature néo-orientaliste, A. Adler utilise une définition des plus élastiques de l'islamisme, englobant aussi bien le néo-fondamentalisme des talibans afghans que des partis islamo-nationalistes de type Hamas palestinien. L'islamisme incarne alors l'« *ennemi du genre humain comme l'étaient la plupart des différents fascismes occidentaux* », <sup>73</sup> un adversaire d'une rationalité militaire professionnelle, dont le combat s'articulerait sur deux pôles complémentaires : le premier serait celui du « *sacrifice des suicidés volontaires, des enfants immolés à déterrer les mines à mains nues ou à se faire sauter à la terrasse des cafés israéliens [...]* » ; le second, celui « *de la menace latente d'une arme atomique* », combinée « *à l'activité incessante d'un véritable KGB islamique qui pratique avec un égal bonheur les trois armes du renseignement en plongée profonde, de la désinformation (Al Jazira) et de la subversion* ». <sup>74</sup>

D'un autre côté cependant, A. Adler admire cette « *âme turque [qui] ne résiste pas devant une belle fille qui passe* », cette « *identité turque* » que « *la découverte de la Méditerranée, de l'Europe balkanique, de Constantinople et du Caucase circassien allait faire basculer définitivement [...]* vers l'Ouest ». <sup>75</sup> Cet « *amour de l'Occident, c'est d'abord l'échange des femmes* », une europhilie inscrite dans la sexualité des classes dirigeantes, dans une architecture islamique de style européen sans pareil de Fez à Djakarta, dans les contacts commerciaux, culturels et politiques – « *première esquisse d'une sorte de Communauté européenne* » – qui « *sauvent littéralement l'Europe véritable – celle du grand dessein de Henri IV et de Sully* –

---

<sup>71</sup> A. Adler est un ancien élève de l'École normale supérieure de la rue d'Ulm, agrégé d'histoire, auditeur à l'Institut des hautes études de défense nationale (IHEDN) et professeur pour l'enseignement militaire supérieur détaché au ministère de la Défense. Il a collaboré à de nombreuses publications (*Libération* (1982-1992), *Le Point*, *L'Expansion*, *L'Express*, *Le Monde* et *Le Courrier International* (1992-2002), *Le Figaro*, *L'Arche*, ainsi qu'à de nombreuses émissions télévisées (*TV5*, *Arte*, etc.) ou radiophoniques (« La rumeur du monde », *France Culture*).

<sup>72</sup> Alexandre Adler, *Au fil des jours cruels*, Grasset, Paris, 2003, pp. 17-18.

<sup>73</sup> A. Adler, *Rendez-vous avec l'Islam*, Paris, Grasset, 2005, p. 35.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 163.

*des incendies de l'Inquisition et des cruautés du militarisme castillan* ». <sup>76</sup> C'est sur la Turquie moderne, écrit A. Adler, que se « *brisera définitivement la vague islamiste* ». <sup>77</sup> L'auteur de *Rendez-vous avec l'Islam* plaide donc pour un rapprochement plus important entre la Turquie et l'Union européenne, réfutant l'argument de l'islamité avancé par de nombreux opposants à son intégration, diagnostiquant une pensée démocratique musulmane sous les traits du parti islamiste héritier du *Refah* et appelant au soutien d'une authentique démocratie musulmane. L'AKP est un parti « islamo-démocrate », souligne à juste titre l'essayiste parisien, « *ce foisonnement complexe de mosquées, indépendantes les unes des autres, interdit, sauf sur une frange très marginale, toute dérive intégriste salafiste* », et A. Adler de vanter « *le pluralisme fondamental d'une société turque, musulmane mais complexe, où personne ne peut s'arroger le monopole du vrai, surtout la mosquée et ses oulémas* ». <sup>78</sup>

Même si en matière de militance islamique Alexandre Adler se situe d'abord dans l'orbite du néo-orientalisme, un goût pour la provocation, l'oscillation du regard, son amplitude surtout, témoignent que cette appartenance répond à diverses impulsions, sujettes à des révisions et des nuances, selon des variables qui échappent apparemment au seul souci de cohérence.

Le fait que le néo-orientalisme soit fondamentalement apolitique favorise ces équivocités et confère à une position et à son étiquetage un degré d'ambiguïté qui invite à la prudence ; en outre, il n'est pas exclu que ces contradictions soient le résultat de facteurs externes aux impératifs d'une pensée, fruits par exemple de calculs éditorialistes venant transformer des conclusions auxquelles la seule logique d'un raisonnement devrait théoriquement aboutir. Ainsi, il est probablement plus pertinent de distinguer les manifestations des acteurs en suivant les faits saillants des débats publics que d'élaborer une classification *a priori*, même s'il reste possible de circonscrire les idées-forces du courant néo-orientaliste.

### ***Usages et mésusages des concepts***

Notre travail se confronte à une série de concepts – islamisme, Moyen-Orient, Proche-Orient, « monde(s) musulman(s) », etc. – particulièrement délicats à utiliser, et ce d'autant plus qu'ils demeurent souvent sous-jacents aux débats. Le terme « Moyen-Orient », par exemple, forgé en

---

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 163-170.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 179.

<sup>78</sup> A. Adler, *Rendez-vous avec l'Islam*, *op. cit.*, pp. 181-182.

1902 par le stratège américain Alfred Thayer Mahan (1840-1914)<sup>79</sup> pour décrire la région située entre le bassin est de la Méditerranée et les montagnes de l'Hindu Kush contrôlant l'accès aux possessions britanniques des Indes illustre idéalement l'usage généralisé d'un concept pourtant imprécis et profondément lié à un moment historique. Précédé par un *Near East* élaboré au début du XX<sup>e</sup> siècle sous un angle diplomatique,<sup>80</sup> par l'archéologue britannique David G. Hogarth (1862-1927),<sup>81</sup> le *Middle East* britannique prit la relève du *Near East*, rendu caduc par l'implosion de l'Empire ottoman et l'installation des troupes anglaises en Palestine, Transjordanie et Irak. Il couvrira alors un territoire allant des rives du Bosphore aux Indes, intégrant parfois, selon les registres stratégiques utilisés, jusqu'au Kenya ou la Somalie. Aux Etats-Unis, il faudra attendre la crise de Suez en 1956 pour qu'un *Middle East*, s'étendant alors de la Turquie à l'Ethiopie et de la Libye au Pakistan, ne remplace un *Near East* déclaré obsolète. En 1958, le département d'Etat choisira l'équivalence entre *Near East* et *Middle East*, tout en créant deux bureaux distincts les *Near Eastern Affairs* et l'*Aegean and Middle East Division* : ces deux *East* couvriront alors, respectivement l'Égypte, la Syrie, Israël, la Jordanie, le Liban, l'Irak, l'Arabie saoudite, le Yémen et les monarchies du Golfe pour un Proche-Orient dont le critère de sélection est l'arabité ; la Grèce, la Turquie, Chypre, l'Iran, l'Afghanistan et le Pakistan pour un Moyen-Orient censé pourtant être un synonyme de son concurrent sémantique.<sup>82</sup>

Sur un plan moins explicite mais sans doute aussi important, l'usage d'un terme tel que « religion » pour qualifier l'ensemble des cosmographies que nous classons sous le terme générique d'islam n'est pas un procédé neutre ou dénué de présupposés culturels. La thèse de Daniel Dubuisson<sup>83</sup> permet d'éclairer notre propos. Ce chercheur définit la catégorie « religion » comme une construction historique singulière, un ensemble complexe d'éléments particuliers et de relations conceptualisables strictement occidental et chrétien, intimement lié aux grandes orientations de notre histoire intellectuelle. L'Occident a littéralement inventé *la religion*, en ce sens qu'il a fait d'attitudes et d'idées (questionnement métaphysique, création d'êtres imaginaires, développement des théologies et des cultes, etc.) un ensemble autonome, singulier et profondément différent de ce qui l'entourait, et lui a attribué les qualités d'un invariant anthropologique. Ayant imprégné notre manière de penser en définissant le sens et la disposition

<sup>79</sup> « The Persian Gulf and International Relations », *National Review*, septembre 1902.

<sup>80</sup> Il délimite le Monténégro, la Serbie, la Bulgarie autonome, la Grèce, l'Égypte, l'Empire ottoman, le reste de la péninsule Arabique et la Perse.

<sup>81</sup> *The nearer East*, Londres, H. Frowde, 1902.

<sup>82</sup> Bertrand Gueynard, « *Near East* ou *Middle East* : histoire d'une terminologie », *Outre-Terre*, n°13, 2005.

<sup>83</sup> *L'Occident et la religion*, Paris, Complexe, 1998.



d'un grand nombre de nos réseaux conceptuels, nourri notre langue et notre lexique, organisé notre mémoire et notre sensibilité, cultivé notre manière de regarder le monde, été placée au cœur de nos principaux débats et controverses sur la définition de l'homme, la « religion » est le noyau autour duquel s'est constituée l'identité ou la figure de l'Occident :

*[...] Le fait que tous les penseurs européens ou peu s'en faut aient accepté comme évidente avec l'idée de religion celle d'un homme éminemment religieux constitue un fait de tout premier plan. Il prouve que la religion est inhérente à la culture occidentale, qu'elle se situe dans ses propres fondations, là où s'élaborent ses structures de pensée les plus profondes. Comme toujours, il faut évoquer ici le poids culturel de la religion chrétienne dans toute réflexion touchant la religion (sa définition, sa nature ou ses attributs).<sup>84</sup>*

Notre objectif, par ce trop bref détour herméneutique, n'est pas de condamner l'inévitable usage de termes généraux – économie du langage oblige –, mais de souligner que, derrière ces notions que nous utilisons par convention pour cadrer le champ islamique, se dissimule un réseau complexe d'acquis conceptuels qui modèlent partiellement notre manière de comprendre et de questionner les objets. Des notions telles que les dichotomies sacré *vs* profane, ou religion et politique, la division philosophique âme-esprit-corps, la conception linéaire de l'histoire sont autant de présupposés contribuant à informer inconsciemment notre regard en amont. S'il nous semble illusoire d'espérer s'affranchir de cet héritage, cette brève décantation apparaît néanmoins une précaution utile. Notre perception des événements et discours identifiés ou revendiqués « musulmans », l'ensemble des objets associés à l'*islamité*, est inévitablement et implicitement encadrée par le sens que nous conférons au terme de religion et les expériences historiques européennes liées à cette dernière. L'universalité postulée de l'ensemble complexe de pratiques et de relations réunies sous le vocable « religion », couplée à une historiographie riche en violences où le fait religieux occupe une place privilégiée (les affrontements entre protestants et catholiques, la guerre civile anglaise, la Révolution française, etc.), encouragent l'identification de la « religion » à une force idéologique faisant obstacle à la modernité politique, ou plus exactement aux représentations de l'être et de l'agir modernes. Cet héritage latent contribue à expliquer pourquoi la lecture néo-orientaliste, dont l'approche répugne souvent aux constructions trop complexes et parcellaires au profit de schémas linéaires et duels, entre plus aisément en résonance avec le « sens commun » des publics européens et nord-américains en matière, non seulement de rapport

---

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 85.

« moderne » au religieux, mais plus précisément de relations entre l'ensemble de pratiques et de discours associés d'une part à une appartenance au champ islamique, et d'autre part à l'*occidentalité*.

### *La catégorie « islamisme »*

Le terme « islamisme » n'échappe pas au défi méthodologique posé par les divers « ismes » qui émaillent nos appareils conceptuels et qui semblent engendrer autant de problèmes épistémologiques que leur qualité opératoire est censée en résoudre. Si le problème de la définition de l'« islamisme » a donc toutes les apparences d'un cul-de-sac heuristique,<sup>85</sup> nous pouvons cependant opter pour une approche souple de ce concept. En effet, notre analyse du courant néo-orientaliste n'exige pas que nous prenions position dans le débat scientifique relatif aux militances islamiques ; souligner le contraste entre les lectures réifiées, partielles, ou idéologiquement chargées de l'islamisme qui caractérisent les approches néo-orientalistes, et le portrait dressé de ce dernier par la littérature universitaire nous paraît suffisant. Pour ce faire, il y a lieu d'adopter une définition prudente de l'islamisme qui, sans entrer directement dans les querelles épistémologiques relatives à l'utilisation de ce terme, met en évidence la pluralité et l'évolution des mouvements et des acteurs, cruciaux dégradés que tend à dissimuler l'usage de ce terme générique. En d'autres termes, une définition qui puisse à la fois faire consensus parmi les spécialistes et office de contraste avec l'interprétation néo-orientaliste.

A travers le terme « islamisme », nous nous reconnaissons dans une définition qui l'associe plus largement à la modalité activiste de l'islam, c'est-à-dire la défense et la promotion de croyances, de prescriptions, de lois ou de politiques dont le caractère est tenu pour islamique.<sup>86</sup> Ce choix nous permet d'utiliser dans notre travail le même terme indépendamment de l'appartenance du discours analysé (en étant conscients que son emploi recouvre des associations et présupposés très différents, voire contradictoires). Il a aussi le mérite d'éviter deux écueils que rencontre la définition limitant l'islamisme à son mode politique : l'idée doublement contestable que l'islam « en soi » n'est pas politique, alors que la question de la gouvernance occupe une place essentielle dans la tradition musulmane ; la supposition implicite que toutes les formes d'islamisme sont également politiques, alors que les accents varient entre l'activisme politique, les activités missionnaires et le jihadisme. Dans ce travail, nous utiliserons donc indifféremment les

---

<sup>85</sup> L'expression est de Sylvie Denoix, « Des culs-de-sac heuristiques aux garde-fous épistémologiques ou comment aborder l'aire culturelle du "monde musulman" », *Revue des Mondes musulmans et de la Méditerranée*, n°103-104, juin 2004, pp. 7-26.

<sup>86</sup> International Crisis Group, *Understanding Islamism*, Middle East/North Africa Report n°37, 2 mars 2005, p. 1.

expressions d'islamisme, de militance(s) ou d'activisme(s) islamique(s), pour qualifier un ensemble de tendances et de mouvements, minoritairement chiïtes et majoritairement sunnites, qui composent le champ fragmenté de l'activisme islamique. Dans l'appartenance sunnite, chaudron où se précipite la majorité des peurs formulées dans les pays occidentaux, nous pouvons distinguer trois courants principaux :

Les mouvements islamistes proprement politiques, représentés, entre autres, par les branches nationales des *Frères musulmans*, en Egypte surtout, mais aussi en Algérie, en Palestine ou encore en Jordanie, ou par le *Parti de la Justice et du Développement* (AKP) en Turquie. Avec diverses amplitudes et des variations, leurs agendas ont évolué vers une forme réformiste plus que révolutionnaire, tendant à séparer la sphère politique des autres domaines, en général limités à leur contexte national, voire s'inscrivant dans les traditions nationalistes de leur pays dont ils reconnaissent la légitimité et le cadre constitutionnel. Les idées modernistes et démocratiques ont été également et progressivement adoptées, ou été accommodées, par un certain nombre de mouvements politiques islamistes.

La tendance missionnaire, axée sur la prédication, est incarnée par le mouvement structuré *Tabligh*, une association internationale de prédication apolitique, pacifique et rigoriste, fondée en Inde en 1926, ou la mouvance salafiste, un « néo-fondamentalisme », selon la catégorie formulée par Olivier Roy, se caractérisant par un scripturalisme théologique et un anti-occidentalisme.<sup>87</sup> L'objectif principal de cette tendance n'est pas le pouvoir politique, mais la préservation de la foi, de l'identité et de la morale islamiques, par le biais d'un fort investissement sur les normes islamiques et un refus de l'innovation.

Le courant jihadiste, composé de l'excroissance radicale du salafisme et du qutbisme,<sup>88</sup> qui s'exprime à travers les trois formes de lutte armée que sont, celle dirigée contre les régimes musulmans jugés impies, le combat à l'encontre d'un pouvoir non-musulman ou étranger, et le jihad global contre les acteurs tenus pour représenter l'Occident.

---

<sup>87</sup> Olivier Roy, *L'Islam mondialisé*, Paris, Seuil, 2002, p. 146.

<sup>88</sup> C'est-à-dire les activistes influencés par la pensée de l'Egyptien Sayyid Qutb (1906-1966). Notons que ces deux composés se sont, durant les quinze dernières années, rapprochés et pénétrés l'un l'autre.

## L'après-Guerre Froide, du Rouge au Vert.

Quels sont le contexte et les principaux facteurs qui facilitèrent une mutation de l'adversité d'un *Est* communiste vers celle d'un *Orient* islamiste ? L'interrogation au cœur de notre réflexion porte sur la fonction d'un récit néo-orientaliste articulé sur des binômes culturels recapitalisant sur l'affrontement « éthique » et politique en vigueur pendant la Guerre Froide. Au-delà de ses présupposés scientifiquement problématiques, ce récit exerce essentiellement une double fonction d'identification et de positionnement des acteurs : la cartographie d'appartenances fortes et de permanences permet de « situer », du local à l'international, tandis que les invariants anthropologiques ou culturels créent de la prévisibilité et de la certitude. De ce changement de peau opéré par la figure de l'altérité sur laquelle se construit en partie la notion d'une *occidentalité*, nous pouvons dégager trois aspects qui eurent une influence déterminante sur la consolidation du récit néo-orientaliste en France et aux Etats-Unis depuis le début des années 1990.

Dans un premier temps, la période post-Guerre Froide a entraîné une confusion dans les grammaires qui structuraient la manière de dire et de penser un certain nombre d'appartenances. C'est l'inattendue disparition d'une bipolarité Est-Ouest, dont l'une des caractéristiques était de structurer la perception occidentale de l'altérité politique et idéologique, tant au sein des Etats – positionnement des intellectuels et des experts, échiquiers politiques divisés par la césure gauche/droite, etc. – qu'à l'échelle internationale – OTAN *vs* Pacte de Varsovie, libéralisme face au communisme, etc. qui a favorisé son progressif remplacement par l'affrontement entre *occidentalité* et *islamité*. Les positionnements intellectuels, idéologiques ou politiques qui ne pouvaient guère échapper, jusque dans les années 1990, à l'opposition entre gauche/socialisme et droite/libéralisme, tendent, dans la période post-Guerre Froide, à partiellement et progressivement épouser les lignes de tension(s) identitaire(s), provoquées par les enjeux associés au champ islamique, et par les diverses constructions théoriques qui en sont faites.

Une des conséquences en fut le développement d'une course aux paradigmes susceptibles de cartographier les transformations induites par l'épuisement du langage politique de la Guerre Froide, et capables de construire une nouvelle altérité sur laquelle pourraient s'articuler les processus d'identification. L'identité politique de base des pays ouest-européens et de l'Amérique du Nord a été définie durant la Guerre Froide selon le contraste fondamental entre un ensemble

de valeurs démocratiques et modernes – la *liberté* endogène de l’Ouest –, et leur contraire, le *totalitarisme* exogène de l’Union soviétique. La chute du mur de Berlin (1989) et la fin de l’URSS (1991) marquèrent la disparition de cet ennemi structurant et annoncèrent l’émergence d’une nouvelle symétrie. La conjugaison entre une actualité orientée sur le champ islamique et les stratégies de repositionnement d’un certain nombre d’experts, dont la fonction et la raison d’être reposent notamment sur la capacité de dire et de prédire la menace, profila l’islamisme comme la nouvelle figure idéale de l’altérité, image que la littérature néo-orientaliste a contribué à construire.

Un troisième aspect est le glissement d’un péril clairement identifié, le communisme incarné par l’URSS, sa puissance militaire et son pouvoir de subversion, vers un ensemble pluriel de menaces, potentielles ou en acte, sans ancrage géographique évident, mais où le culturel remplace progressivement le politique, l’essence se substituant au contingent. Cette hétérogénéisation de la scène internationale a favorisé la (ré)introduction des variables culturelles et religieuses, aspects souvent ignorés ou négligés pendant la Guerre Froide. Le récit néo-orientaliste occupe une fonction de pourvoyeur de certitude dans un contexte de fluidité des enjeux, d’inquiétudes liées aux processus de globalisation, à la manière de les représenter, et à la multiplication des conflits ethniques et de basses intensités. Ses postulats d’invariances et de déterminismes solidifient une partie de ces « menaces » ou « insécurités », réelles ou fantasmées, en les rendant prévisibles et assure par là même la fonction de futurologue des experts. La notion de prévisibilité est essentielle aux stratégies de positionnement : les attentats du 11-Septembre 2001 débouchèrent notamment sur des remises en cause des spécialistes universitaires qui, supposément en raison de leur lentille idéologique, ne surent pas « prédire » un tel événement. Le courant néo-orientaliste intègre ces facteurs menaçants dans un système explicatif qui simultanément fabrique de la menace en faisant découler les violences symboliques ou concrètes, banales ou exceptionnelles, d’un donné culturel, et les apprivoise, les légitimise, à travers une essentialisation des appartenances et de leurs rapports. Cette fonction stabilisatrice du sens est donc codépendante de la radicalisation même des interprétations de ce courant.

Si ce schéma tripartite ne prétend nullement à l’exhaustivité, il met en revanche en perspective la manière dont les transformations de la perception de la menace ou de l’ennemi dans la période post-Guerre Froide, remplaçant un *Est* communiste par un *Orient* islamique, s’articulent avec un récit néo-orientaliste fonctionnant comme un outil discursif au sein de stratégies d’identification.

Dans le cadre de l'appréciation des causes et du contexte entourant la structuration progressive de la mouvance néo-orientaliste et son succès, la fin de la Guerre Froide et l'épuisement du modèle communiste symbolisent une césure plus importante que la Révolution iranienne de 1979. Certes, le renversement de la monarchie Pahlavi (1925-1979) fut non seulement à l'origine de vifs débats parmi les élites politiques occidentales et le corps des spécialistes de la région, mais aussi un moment dialectique dans la construction de la vision nord-américaine – et, dans une certaine mesure, européenne – de l'islam. Toutefois, il prit place dans un contexte international encore profondément corseté par le lexique compétitif entre un *Ouest* démocratique et un *Est* communiste, une focale qui tendait à intégrer les événements politiques au sein d'une métahistoire peu ou prou conditionnée par la bipolarité de la Guerre Froide.<sup>89</sup> Nous ne voulons pas signifier ici que la totalité des scènes politiques étaient analysées mécaniquement selon une conception binaire, mais que sa prégnance invitait à enserrer la perception de la portée réelle des événements au sein d'un maillage plus large qui structurait et localisait l'altérité dans l'économie des perceptions. La disparition de la bipolarité et son remplacement progressif par l'opposition entre *islamité* et *occidentalité* a conféré aux événements de ce champ une survisibilité et, par une dynamique complémentaire, aux postulats néo-orientalistes une impulsion considérable.

Les « points chauds » où la variable « islamisme » occupe une place centrale se sont en effet multipliés dans les années 1990 : l'affaire Salman Rushdie (1988-89), les controverses successives autour de la question du voile islamique en France (1989 et suiv.), la Guerre du Golfe (1991), la crise algérienne (1992 et suiv.) et les attentats en France (1995), l'agonie du processus d'Oslo (1993-1999) et la reprise des violences (intifada al-Aqsa en 2000), jusqu'aux attaques du 11-Septembre 2001 et le développement consécutif du discours de la *War on Terror*. Le fait même de localiser culturellement ou religieusement ces événements en dehors d'un schéma macro-politique témoigne d'une rupture avec la perception de la Guerre Froide.

Nous verrons que le 11-Septembre 2001 est un événement souvent invoqué par les acteurs du courant néo-orientaliste afin de souligner la consécration de leurs prophéties alarmistes, avec pour corollaire la démonstration de l'inefficacité d'une approche universitaire, ou encore pour

---

<sup>89</sup> Didier Bigo, « Grands Débats dans un Petit Monde. Les débats en relations internationales et leur lien avec le monde de la sécurité », *Cultures & Conflits* n°19-20, 1995, pp. 7-48. Didier Bigo est maître de conférences des universités à l'*Institut d'études politiques* de Paris depuis 1988 et chercheur associé au *Centre d'étude et de recherche internationale de la Fondation nationale des sciences politiques* (CERI) depuis 1990.

expliquer leur engagement dans des postures plus militantes, se positionnant en alternative au discours académique. Si les attentats du 11-Septembre occupent une place particulière dans cet inventaire, il ne nous semble pas que, dans le cadre de l'étude de l'émergence du courant néo-orientaliste, 9/11 jouisse d'un statut privilégié. Souvent présentés comme un moment séminal dans la perception de l'islamisme, ces attentats sanctionnent une évolution vers la définition d'un nouvel ennemi caractéristique de la période post-Guerre Froide, plus qu'ils ne l'amorcent. Il est vrai toutefois que ces événements incarnent un marqueur d'identification important dans les trajectoires de militance de nombreux acteurs des scènes islamo-critique et néo-orientaliste. A l'échelle microscopique, le 11-Septembre et les débats qui s'en sont suivis ont servi de catalyseur à de nombreux intellectuels, activistes et experts ; à un niveau macroscopique, la mouvance néo-orientaliste s'est à la fois consolidée et ouverte sur de nouveaux registres de militance, notamment par le biais de l'émergence, au tournant des années 1990 et 2000, des réseaux Internet, dont les acteurs ont régionalisé, « banalisé » la narration de la *Guerre contre le terrorisme* et plus largement de la critique de l'islam(isme).

Deux aspects mis en évidence par les réactions et les réponses politiques à cet événement sont à mettre en perspective avec l'émergence du néo-orientalisme : la perception du terrorisme et la théorie de la guerre juste. La première accélère le glissement du « terrorisme » d'un statut de menace sécuritaire circonscrite, à un danger permanent et global, entraînant la figure de l'islamiste dans ce mouvement général de délocalisation de la menace. Ainsi que le soulignent les chercheurs Jonny Burnett et Dave Whyte, il s'agit de la consécration d'une théorie de l'émergence d'un « nouveau terrorisme » et de la manière de l'appréhender, déjà développée dans les années 1990. Elle s'appuie sur une érosion des structures de commandement et de hiérarchies des groupes incriminés ; sur l'accès potentiel à des technologies et des armes plus létales qu'auparavant ; sur une dangerosité accrue dans la mesure où le choix de ses cibles se fait moins discriminant, visant particulièrement les populations civiles ; sur l'idée que les mouvements terroristes sont devenus moins susceptibles d'être soumis à des moyens de contrôle traditionnel et se situent au-delà de la négociation ou de la raison, un argument récurrent dans les interprétations néo-orientalistes des violences se manifestant dans le champ islamique. Selon J. Burnett et D. Whyte, la théorie du *New Terrorism* fournit un cadre d'analyse global permettant de réunir une multitude d'événements ou de non-événements (les attentats échoués) sous la tutelle d'une même cohérence <sup>90</sup> :

---

<sup>90</sup> Jonny Burnett et Dave Whyte, « Embedded Expertise and the New Terrorism », *Journal for Crime, Conflict and the Media*, n°1, vol. 4, 2005, pp. 4-6.

[...] Tout comme le continuum de la théorie de l'insurrection a permis au « mouvement contre-insurrectionnel » [en Irak] de plier toutes les formes de protestation, de résistance et de violence contre l'Etat au sein d'un seul récit de subversion, la superposition de cette conceptualisation du terrorisme avec le cadre du « nouveau terrorisme » réifie la violence politique. Quand une résistance violente, abstraitement extraite de ses conditions de formation, est saisie sous cette forme rudimentaire, seulement alors peut-on connaître et recréer « le terroriste » sous une forme qui permet de comprendre l'intifada palestinienne, la résistance tchéchène et les différents groupes armés en Irak, comme faisant partie de la même menace contre l'ordre. Puisque les particularités mêmes des conditions historiques et politiques qui nous autorisent à comprendre la violence politique sont extraites de leur environnement spécifique, notre capacité à comprendre le contexte politique et historique de cette violence est perdue. En rendant le terrorisme « connaissable » sous cette forme, le nouveau terrorisme décontextualise les conditions d'émergence de la violence et réduit notre capacité à saisir ses origines socio-économiques et politiques [...].<sup>91</sup>

La notion de « terrorisme islamique », souvent associée aux événements de septembre 2001, a également émergé au milieu des années 1980, à l'aune des études sur le « terrorisme religieux ».<sup>92</sup> Selon le professeur de politique internationale R. Jackson, l'orientalisme classique et son renouvellement dans les années 1990, notamment sous les plumes de Bernard Lewis et de Samuel Huntington (1927-2008), du professeur de droit Noah Feldman<sup>93</sup> et de l'ethnologue et anthropologue Raphael Patai (1910-1996),<sup>94</sup> sont une des mamelles nourricières de ce concept de « terrorisme islamique ».<sup>95</sup>

Le second aspect, intimement lié à la notion de « terrorisme islamique » et aux narrations héritées de la Guerre Froide, est celui du développement d'un nouveau paradigme de la Guerre Juste,

---

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 14. Nous traduisons.

<sup>92</sup> Le texte de référence est celui de David Rapoport, « Fear and Trembling: Terrorism in Three Religious Traditions », *American Political Science Review*, n°3, vol. 78, 1984, pp. 658–77. Cité par Richard Jackson, « Constructing Enemies: "Islamic Terrorism" in Political and Academic discourse », *Government and Opposition*, n°3, vol. 42, 2007, p. 398.

<sup>93</sup> *Harvard Law School*. Il est notamment l'auteur de *After Jihad: America and the Struggle for Islamic Democracy*, Farrar, Straus & Giroux, 2003.

<sup>94</sup> Il est notamment l'auteur d'un essai de psychologie culturelle, intitulé *The Arab Mind*, Charles Scribner Publishing, 1973 (réimprimé par Hatherleigh Press en 2002, puis par Red Brick Pressen 2007). La version de 2002 propose une introduction par Norvell B. De Atkine, directeur des études moyen-orientales à la *John F. Kennedy Special Warfare School*, qui explique que l'essai de R. Patai, à ses yeux une œuvre maîtresse sur laquelle il appuie ses cours, permet de comprendre les moteurs psychologiques et sexuels, les déterminismes culturels et sociaux, informant le comportement de l'Arabe, et notamment ce qui peut le pousser à embrasser le terrorisme. (Cf. Norvell B. De Atkine, « The Arab Mind Revisited », *Middle East Quarterly*, n°3, vol. XI, été 2004).

<sup>95</sup> R. Jackson, art. cité, *Government and Opposition*, pp. 399-400.



c'est-à-dire une sorte de réhabilitation éthique de l'usage de la guerre.<sup>96</sup> La période post-Guerre Froide a vu nombre d'acteurs occidentaux se revendiquer de valeurs humanitaires ou civilisationnelles pour justifier leurs interventions militaires, comme ce fut le cas avec le renversement du régime taliban en Afghanistan. Les deux discours du nouveau terrorisme et de la Guerre Juste ont favorisé la popularisation du récit néo-orientaliste dans la mesure où ce dernier a servi de capital de ressources discursives permettant de dresser un cadre explicatif global et universalisable à l'ensemble du champ islamique. Ce développement d'un nouveau paradigme sécuritaire basé sur la promotion active de « valeurs », s'il n'a aucun lien *ab origine* avec la question (néo-)orientaliste, s'est néanmoins enrichi du corpus argumentatif de ce courant. En effet, l'absence de ligne de front, la présence d'« ennemis » à l'intérieur des Etats, voire de groupes ethnico-confessionnels suspects, engendrent une confusion sur laquelle la perception de l'adversaire n'a pas prise aisément. Cela contribue non seulement à la popularisation de récits binaires, mais aussi à la redéfinition identitaire des « insécurités »<sup>97</sup> (l'immigration « arabo-musulmane » en Europe, la criminalité transnationale, voire les « faits divers » impliquant des « musulmans »). La nouveauté introduite par Al-Qaïda et le 11-Septembre résiderait donc dans la dé-contextualisation du terrorisme qui signerait là une mutation radicale de ses modalités classiques. Cependant, nous verrons que même si de nombreux acteurs de ce courant capitalisent sur le choc provoqué par les attentats de New York, la lecture néo-orientaliste tend plutôt à refuser la nouveauté du phénomène d'Al-Qaïda, ainsi que l'idée d'une rupture paradigmatique du 11-Septembre, en en faisant les produits nécessaires et prévisibles d'une idéologie islamiste internationale.

Ce discours qui s'énonce sur le mode de l'évidence se construit partiellement sur un imaginaire culturel et politique, celui d'une alliance « naturelle » entre les démocraties contre un danger, non moins « naturel » en ce sens qu'il est implicitement perçu comme résultant d'une détermination culturelle, posés par « le virus » Al-Qaïda et appelant une médication antiterroriste. Ces contre-mesures, souligne le chercheur Emmanuel-Pierre Guittet, tendent à devenir un pourvoyeur de label démocratique,<sup>98</sup> un vecteur identitaire contribuant à définir – et donc aussi à exclure – une appartenance collective. Dans cette perspective, non seulement la définition du « terrorisme »

---

<sup>96</sup> Helen Dexter, « The 'New War' on Terror, Cosmopolitanism and the 'Just War' Revival », *Government and Opposition*, n°1, vol. 43, 2008, pp. 55-78.

<sup>97</sup> Voir Laurent Mucchielli, « Misère du débat sur l'insécurité », *Hommes et libertés*, n°118, 2002, pp. 46-49.

<sup>98</sup> E-P. Guittet, « "Ne pas leur faire confiance, serait leur faire offense". Antiterrorisme, solidarité démocratique et identité politique », *Cultures & Conflits* n°61, 2006, pp. 51-76.

théâtralise des identités plus ou moins artificielles, mais également la rhétorique des moyens sécuritaires à déployer face à cette menace polymorphe. Nous ne faisons pas face à un problème de sécurité internationale appelant des solutions politiques et policières à l'encontre de cibles identifiées : le récit néo-orientaliste décrit une confrontation multidimensionnelle (politique, morale, stratégique, identitaire) entre deux espaces arbitrairement circonscrits, *occidentalités* versus *islamités*, dont les relations se cristallisent autour d'une diversité d'enjeux. La dimension « morale », voire civilisationnelle, conférée aux relations entre ces deux appartenances favorise le recours à un culturalisme renouvelé, c'est-à-dire le réinvestissement, dans des discours de défense des « valeurs » ou des « identités », du présupposé faisant de la culture le lieu d'établissement d'un mode clos de motivations.

### *De l'Ushanka au Turban*

Parmi les conséquences que la fin de la Guerre Froide engendra, la démagnétisation des pôles idéologiques constitue probablement une des entrées les plus pertinentes pour comprendre l'émergence et surtout la consolidation du récit néo-orientaliste dans les champs intellectuels et médiatiques nord-américain et français. La disparition d'une bipolarité structurante a progressivement fait place à ce que nous pourrions décrire comme un sentiment de vertige, une appréhension de vide paradigmatique au sein de relations internationales jusqu'ici rythmées par les mouvements de balancier entre un *Est* soviétique et un *Ouest* démocratique. Vertige aussi, dans la mesure où existe une tension exacerbée par le climat post-guerre froide entre la projection très rapide des individus dans un espace mondialisé, caractérisé par une augmentation des flux de toute sorte et une interdépendance croissante des pays, et la disparition brutale d'un horizon d'attente, une crise des représentations de la finalité portée par un ou plusieurs Etats.<sup>99</sup> Ce sentiment a contribué au développement de confusions utiles entre la disparition du bloc soviétique, l'épuisement de la compétition idéologique et divers phénomènes de diffusion de la violence contemporaine (étatique, symbolique, urbaine, etc.) très indirectement liés à ces processus.<sup>100</sup> La perception de désordre et l'absence apparente de sens donné contribuent à fabriquer de l'inquiétude, laquelle, selon le mot de Didier Bigo, « *nécessite de la part des sociétés ce*

---

<sup>99</sup> Zaki Laïdi, *Un monde privé de sens*, Paris, Hachette, 2001, p. 20.

<sup>100</sup> D. Bigo, « Grands Débats dans un Petit Monde », art. cité.

"travail de deuil", de "réduction de l'incertitude" pris en charge par les clercs. Explication liturgique auparavant, explication de l'ordre international par les spécialistes de relations internationales maintenant ».<sup>101</sup>

La fin de la guerre froide a donc entraîné l'étiollement de la transcendance idéologique, une dé-crédibilisation des grands projets qui pose en termes inédits la question de la projection de et dans l'avenir, en dehors de tout sens donné, d'une finalité déterminée.<sup>102</sup> L'épuisement des récits pourvoyeurs de sens a débouché, dans les années 1990, sur une course pour la formulation d'ersatz au traditionnel équilibre Est-Ouest, sur le registre des relations internationales bien sûr, mais aussi aux échelles nationales. « *L'imprévu*, écrit D. Bigo, a heurté de plein fouet la croyance dans la prédictibilité, elle-même inhérente à la position de conseiller du prince assumée par les producteurs de discours sur l'ordre international. Seuls quelques-uns ont commencé à admettre qu'il n'était plus possible d'encadrer dans un seul et même discours le sens du monde et d'imposer un point de vue global, central et unique. »<sup>103</sup>

Le récit néo-orientaliste a offert un modèle d'apparence nouvelle, mais articulé sur une grammaire de l'affrontement reproduisant celle en vigueur pendant la Guerre Froide. Il a permis de re-cartographier l'altérité, aux sens propre et figuré : la période de la Guerre Froide autorisait la représentation de l'ennemi sur une carte, de « mesurer » le Rouge suivant les lignes tracées par un rideau de fer et en évaluant ses forces militaires. Une menace communiste *chiffable* a été substituée par un péril islamique *incommensurable*, brouillant la figuration d'un ennemi qui se tant parcellise qu'il en devient indéfinissable. Or, la séduction exercée par le récit néo-orientaliste provient justement de ce qu'il renouvelle cet atlas de l'altérité en ordonnant le monde post-bipolaire, suivant les lignes de tensions attribuées aux islamités, ces *Islam's bloody borders* cartographiées au sens littéral par Samuel Huntington dans son essai sur le *Choc des Civilisations*.<sup>104</sup>

L'idée inquiétante d'un désordre international, qui succéda très rapidement à l'optimisme du *New World Order* et alimenta un espace de compétition idéologique où le couple démocratie *versus*

<sup>101</sup> *Idem.* Observation inspirée de Georges Balandier, *Ordre et désordre*, Paris, Fayard, 1986.

<sup>102</sup> Zaki Laïdi, *Un monde privé de sens*, *op. cit.*, p. 75.

<sup>103</sup> D. Bigo, « Grands Débats dans un Petit Monde », art. cité.

<sup>104</sup> Dans son chapitre premier (*Le Choc des Civilisations*, Paris, Odile Jacob, 2007), S. Huntington propose trois cartes successives : « L'Occident et le reste du monde : 1920 » (p. 18), « Le monde de la Guerre Froide : 1960 » (p. 19) et « Le monde à l'époque du choc des civilisations : après 1990 » (p. 21).

« monde musulman » commença à occuper<sup>105</sup> une place capitale dans les années 1990 et trouva un espace de rédemption dans le renouvellement des postulats culturalistes.

La relation entre la fin de la guerre froide et la définition du péril islamiste peut être schématisée sous la forme de deux mouvements complémentaires. D'une part, la perception confuse de l'émergence d'un monde nouveau oscillant entre l'unipolarité (une seule grande puissance et l'idée de la *Fin de l'Histoire*) et la multipolarité (la multiplication de conflits de basse intensité sur une base ethno-civilisationnelle et le diagnostic du *Choc des Civilisations*). Cette dimension du discours et des critiques entre en synergie, d'autre part, avec le processus de reconversion, de concurrence et de positionnements professionnels de nombreux intellectuels, experts en sécurité, géopoliticiens, c'est-à-dire les acteurs et institutions amenés à proposer et distribuer un savoir spécifique sur les champs théoriques des relations internationales, de la sécurité et, directement ou non, à propos du champ islamique contemporain. Sur ces pourvoyeurs d'expertise chargés de dire la menace, le récit néo-orientaliste exerce une certaine séduction, notamment en raison de son caractère de système d'explication global et de l'idée utile de « prévisibilité » que suggèrent les notions d'invariance ou de déterminisme qui structurent ce récit. Le discours des experts en sécurité – un champ où la question du terrorisme islamique a progressivement occupé une place prépondérante – ne témoigne pas uniquement d'une analyse « désintéressée » avec la connaissance pour seul horizon. Selon Didier Bigo, ce discours relève d'abord d'un enjeu *a priori* plus trivial, celui de la reconnaissance, de la pérennité d'un statut d'expert pouvant prédire la menace. Nous observerons, en effet, que le récit néo-orientaliste, sensiblement dans ses franges activistes, occupe une fonction de récit fondateur, de « mythe » dont s'inspirent les acteurs de cette mouvance. Dans une même perspective, cette narration exerce une fonction identificatoire, situant les personnes et les débats, tandis que ses réseaux de militance offrent un savoir alternatif, dégagé des impératifs scientifiques de neutralité tout en s'en revendiquant, et favorisant la constitution de « communautés de sens ».

---

<sup>105</sup> D'une manière assez révélatrice, le scénario histoire-fiction proposé par la très sérieuse revue *The Economist* (26 décembre 1992-8 janvier 1993) qui prophétise, pour le siècle prochain, la naissance, suite à un coup d'Etat en Arabie saoudite, d'un Empire islamique envahissant les Balkans et n'hésitant pas à s'allier à la Chine pour, ensemble, dépecer l'ex-URSS. Cité par Dario Battistella, « Fin de la guerre froide : fin de l'état de guerre ? », *Politique étrangère*, n°3, vol. 58, 1993, p. 759.

### *Islamisme et Communisme, l'Orient en partage*

Si le discours néo-orientaliste a substitué à l'adversaire soviétique le danger islamiste, rehaussé d'une menace culturelle et identitaire plus large, il existe toutefois des dissymétries de perceptions de ces deux objets, qui tendent à la fois à souligner une différence d'« intensité » entre les « périls » rouge et vert, et à expliquer comment le discours anti-communiste s'est recapitalisé dans la critique de l'islamisme.

Une des différences fondamentales nous paraît être le rapport perçu de proximité ou d'hétérogénéité de l'adversité. L'islamité est implicitement ou explicitement interprétée comme fondamentalement hétérogène à l'Occident, et sensiblement à l'Europe, où l'imaginaire relatif à la séparation totale du religieux et du politique, participant à la définition même de la démocratie, entre en compétition avec un autre imaginaire, hérité directement de l'orientalisme classique, celui d'une insécabilité absolue entre religion et politique en islam. Au contraire, le communisme s'impose d'abord comme une appartenance endogène, même s'il véhiculait aussi une notion d'altérité orientale de par son association avec les représentations de la russité (despotisme tsariste, passion et « âme » russe, etc.). Il jouissait d'une forte présence dans les paysages culturels, intellectuels et politiques européens, son drapeau fut – et, dans une certaine mesure, demeure – principalement porté par des journalistes, chercheurs, écrivains, hommes politiques, etc. dont les discours, l'apparence (la barbe d'un Robert Hue n'évoque pas les mêmes démons que celle d'un Tariq Ramadan), les références historiques, les pratiques et les codes culturels étaient familiers sinon similaires à leurs adversaires idéologiques.

C'est ce qu'exprime une des figures-clés du néo-orientalisme nord-américain, Daniel Pipes, lorsqu'il écrit que le défi fondamentaliste est une menace plus profonde pour l'Ouest que ne le fut le communisme, dans la mesure où celui-ci représentait un désaccord politique et non le rejet de la totalité de notre conception du monde.<sup>106</sup> Il est intéressant de noter que l'anti-islamisme de D. Pipes présente beaucoup de traits communs avec l'anticommunisme de son père, Richard Pipes. Ce dernier, à la tête du *Team B* fondé par le président Gerald Ford (1974-1977) afin d'évaluer les estimations de la CIA des intentions nucléaires soviétiques, s'était fait l'avocat d'une

---

<sup>106</sup> D. Pipes, « Political Islam is a Threat to the West », *Islam : Opposing Viewpoints*, éd. Paul A. Winters, San Diego, Greenhaven Press, 1995.

reprise de la course aux armements.<sup>107</sup> Son approche de cette dernière subordonnait la question de la capacité de l'arsenal soviétique à celle de la psychologie et de la mentalité politique de leurs détenteurs communistes. Selon R. Pipes, ces deux données interdisaient la notion même de parité nucléaire dans l'esprit des stratèges russes, étant donné qu'un équilibre militaire éliminerait la perspective d'une victoire dans un conflit qui justifiait la dictature et la pauvreté imposées à leurs populations.<sup>108</sup> Père et fils placent similairement l'idéologique au cœur d'un schéma opposant deux « mentalités » ou deux « cultures ». Aux yeux du premier, le communisme relève d'un totalitarisme qui cadre l'horizon de pensée et d'action de ses leaders ; selon le second, l'islamisme représente la nouvelle menace avec laquelle les libéraux occidentaux veulent s'entendre et que les conservateurs veulent combattre, selon la même dynamique qui les divisait pendant la Guerre Froide.

En sus d'hériter du caractère menaçant du communisme et ne jouissant pas de cette clause d'idéologie privilégiée, conférée – sensiblement en Europe de l'Ouest – par l'histoire d'une lutte commune contre le national-socialisme, l'islam(isme) est non seulement décrit par l'interprétation néo-orientaliste comme une menace au sens stratégique du terme, mais aussi comme un corps étranger véhiculant un imaginaire fascinant et répulsif à la fois, composé d'exotismes politiques, de violence religieuse et d'archaïsmes sociaux. Si le communisme brillait « à l'Est », l'islamisme, lui, incarne cet « Est ». Cette intimité symbolique entre deux *Orients* a facilité la substitution de l'un par l'autre dans les années 1990 et suivantes.

Durant le XX<sup>e</sup> siècle, le communisme – et surtout la téléologie optimiste qui l'accompagne et sur laquelle reposait une partie de son pouvoir séducteur – a été un des éléments constitutifs de notre perception de l'ordre mondial, de la place de l'Etat et de notre projection dans l'avenir. Sa soudaine déliquescence en tant que système entraîna des bouleversements dans l'économie des perceptions. Pôle attractif ou répulsif, l'idéologie communiste est demeurée longtemps un phare dont l'éclat projetait les ombres des producteurs de savoir, les positionnait dans les champs intellectuels et médiatiques, et déterminait leurs appartenances. L'intensité de cette lumière fut toute particulière en France, où une grande partie de son intelligentsia s'étourdit, parfois plus que

---

<sup>107</sup> Janet Tassel, « Daniel Pipes : A Chip Off the Old Block », *Harvard Magazine*, janvier-février 2005.

<sup>108</sup> Richard Pipes, *Vixi: Memoirs of a Non-Belonger*, Yale University Press, 1981, p. 264. Cité par Leila Hudson, « The New Ivory Towers: Think Tanks, Strategic Studies and "Counterrealism" », *Middle East Policy*, n°4, vol. XII, hiver 2005, p. 124.

de raison, à l'opium soviétique.<sup>109</sup> Le Parti communiste français se développa sur un mode contradictoire – à la fois très internationaliste et « nationalitaire », ce qui contribua à fortement lier le communisme à la nation française<sup>110</sup> (histoire nationale au travers de la Résistance et de la Libération, diffusion des valeurs de la nation dans la classe ouvrière, contribution à la défense nationale contre une Europe « ultralibérale », de l'identité nationale contre la modernisation, etc.). Si la faillite des systèmes communistes a achevé de décrédibiliser cette idéologie, elle n'en conserve pas moins une image plutôt favorable, et ce au-delà du cercle restreint de ses fidèles. Mort comme acteur politique d'importance, le communisme survit toutefois au travers de sensibilités, d'attitudes et de postures, par la grâce d'opportunes amnésies ou d'historiographies lacunaires. A la manière d'un espace mythique ayant partiellement recouvré une virginité conférée par la disparition de l'étalon de mesure qu'était l'URSS, le communisme « idéal » en France « *borne encore l'horizon de notre présent* » pour reprendre les mots de Marc Lazar, et ce d'autant plus qu'il fut un communisme d'opposition dont le millénarisme politique ne dut qu'indirectement résoudre le problème de la sanction du réel.

Le caractère imprévisible et soudain, ainsi que la relative mais néanmoins surprenante non violence qui accompagna la disparition de l'URSS, s'est donc ouvert sur un espace d'incertitude qui a exigé une reformulation des enjeux, une réduction par la plume des clercs de cette croissante hétérogénéisation de la scène internationale par de nouveaux modèles explicatifs consacrant, notamment, le retour de l'identité et de la culture.<sup>111</sup> Porté par une actualité sanglante, l'« islam » apparut comme l'adversaire idéal, d'autant plus qu'à son image pouvaient être associées à la fois la peur confuse d'un tiers-monde véhiculant les idées de pauvreté, d'instabilité, de violences archaïques et d'immigration, ainsi qu'une histoire interprétée principalement sur le mode de la confrontation, depuis l'escarmouche de Poitiers jusqu'aux attentats-suicide à Bagdad.

Ce « nouvel ordre mondial » engendré par la disparition de l'URSS, expression qui fut dès l'origine associée au Moyen-Orient (guerre du Golfe 1990/91), favorisa le développement de deux discours majeurs reconvertissant la figure soviétique de l'adversité sous deux formes contradictoires : une téléologie optimiste où les conflits sont promis à la disparition au profit d'un

---

<sup>109</sup> François Furet, *Le passé d'une illusion. Essai sur l'idée du communisme au XXe siècle*, Paris, Laffont, 1995. Stéphane Courtois (sld.), *Du passé faisons table rase. Histoire et mémoire du communisme en Europe*, Paris, Robert Laffont, 2002.

<sup>110</sup> Marc Lazar, « Une passion française », *Le communisme, une passion française*, Paris, Tempus, 2005, pp. 63-98.

<sup>111</sup> Jocelyne Césari, « Islam de l'extérieur, musulmans de l'intérieur » : deux visions après le 11-Septembre 2001 », art. cité.

triomphe à la fois matériel et moral de la démocratie libérale ; une menace du « Sud », confuse et plurielle, où l'« intégrisme musulman » joue très vite un rôle-clé.

## ***Refondation d'une grammaire de la confrontation***

### ***La course aux paradigmes***

La première thèse postule l'apparition d'un cercle vertueux où désidéologisation et mondialisation convoleraient en des noces engendrant démocratie de marché et entente mutuelle. En d'autres termes, le processus d'épuisement et de disparition des idéologies à fort pouvoir de subversion, se combinerait avec l'ouverture croissante des marchés, selon les exigences du commerce international, et un processus d'homogénéisation suivant le modèle occidental. Cette prophétie, éclairant un moment « optimiste » de la sensibilité américaine,<sup>112</sup> est incarnée par le politologue Francis Fukuyama<sup>113</sup> et de son momentanément influent *The End of History and the Last Man* (2002), dont la lentille, sans toutefois ignorer le facteur culturel, grossit surtout les dynamiques d'intégration et de globalisation. « *Il s'appuie, écrit Jean-Noël Jeanneney, sur la conviction que les forces de l'esprit gouvernent l'humanité et non, comme tentait de nous le faire accroire la déformation marxiste de l'hégélianisme, les forces matérielles. Il est convaincu que « l'essentiel de la vie politique est totalement non économique ». Le ressort quasi exclusif des citoyens est le désir de « reconnaissance », ce que nous cacherait une déplorable « ékonomisation » de notre pensée depuis quatre siècles.* »<sup>114</sup>

*The End of History and the Last Man* est une version augmentée de son essai « The End of History? » publié en 1989 dans *The National Interest*. Lorsque F. Fukuyama transforme cet article en livre, peu après la dissolution de l'URSS, le caractère hypothétique de la « Fin de l'Histoire » fait place à une thèse plus assurée et plus triomphaliste. Dans son travail, Francis Fukuyama défend l'idée que la fin de l'URSS sonne le glas des systèmes alternatifs à la démocratie parlementaire et marque la nécessaire victoire à terme de cette dernière comme achèvement de l'évolution idéologique de l'humanité.

---

<sup>112</sup> Jean-Noël Jeanneney, « La "fin de l'histoire" faribole ou forfanterie ? », *Vingtième Siècle*, n°69, 2001, pp. 95-104.

<sup>113</sup> Bernard L. Schwartz, *Professor de politique économique internationale, directeur du Programme international de développement à la Paul H. Nitze School of Advanced International Studies de l'Université Johns Hopkins.*

<sup>114</sup> Francis Fukuyama, *La fin de l'Histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion, 1994, p. 175. Cité par J.-N. Jeanneney, art. cité.



En ce qui concerne l'analyse du champ islamique, l'approche de F. Fukuyama met l'accent sur les logiques de modernisation et refuse d'ériger les sociétés musulmanes en exception échappant aux forces de transformation qui modifièrent les paysages politiques européens. De son propre aveu,<sup>115</sup> la vision de cet auteur s'inspire largement des travaux d'Olivier Roy, dont les recherches sur les rapports entre mondialisation et mouvements islamistes ont mis en lumière les aspects modernes, occidentalisés et anti-traditionnels d'un fondamentalisme islamique contemporain, à la fois conséquence et agent de la globalisation.<sup>116</sup> En traçant une distinction entre les origines historiques occidentales des démocraties séculières modernes, et la manière dont les principes et les idées s'universalisent, Francis Fukuyama ne pose pas d'une manière rigide l'existence d'une exceptionnalité musulmane, ni la nécessité, pour les pays arabes et islamiques, d'un itinéraire de modernisation similaire aux nations européennes. Observons que Fukuyama questionne, dans l'importante postface de la réédition de son *End of History* (Free Press, 2006), la pertinence de son approche développée dans les années 1990, à la lumière de l'émergence du radicalisme islamique. La réponse qu'il apporte est non pas une fin de la *Fin de l'Histoire*, mais plutôt une pause dans sa course, dans le sens où il est difficile de voir dans l'islamisme – contrairement au communisme – une alternative crédible à la démocratie libérale en tant qu'idéologie de gouvernance.<sup>117</sup>

La divergence entre le paradigme de F. Fukuyama et celui de S. Huntington se fait évidente au regard de la manière de circonscrire la modernité et son rapport à une identité occidentale. Alors que le premier estime que les valeurs et institutions issues progressivement des *Lumières* sont potentiellement universelles, le second les considère comme le produit d'une culture chrétienne européenne qui ne peut pas s'exporter hors de ses frontières civilisationnelles.

### ***De Bernard Lewis...***

C'est cette deuxième approche qui modèlera plus profondément la perception des rapports entre un « Nord (démocratique) » et un « Sud (musulman) ». La théorie du *Clash* s'appuie sur le déséquilibre ou le désordre favorisé par la disparition de repères idéologiques fixes dont une des conséquences stratégiques serait l'émergence pour l'*Ouest* d'un nouvel ennemi en la personne de

---

<sup>115</sup> *Globalized Islam. The search for the new ummah* (Londres, Hurst, 2004) est la source principale de ses observations sur l'islamisme contemporain. F. Fukuyama, « The "End of History" symposium: a response », in *opendemocracy.net*, 25 août 2006. Voir aussi « Identity and Migration », *Prospect Magazine*, n°131, février 2007.

<sup>116</sup> Voir *L'Islam mondialisé*, Paris, Seuil, 2002.

<sup>117</sup> F. Fukuyama, *Has History Restarted Since September 11?*, John Bonython Lecture, août 2002, Melbourne. *Cis.org.au*.

l'islam(isme). A l'aube de la période post-Guerre Froide, le professeur de relations internationales à la *London School of Economics* Barry Buzan a été l'un des premiers auteurs à souligner l'idée d'une transformation de la scène internationale où la fin de la bipolarité devait faire place à « la collision des identités culturelles », <sup>118</sup> suivi de près par le professeur Samuel Huntington (1927-2008). <sup>119</sup> Cet intellectuel conservateur, ancien *White House Coordinator of Security Planning* pour le *National Security Council* (1977-78), représentant par excellence du deuxième paradigme « pessimiste », popularisa un concept qui avait déjà gagné ses lettres de noblesse sous la plume de l'historien britannique Bernard Lewis et qui devait connaître un succès inouï : le *Choc des Civilisations*. <sup>120</sup> B. Lewis parle de *Clash of Civilizations* pour la première fois en 1957, à l'occasion d'une conférence donnée à la Johns Hopkins University : « Nous pouvons mieux comprendre cette situation si nous considérons les présents mécontentements au Moyen-Orient non pas comme un conflit entre Etats ou nations, mais comme un choc entre des civilisations. » <sup>121</sup> L'historien de Princeton immortalisera cette expression dans les années 1960, dans son livre *The Middle East and the West*, <sup>122</sup> mais le concept de la conflagration des civilisations ne connaîtra sa consécration qu'au début des années 1990.

Aux Etats-Unis, et à bien des égards en Europe également, Bernard Lewis, professeur émérite de *Near Eastern Studies* à l'Université de Princeton, peut être tenu non seulement comme l'un des auteurs contemporains les plus influents dans les domaines de l'histoire et de la politique moyen-orientales, <sup>123</sup> mais aussi comme une figure inspiratrice capitale du courant (néo)orientaliste. Ayant fait ses classes dans le milieu orientaliste classique, avec un premier article publié en 1937, auteur d'une thèse publiée en 1939 sur le mouvement ismaélien, écrivain brillant et plurilingue, spécialiste de la Turquie, il a été au cœur de la controverse initiée par Edward Saïd, avec lequel il mena de vifs débats. <sup>124</sup> Auteur d'une trentaine de publications, dont certaines jouissent d'une remarquable longévité, et de nombreux articles dans des revues et des journaux prestigieux, il a également été le professeur d'un nombre conséquent d'étudiants, étalés sur deux générations,

---

<sup>118</sup> « New patterns of global security in the twenty-first century », *International Affairs*, vol. 67, n°3, juillet 1991, pp. 431-451.

<sup>119</sup> Albert J. Weatherhead III University Professor, Harvard, (1962-2006)

<sup>120</sup> « The Clash of Civilizations ? », *Foreign Affairs*, Été 1993, pp. 29-49. Thèse développée ensuite dans un essai intitulé *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon & Schuster, 1996.

<sup>121</sup> Charles Glass, « Lewis of Arabia », *The Nation*, 13 septembre 2004. Nous traduisons.

<sup>122</sup> Indiana University Press, Bloomington, 1964, p. 135.

<sup>123</sup> Adam Sabra, « What Is Wrong with *What Went Wrong* ? », *Middle East Report*, août 2003 ; Ian Buruma, « Lost In Translation. The Two Minds of Bernard Lewis », *The New Yorker*, 14 juin 2004.

<sup>124</sup> *The Journal of Palestine Studies* 16, n°2, hiver 1987, pp. 85-104 ; E. Saïd et Oleg Grabar, « Orientalism: An Exchange », *New York Review of Books*, n°13, vol. 29, 12 août 1982 (en réponse à l'article de B. Lewis, « The Question of Orientalism », *New York Review of Books*, n°11, vol. 29, 24 juin 1982)

parmi lesquels des auteurs tels que Fouad Ajami<sup>125</sup> ou Martin Kramer,<sup>126</sup> et demeure une référence privilégiée d'acteurs néo-orientalistes tels que Daniel Pipes.

L'influence de B. Lewis s'étend au-delà des cercles académiques, jusqu'aux élites politiques où, souligne Robert Gilpin, il assume un rôle de conseiller du prince en matière d'islam<sup>127</sup> :

L'interprétation du terrorisme islamique par le « choc des civilisations » prend beaucoup de formes, et les prolifiques écrits, conférences publiques et ouvrages connus de Lewis prétendant expliquer « pourquoi ils nous haïssent » ont produit un effet profond sur l'opinion publique américaine en ce qui concerne le terrorisme, et surtout sur les perceptions des hauts cadres de l'administration Bush. Ainsi qu'un article du 3 février 2004 du *Wall Street Journal* l'a rapporté, le diagnostic que Lewis pose du « malaise du monde musulman » et son fort soutien à la guerre contre l'Irak « ont aidé à définir le tournant le plus audacieux de la politique étrangère américaine des 50 dernières années ».<sup>128</sup> Il est remarquable que Peter Waldman, l'auteur de l'article, qualifie les influentes conceptions de Lewis sur la nature de la civilisation islamique et la nécessité d'une guerre contre l'Irak, comme la « doctrine Lewis ».<sup>129</sup>

Si, en tant qu'historien du monde islamique, le professeur de Princeton jouit d'une expertise reconnue, ses œuvres plus récentes consacrées aux problématiques contemporaines ne présentent pas la même solidité scientifique, et contribuent, directement ou par récupération, à légitimer le récit néo-orientaliste.

Au sein de ses derniers textes, Bernard Lewis développe l'idée d'une spécificité de l'expérience historique occidentale qui se construit sur une série de postulats qui peuvent être considérés comme le squelette argumentatif du néo-orientalisme : 1) la formulation et la régulation du problème posé par les relations entre religion et politique ont vu le jour dans le contexte chrétien, donnant forme à une triple identité à la base de la pensée néo-orientaliste : modernité politique, christianisme et Occident ; 2) contrairement à d'autres périodes, la religion musulmane inspirerait aujourd'hui à certains de ses fidèles des sentiments de haine et de violence. Ceux-ci, mus par une

---

<sup>125</sup> Fouad Ajami est un universitaire nord-américain d'origine libanaise, directeur du Programme d'études du Moyen-Orient à la *Paul H. Nitze School of Advanced International Studies*, Johns Hopkins University. Proche des milieux néo-orientalistes, il fait partie du comité éditorial du *Middle East Quarterly*, vitrine du think tank *Middle East Forum*, fondé et dirigé par Daniel Pipes. Cf., F. Ajami, « A Sage in Christendom. A personal tribute to Bernard Lewis », *Wall Street Journal*, 1 mai 2006.

<sup>126</sup> M. Kramer a écrit son doctorat dans le département des études proche-orientales de Princeton, sous la direction de B. Lewis. (1982). Notons ici que Fouad Ajami a été un de ses professeurs.

<sup>127</sup> Allocution prononcée par le vice-président Dick Cheney, « Vice President's Remarks at the World Affairs Council of Philadelphia Luncheon Honoring Professor Bernard Lewis », [whitehouse.gov/news/releases/2006/05/20060501-3.html](http://whitehouse.gov/news/releases/2006/05/20060501-3.html), mai 2006 ; Reuel Marc Gerecht, « The Last Orientalist. Bernard Lewis at 90 », *Weekly Standard*, n°36, vol. 11, 5 juin 2006.

<sup>128</sup> Peter Waldman, *The Wall Street Journal*, 3 février 2004.

<sup>129</sup> R. Gilpin, « War is Too Important to Be Left to Ideological Amateurs », *International Relations*, n°1, vol. 19, 2005, pp. 7-8. Nous traduisons.

causalité caractéristique du « monde arabe », s'exprimeraient prioritairement à l'encontre de l'ennemi millénaire, le monde chrétien ; 3) le rejet de l'Occident dans le monde musulman va au-delà d'une hostilité due à des stratégies et actions particulières, lesquelles ne sauraient expliquer l'intensité de l'anti-occidentalisme/américanisme, et devient un refus de la « civilisation occidentale » en tant que telle ; 4) selon une sorte de dynamique psychosociale, cette détestation s'expliquerait par un sentiment d'humiliation engendré par le recul incessant depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle sous la poussée des Empires européens et russe, l'étiollement de ses catégories culturelles sous l'invasion des concepts, lois et modes de vie étrangers, et le défi posé « sous son propre toit » par l'émancipation des femmes et la rébellion des jeunes.<sup>130</sup>

Cette approche conjugue exceptionnalisme du monde islamique, singularisation de « la » modernité, contextualisation de l'expérience historique de l'Occident *versus* « textualisation »<sup>131</sup> des actions posées par les Etats ou individus musulmans, et surévaluation du facteur culturel et religieux. Elle aura une influence capitale sur de nombreux intellectuels et membres des élites politiques aux Etats-Unis et en Europe. En ce qui concerne ses prémisses, cette lecture est demeurée relativement inchangée, des premiers écrits de Bernard Lewis dans les années 1950<sup>132</sup> jusqu'à la période post-Guerre Froide, où la vision de l'historien de Princeton – et plus particulièrement son article séminal « The Roots of Muslim Rage » (1990) – fournit une explication satisfaisante de l'anti-américanisme si présent dans la presse et les discours de nombreux acteurs politiques ou religieux des pays arabes et musulmans. Satisfaisante, dans la mesure où elle contribue à déresponsabiliser les politiques entreprises par les Etats-Unis et leurs alliés au Moyen-Orient. Si les racines de l'anti-occidentalisme s'identifient aux « défauts » inhérents au champ islamique, alors l'islamisme ne représente que le symptôme menaçant d'un problème culturel plus profond posé par l'islamité. Il s'ensuit logiquement qu'une remise en question des pratiques et des engagements des pays occidentaux dans cette région s'avère inutile, voire inopportune, en raison de la nature à la fois « civilisationnelle » et irrationnelle de la contestation islamiste.

---

<sup>130</sup> B. Lewis, « The Roots of Muslim Rage: Why So Many Muslims Deeply Resent the West, and Why Their Bitterness Will Not Be Easily Mollified », *The Atlantic Monthly*, vol. 266, n°3, septembre 1990.

<sup>131</sup> Nous empruntons cette métaphore à C. M. Naim, art. cité, p. 114.

<sup>132</sup> Zachary Lockman, *Contending Visions of the Middle East. The History and Politics of Orientalism*, op. cit., p. 218.

### ... à Samuel Huntington

De par l'importance croissante du sentiment d'appartenance à une civilisation, prédit Samuel Huntington, les conflits à venir n'auront plus pour principale origine des intérêts idéologiques, stratégiques ou économiques, mais prendront place sur les lignes de fractures culturelles (identités ethniques, religieuses, perception des valeurs). Selon S. Huntington, le monde post-11-Septembre a vu la confirmation de cette tendance et son accélération. Dans la perspective de cet auteur, le paradigme utilitariste dans les relations internationales post-1989 est partiellement dépassé par celui du culturel, et les identités nationales comme débordées par les identités transnationales. Si l'auteur du *Clash of Civilizations* ne caricature pas son paradigme en décrivant des entités homogènes et imperméables, il assigne cependant à chacune de ces « civilisations », au-delà ou malgré leurs divisions et dégradés internes, un noyau culturel qui leur confère leur unité respective. Ainsi, le cœur de l'identité occidentale, par exemple, se compose de l'héritage classique, à savoir la philosophie grecque et le rationalisme, de la loi romaine et du latin, de la chrétienté, composée d'abord du catholicisme puis du protestantisme qui octroyèrent un sens de l'unité aux peuples occidentaux, des langues européennes et leur multiplicité, de la séparation des autorités spirituelle et temporelle, considérée comme un « *prevailing dualism in Western Culture* », du règne de la loi, hérité de Rome et posant les bases du constitutionnalisme et des droits humains et de propriété, des « *representative bodies* » produisant des formes de représentation qui se modernisèrent en institutions démocratiques, et enfin de l'individualisme et de la tradition des droits et libertés individuelles.<sup>133</sup> La « qualité distincte » de l'identité occidentale ne repose pas sur ces points pris séparément – ces derniers ayant émergé également dans d'autres « civilisations » – mais sur leur combinaison.

L'importance de l'essai du professeur d'Harvard n'a pas résidé dans le caractère révolutionnaire de son appareil conceptuel, mais en ce qu'il a répondu à une demande sur le marché des idées, besoin suscité par l'absence d'un système explicatif global, comparable à la bipolarité et dont les innombrables critiques n'ont guère réduit la fortune médiatique et, à certains égards, politique.<sup>134</sup> Cette impuissance à réfuter efficacement la narration huntingtonienne témoigne d'ailleurs de sa puissance séductrice, une influence sur la pensée stratégique nord-américaine probablement inégalée depuis la fin de la Guerre Froide. En effet, son hypothèse synthétique fut formulée et

---

<sup>133</sup> Samuel Huntington, « The West: Unique, not Universal », in *Foreign Affairs*, n°6, vol. 75, nov.-déc. 1996, pp. 28-46.

<sup>134</sup> Pour un regard global porté sur les critiques de Huntington, cf. Pipa Norris et Ronald Inglehart, « Islam & the West: Testing the "Clash of Civilization" thesis », John F. Kennedy School of Government, Harvard University, 2002.

surtout publiée à un moment-clé qui débouchait sur une période de forte incertitude et coïncidait avec une inflation du discours sur « l'identitaire », dont profita sans aucun doute la thèse de S. Huntington. Professeur d'histoire à la *City University of New York*, Ervand Abrahamian souligne également que le 11-Septembre 2001 a offert à la thèse du *Choc des Civilisations* une nouvelle jeunesse : dans la période qui succéda aux attentats, l'écrasante majorité des médias, des journalistes, des intellectuels et du grand public, conservateurs comme libéraux, se réfugia dans le récit huntingtonnien, au point que nombre de ses critiques d'avant le 11-Septembre louèrent *a posteriori* sa clairvoyance.<sup>135</sup> Le succès de la thèse du *Clash of Civilizations* provient donc de ce qu'elle a offert, sous la forme d'une nouvelle bipolarité non plus basée sur l'idéologique mais sur le culturel, un modèle simple de rationalisation d'une situation perçue complexe et désordonnée. Ce modèle bicéphale, dénonçant à la fois le danger du multiculturalisme à l'intérieur des Etats occidentaux et de l'universalisme en politique étrangère, agit comme une médication symbolique contre les maux du désordre des paradigmes, caractéristique des moments de l'après-guerre froide. Même s'il apparaît que la réflexion de S. Huntington se soit partiellement nuancée depuis la première parution de son article dans *Foreign Affairs*, en 1993, et de son livre *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, en 1996,<sup>136</sup> son concept jouit d'une vitesse acquise dont la force d'attraction, indépendamment de la question de sa pertinence, n'a pas faibli. Le succès de cette vision des relations internationales s'explique largement en ce qu'elle ne remet pas en cause la dramaturgie de la Guerre Froide, mais la rafraîchit sous de nouvelles combinaisons en phase avec à la fois le discours d'un certain nombre d'intellectuels et d'experts, et la demande des consommateurs (public, journalistes, responsables politiques). Cette dernière est largement alimentée par une compétition sur le marché des idées se faisant au profit d'interprétations binaires et à caractère culturaliste.

Les expressions de compétition, d'offre et de demande ne doivent toutefois pas nous induire à penser que ce « marché » est libre. Il est en réalité borné et régulé par des cadres qui limitent le dicible et le pensable « disponibles » et, en conséquence, acceptés par le public. Schématiquement, les intellectuels néo-orientalistes offrent un discours qui, dans un mouvement complémentaire, contribue à modeler et répondre aux attentes des consommateurs. Il existe une triple

---

<sup>135</sup> « The US media, Samuel Huntington and September 11 », *Middle East Report*, n°223, été 2002, p. 62.

<sup>136</sup> Samuel Huntington est timidement revenu sur le caractère inévitable de la confrontation des cultures, a insisté sur les différends d'ordre politique et non plus « ontologiques » – notamment le soutien occidental aux régimes répressifs dans les pays arabes – qui structurent le conflit entre les civilisations occidentales et islamiques, a appelé à un changement de la politique américaine envers Israël et évoqué la possibilité d'un monde futur libéré du *clash of civilizations*. Samuel P. Huntington, « The Age of Muslim Wars », *Newsweek*, n°25, vol. 138, 17 décembre 2001, pp. 42-47.

synergie entre les attentes d'un public sensibilisé à des débats impliquant le fait musulman ; la réception et le remodelage des perceptions par les intellectuels ; les accélérations sélectives de l'information par les médias et un certain nombre d'acteurs intermédiaires (think tanks, consultants en sécurité, experts). C'est cette triple convergence entre consommateurs, producteurs de savoir et vecteurs de diffusion qui crée du consensus, le sens commun en matière d'islam(isme).

Selon cette perspective, les auteurs néo-orientalistes, dont le discours se fait l'écho d'un capital latent de ressources négatives, jouissent de ressources symboliques supérieures à celles des chercheurs et des universitaires, dont les littératures plus nuancées, complexes et inévitablement alourdis d'appareillages méthodologiques ne sont pas, par définition, populaires. En identifiant les racines de la violence et du « fanatisme » au simple résultat d'un archaïsme culturel, lui-même fruit d'un échec de la modernisation des sociétés arabes et musulmanes, le schéma néo-orientaliste se fait l'écho d'une croyance répandue dans les sociétés occidentales et conforte son public cible dans le sentiment de faire partie de « la civilisation », tout en déresponsabilisant l'histoire passée et présente des engagements européens et nord-américains au Moyen-Orient.

Si les systèmes d'explication apparus dans le contexte de l'après-Guerre Froide ont profité au récit néo-orientaliste, ce dernier réagit également aux premiers. Le professeur d'études politiques à l'Université américaine de Beyrouth, Yahia Sadowski, a souligné la capacité de certains auteurs à se faire l'écho, dans leur représentation du champ islamique, des perceptions majoritaires ou à la mode dans leur propre environnement. Il met en évidence une conjoncture entre une situation sociale et économique particulière et le discours orientaliste : lorsqu'une série d'auteurs estimèrent, dans les années 1970 et début 1980, que les crises économiques et de gouvernabilité pouvaient être prévenues par une limitation de l'autonomie des groupes sociaux et de leurs demandes envers l'Etat, cela créa une audience plus attentive envers les thèses développant l'idée d'une instabilité étatique inhérente à l'expérience islamique de l'autorité. Cette approche affirmait que ce furent les demandes excessives d'autonomie de la part des mollahs et des tribus envers l'Etat qui engendrèrent un phénomène de crises récurrentes de la gouvernabilité en terres d'islam. Cette hypothèse reçut bon accueil, selon Y. Sadowski, pour la raison qu'elle entraînait en résonance avec un certain courant d'interprétation des maux économiques touchant les sociétés occidentales dans les années 1970-80 :

Quand le consensus en sciences sociales soutenait que démocratie et développement dépendaient des actions de groupes sociaux puissants et combatifs, les orientalistes affirmaient que de telles associations étaient absentes en islam. Quand le consensus évolua et que les spécialistes en sciences sociales vinrent à penser qu'une société passive et peu revendicatrice était nécessaire au progrès, les néo-orientalistes dépeignirent un islam caractérisé par des solidarités anarchiques et agressives. Les musulmans moyen-orientaux, semble-t-il, étaient voués à demeurer éternellement en décalage avec les modes intellectuelles.<sup>137</sup>

L'interprétation de Samuel Huntington a, selon le même modèle, su saisir une tendance post-Guerre Froide, et restaurer l'un des piliers de l'orientalisme, à savoir l'importance primordiale des variables « religieuses » et « culturelles » dans les relations internationales. Cette grille d'analyse autorise la lecture des conflits – les « frontières sanglantes » de l'espace islamique – impliquant des acteurs musulmans comme la conséquence d'un déterminisme culturel. Logiquement, cette théorie appelle à une préservation de l'homogénéité d'une civilisation occidentale menacée. Selon S. Huntington, la cohérence civilisationnelle de l'Occident passe notamment par un meilleur contrôle et une assimilation des immigrants et un renforcement de la coopération américano-européenne :

[...] Le futur de l'Occident dépend largement de l'unité de l'Occident. [...] Maintenir cette unité, cependant, est essentiel pour ralentir le déclin de l'influence occidentale dans les affaires mondiales. Les peuples occidentaux ont beaucoup plus de choses en commun entre eux qu'ils n'en partagent avec les peuples asiatiques, moyen-orientaux ou africains. [...] Promouvoir la cohérence de l'Ouest signifie à la fois préserver la culture occidentale en Occident et définir les limites de ce dernier. Le premier exige, entre autres choses, de contrôler l'immigration provenant de sociétés non-occidentales, ainsi que tous les principaux pays européens l'ont fait et que les Etats-Unis se préparent à faire, et assurer l'assimilation au sein de la culture occidentale des immigrants qui y sont admis. [...] <sup>138</sup>

Ce faisant, l'auteur du *Clash of Civilizations* participe à l'effort pluridimensionnel de mise en frontières, à la fois intérieure(s) et extérieure(s), opéré par de nombreux acteurs de la scène néo-orientaliste depuis la fin de la Guerre Froide. Le discours de S. Huntington n'est pas isolé. Ainsi que l'écrivent M. Haldrup, L. Koefoed et K. Simonsen au sujet des pays européens, la réémergence d'une opposition identitaire entre l'espace occidental et « l'Orient » a fait place à la fois à un nouvel orientalisme dans les politiques à l'égard de ses *Autres* extérieurs, et à la

---

<sup>137</sup> Yahya Sadowski, « The new Orientalism and the democracy debate », *Middle East Report* n°183, 1993, p. 19. Nous traduisons.

<sup>138</sup> Samuel Huntington, « The West: Unique, not Universal », art. cité, pp. 28-46.



réémergence de conceptions nationalistes dirigées contre les musulmans, citoyens ou non, représentants de l'altérité intérieure.<sup>139</sup>

### *Islamisme, le nouveau péril*

Sur le modèle proposé par Samuel Huntington et jouissant d'un climat de réémergence des discours sur le religieux dans la sphère publique,<sup>140</sup> le discours néo-orientaliste a en effet travaillé, depuis le début des années 1990, à définir l'islamisme comme le nouveau péril remplaçant Moscou dans le rôle de l'anti-Occident. Si la perception de l'islamisme comme une menace a pris naissance dans les années 1980, dans le sillage de la Révolution iranienne et alimentée par un climat de progressive idéologisation des relations entre pays occidentaux et moyen-orientaux, la fabrication du *Green Peril* coïncide surtout avec la fin de la Guerre Froide.<sup>141</sup> En 1992, le chercheur nord-américain Leon T. Hadar s'inquiétait déjà de la multiplication de signes démontrant qu'un processus diversifié et progressif de définition d'une nouvelle menace monolithique couvant dans le monde musulman, était en marche.<sup>142</sup> C'est en effet à partir du début de la décennie 1990 qu'apparaît aux Etats-Unis l'utilisation fréquente d'un vocabulaire hérité de la Guerre Froide pour rendre compte des rapports avec les pays musulmans (*containment* de l'influence iranienne en Asie centrale selon le schéma classique des dominos, définition d'une ligne rouge à ne pas dépasser à l'intention du gouvernement soudanais, etc.) témoignant du développement d'une nouvelle adversité fondatrice et légitimatrice, dont la figure tutélaire devait être assumée par les mouvements islamistes, et par extension par les islamités.

La période post-Guerre Froide voit aussi les stratèges militaires intégrer dans leur planification le *Green Peril*. La dissolution du Pacte de Varsovie, le 25 février 1991, et les séries de renversements des gouvernements socialistes d'Europe de l'Est ont en effet privé les militaires et stratèges européens et américains de leur première mission, et, par conséquent, de la légitimité à réclamer d'importants budgets de défense. Cette situation a mis à mal, souligne Didier Bigo, leur « *utilité*

---

<sup>139</sup> « Practical Orientalism – Bodies, Everyday Life and The Construction of Otherness », art. cité, p. 174.

<sup>140</sup> Rosalind I. J. Hackett, « Rethinking the Role of Religion in Changing Public Spheres: Some Comparative Perspectives », *Brigham Young University Law Review*, n°3, mai 2005.

<sup>141</sup> Maria do Céu, Pinto, *Political Islam and The United States : a Study of U.S. Policy Towards Islamist Movements in the Middle East*, Ithaca Press, London, 1999, p. 183.

<sup>142</sup> Leon Hadar, « The "Green Peril": Creating the Islamic Fundamentalist Threat », *Cato Policy Analysis*, n°177, 27 août 1992.

sociale », leur capacité à « *produire un savoir autorisé permettant à un pouvoir de s'exercer* », leur « *propre identité et système de représentation du monde* ». <sup>143</sup> Aux Etats-Unis, cette absence est illustrée par un article du *New York Times* <sup>144</sup> qui analyse le rapport du *Defense Planning Guidance 1992-1997*, un document qui témoigne de la vision de l'establishment militaire américain dans les années succédant à l'effondrement de l'URSS. <sup>145</sup> Les rapports de presse s'accordaient alors pour écrire que ce document n'offrait guère de projections à long terme susceptibles de donner une direction aux armées, ni ne désignait les missions prioritaires pour la distribution du budget militaire. <sup>146</sup> En reconnaissant une réduction de la menace militaire soviétique, mais simultanément en insistant sur le fait que les objectifs fondamentaux soviétiques dans le tiers-monde ne semblaient pas avoir changé, le *Defense Planning Guidance* mettait en lumière la « crise identitaire » dont souffraient les stratégies nord-américains et le Pentagone. Didier Bigo explique que :

*John Kenneth Galbraith fut un des premiers à voir les enjeux bureaucratiques qui se profilaient derrière une partie du débat sur le désarmement.* <sup>147</sup> *Il expliqua comment les conservateurs américains, les militaires, et les industriels liés au Pentagone (surtout avec les programmes IDS), pris à contre pied par la nouvelle donne, étaient au départ dépourvus de doctrine de rechange, s'arc-boutant sur la réalité de la menace de l'Est, sur les ruses de Gorbatchev... mais incapables, pendant un temps, de répondre à cette idéologie de la paix qui osait leur demander des comptes sur leurs budgets jusqu'à ce que les désordres en Union soviétique et l'évolution au Proche-Orient ne leur donnent des armes contre leurs adversaires. Ne supportant ni une diminution des budgets, ni la critique sur leur "parasitisme", leur "inutilité sociale", ils structurèrent très rapidement leur raisonnement autour des nouvelles menaces possibles afin de redonner à l'Alliance Atlantique un nouvel ennemi contre qui s'unir.* <sup>148</sup>

La mission de l'OTAN sera donc redéfinie. Il fallut inclure dans sa vision stratégique les nouvelles menaces, notamment issues de l'Afrique du Nord et du Moyen-Orient, dont les Etats aux élites affaiblies étaient considérés vulnérables aux idéologies anti-occidentales. Cette vulnérabilité pourrait à terme menacer les intérêts européens ou nord-américains par l'acquisition d'armes de destruction massive, l'attaque contre des ressortissants occidentaux, ou l'exportation des conflits à travers leurs immigrations, potentiellement croissantes en cas de déstabilisation. <sup>149</sup>

---

<sup>143</sup> D. Bigo, « Grands Débats dans un Petit Monde », art. cité.

<sup>144</sup> 7 février 1990, p. 13.

<sup>145</sup> Joe Stork, « New Enemies for a New World Order. From Arc of Crisis to Global Intifada », *Middle East Report*, n°176, mai-juin 1992, p. 29.

<sup>146</sup> Voir notamment *New York Times* et *Los Angeles Times*, 7 février 1990. Cité par J. Stork, art. cité., *Middle East Report*, n°176, p.29.

<sup>147</sup> John Kenneth Galbraith, « Comprendre ce qui se passe en URSS et aux USA », *Le Monde Diplomatique*, février 1990. Cité par D. Bigo, « Grands Débats dans un Petit Monde », art. cité.

<sup>148</sup> *Idem*

<sup>149</sup> Maria do Céu, Pinto, *op. cit.*, p. 179-182.

Ainsi que l'exprima en 1995 le secrétaire général de l'Organisation atlantique, l'acteur-clé de ces inquiétudes stratégiques s'est rapidement imposé sous la forme du « fondamentalisme musulman ».<sup>150</sup> Confirmant ce diagnostic avec des accents huntingtoniens avant la lettre, un rapport de l'*U.S. House of Representatives Task Force on Terrorism and Unconventional Warfare* s'alarmait en 1990 que la combinaison entre le revivalisme radical musulman et l'importance des champs pétrolifères pour les économies occidentales ne fasse du Proche-Orient le théâtre de la confrontation entre l'islamisme et le « monde judéo-chrétien ».<sup>151</sup> « *La construction idéologique d'une menace globalisante vectorisée par l'Islam (et le confucianisme)*, écrit D. Bigo, *s'est donc élaborée dès les premières conséquences du nouveau contexte international sur les "professionnels de la sécurité". Elle a pris naissance chez ceux qui étaient le plus particulièrement remis en cause par la disparition de la menace soviétique : stratégestes, agences de renseignement, journalistes spécialisés dans les problèmes Est/Ouest, "kremlinologues" et autres "experts es terrorisme" en mal de trouver d'autres sujets où pouvoir appliquer leur "savoir".* »<sup>152</sup>

### ***Nouvelles menaces, nouvelles frontières***

La rhétorique du *Green Peril* dresse des frontières symboliques à la fois intérieures et extérieures aux Etats dans leurs rapports avec les pays musulmans. Elle confère aussi à l'identification à l'occidentalité une définition plus claire, au travers de défis politiques plus aisément compréhensibles, répondant ainsi à un besoin de clarification des enjeux. Il s'agit d'un effort de réinvestissement de sens dans une scène mondialisée dont les faits saillants qui rythment les rapports entre les pays occidentaux et le champ islamique se déchiffrent au travers d'une lecture à dominante conflictuelle. Ce n'est pas un hasard si l'un des traits fondamentaux de la rhétorique néo-orientaliste reconduit l'idée d'un affrontement idéologique entre deux espaces imaginés, l'un démocratique, individualiste et libéral, l'autre totalitaire et collectiviste (dans le sens où l'individu s'y trouverait noyé dans les déterminations collectives).

Ce modèle huntingtonien est polyvalent et replonge dans la temporalité de la Guerre Froide, où les événements inexplicables de la scène internationale ne témoignaient pas d'une défaillance du cadre d'analyse, mais bien plutôt de notre incapacité à en saisir la véritable finalité. Une approche qui s'égare à limiter tel ou tel soubresaut ethnique en Afrique à des facteurs exclusivement

---

<sup>150</sup> Roger Boyes, « Muslim Militancy is next Big Threat Says NATO chief », *The Times*, 3 février 1995. Cité par Maria do Céu, Pinto, *op. cit.*, p. 181.

<sup>151</sup> Cité par Fawaz Gerges, *op. cit.*, p. 14.

<sup>152</sup> D. Bigo, « Grands Débats dans un Petit Monde », art. cité.

endogènes, était critiquée pour ne pas avoir su mesurer les ramifications symboliques et militaires entre la micro et la méga-histoire.<sup>153</sup> Selon un modèle similaire, la démarche néo-orientaliste explique les dynamiques en œuvre dans les espaces islamiques à partir d'une métahistoire donnant sens à tout phénomène apparaissant dans ces espaces et assimilant les « incongrus » qui échappent au cadre déterminant à des exceptions ou des stratégies de dissimulation. Elle permet également de négliger l'horizontalité sociologique des enjeux internes aux Etats impliquant des acteurs musulmans, au profit d'une verticalité « morale » réduisant le nombre des facteurs à sa portion « culturelle » : les émeutes des banlieues françaises deviennent un problème musulman, la construction d'un minaret, un symptôme de l'impératif conquérant de la *shari'a*.

C'est pourquoi, dans l'économie de ce schéma binaire, les hybrides font office de facteurs d'incertitude, alors que leur ambivalence même devrait au contraire contribuer à remettre en question les postulats néo-culturalistes. Ainsi, la reconnaissance officielle de la candidature de la Turquie à l'Union européenne en 1999 a déclenché de vifs débats sur l'identité religieuse d'un Continent, question de compatibilité « civilisationnelle » qui, significativement, ne fut jamais soulevée pendant la période où le communisme incarnait l'altérité. A une échelle plus modeste, les controverses relatives à la visibilité du voile islamique en France participent de cette même logique de démarcation des appartenances, sur fond de crise des modèles politiques et de « communautarisme républicain ». Le caractère plurivoque des voilées, « *ni entièrement musulmanes traditionnelles, ni entièrement françaises européennes et modernes* »,<sup>154</sup> ne répond guère, en effet, à l'image stéréotypée de la musulmane invisible et soumise, et c'est justement la visibilité dans l'espace public de métissages apparemment inclassables qui engendre des tensions et la réactivation de vieux schémas de perception des altérités. La figure plurielle de Tariq Ramadan, dont le discours engagé convoque conjointement le baron de Montesquieu (1689-1755) et Hassan al-Banna (1906-1949), et dont la stratégie médiatique courtise à la fois les jeunes musulmans en quête d'identité et les spécialistes, représente un autre de ces hybrides si malaisément catégorisables, sinon par la paresseuse évocation de la *taqiyya*, la « dissimulation de la foi ».

Ces débats se déploient sur de nombreux supports, de l'article de presse, en passant par le livre ou la conférence, jusqu'à Internet. Depuis le début des années 2000, consécutivement à la croissante popularisation de cette technologie et aux attentats de septembre 2001, l'espace virtuel

---

<sup>153</sup> Zaki Laïdi, *Un monde privé de sens*, op. cit., p. 40.

<sup>154</sup> Göle Nilüfer, *Interpénétrations. L'Islam et l'Europe*, op. cit., p. 114.

est devenu non seulement un vecteur capital de diffusion des idées de cette mouvance, mais aussi le lieu de la structuration de ses franges militantes. Accélérant la propagation des interprétations des acteurs référents de ce récit, consolidant leur statut de pourvoyeurs d'expertise et contribuant au progressif formatage des lectures et des lexiques, la Toile est également le lieu où une mouvance peut progressivement se solidifier par le biais de communautés virtuelles, de collaboration entre activistes, de réseaux de diffusion.

## Partie II

**Toile et réseaux, les espaces privilégiés d'une militance**

Que ce soit dans les champs francophones ou anglophones, un nombre croissant de sites Internet, se déclinant depuis l'élégant think tank au graphisme professionnel, combinant vitrine virtuelle et engagement dans la presse écrite, jusqu'aux publications pamphlétaires et provocatrices peu ou prou limitées à la Toile, consacrent une part considérable de leurs écrits à la « menace islamiste ». S'il reste difficile d'évaluer leur impact sur les différents publics sensibilisés aux questions d'islam(isme), une lecture croisée de ces lieux de diffusion permet de mettre en évidence une véritable communauté de sens que cristallise une lecture commune de l'objet islamique. L'expression de « communauté de sens » renvoie à un mode de perception des réalités culturelles et politiques, ainsi qu'un ensemble de références communes qui trouvent leur unité et leur cohérence autour de thématiques reliées aux aspects politiques et sociaux du champ islamique. Si la qualité narrative et argumentative des textes varie considérablement d'un lieu à l'autre, il n'en demeure pas moins que le rejet ou la critique des manifestations de l'islamité en Europe et, dans une certaine mesure, aux Etats-Unis, selon des motifs divers, fédère cet ensemble et délimite le profil de ses membres actifs.

Aux Etats-Unis comme en Europe, la diffusion des postulats néo-orientalistes s'appuie sur une multitude de sites Internet, dont les interactions favorisent le développement de réseaux de diffusion. En effet, la narration virtuelle néo-orientaliste se présente sous la forme d'un ensemble réticulé de pôles structurels et thématiques. Les premiers sont composés des sites majeurs d'où les textes sont distribués ou repris ; les seconds se caractérisent par l'usage d'un lexique et de référents communs, se diversifiant en sous-réseaux, et souvent reliés entre eux par des canaux de reconnaissance (renvois vers des sites partenaires, développement de blogueurs, etc.). Bien que leur qualité narrative, leur esthétique, la compétence des référents scientifiques et leurs sensibilités politiques varient considérablement, ces lieux virtuels de diffusion et de rassemblement partagent un mode de problématisation commun. Ce dernier prend la forme d'un discours prioritairement « réactif » et souvent de nature polémique, articulé sur une dialectique défensive qui se construit en rapport aux manifestations de l'islamité, vues comme des perversions d'un « islam authentique » ou le symptôme d'une essence islamique. Suivant les inflexions des rédacteurs et des lignes éditoriales, les cibles de cet ensemble se dispersent de l'islamisme classique jusqu'au fait

musulman lui-même. Il s'agit d'un chevauchement d'appartenances, de motivations et de mobiles, qui se cristallisent autour d'une problématisation néo-orientaliste des défis posés par l'activisme islamique ou, plus globalement, la visibilité d'objets associés au champ islamique.

Proposant de nombreux articles critiques consacrés à l'islam(isme) et à l'actualité moyen-orientale, ces plateformes virtuelles fonctionnent à la manière d'une base de données composée d'un inventaire d'articles, d'analyses et d'anecdotes. Ces sites web sont souvent accompagnés d'un forum où les lecteurs débattent les thèmes développés, agissant à la manière de lieux de socialisation virtuelle, où un mode critique de l'islam(isme) standardisé contribue à rassembler un public très diversifié. Au-delà de l'inévitable porosité des valeurs revendiquées par chaque affiliation politique ou idéologique, nous retrouvons néanmoins un certain nombre de traits communs. Ce consensus témoigne d'une vision islamo-critique ou explicitement anti-islamique étonnamment cohérente, et généralement développée sur le double mode de l'évidence et de la dissidence. La cohérence de cette galaxie de sites Internet s'exprime sur plusieurs registres :

*Idéologiquement*, en ce que la majorité des lecteurs et intervenants de ces sites semble se reconnaître dans une manière de répondre aux débats et questionnements liés à l'émergence d'un « islam » à la visibilité nationale et internationale croissante. Aucune vulgate commune, mais plutôt un agrégat d'éléments parfois contradictoires, un répertoire d'idées et d'intrigues que coagule le rejet de l'islam et légitimise la condamnation du « totalitarisme islamique ». Les nombreux débats et disputes qui ponctuent les forums ou les rubriques d'articles, témoignent de la très grande diversité des motifs d'engagement : défense zélée d'Israël, acteurs de droite radicale, anti-américanisme des cercles identitaires, pro-américanisme des milieux atlantistes, modération politique couplée avec une radicalisation portant spécifiquement sur l'objet islam, etc. Les islamités produisent des inquiétudes et des engagements qui ne connaissent aucune barrière sociale, idéologique ou intellectuelle.

L'extrême fluidité d'Internet confine notre analyse dans un espace en partie spéculatif, mais cet entrelacement de liens, de blogs et de profils, même anonymes, nous donne néanmoins des indices sur la manière dont des noyaux d'activistes articulent leur engagement. Il ne s'agit pas seulement d'une critique ciblée et argumentée sur l'islam(isme) ou de la promotion d'interprétations alternatives aux grands médias, mais aussi d'une sensibilité idéologique, d'une manière commune de cerner les enjeux et d'y répondre à partir d'un schéma préétabli. S'y déploie

un panachage poreux et fluctuant au gré de l'actualité entre, d'un côté, un *ethos* identifié à une position droitnière, à savoir un mélange de revendications liées à l'identité judéo-chrétienne de l'Europe, au libéralisme économique et politique, à la reconversion de l'anticommunisme, à une dénonciation du relativisme culturel, aux questions migratoires ; et de l'autre, une série d'idées et d'attitudes associées à la gauche, qui se modulent sur la préservation de valeurs cristallisées autour de la défense de la femme, du droit des homosexuels, de l'affirmation des valeurs laïques et démocratiques, du devoir d'ingérence humanitaire, etc.

*Structurellement*, le courant néo-orientaliste est identifiable par la mise en réseau de sites web, de think-tanks, de blogs, de forums, etc. La multiplication croissante des liens proposés vers les publications ou sites Internet partenaires, des collaborations en termes de militance, des reprises d'articles, l'ubiquité d'un nombre restreint d'experts apportant leur caution scientifique à des discours explicitement anti-islamiques sont autant d'éléments conférant une forme structurelle au néo-orientalisme. Si un portrait exhaustif de ces réseaux est impossible, en raison de leur nombre et du développement quasi infini de liens et publications électroniques, nous pouvons toutefois en esquisser un schéma type et donner une idée de ses redondances thématiques. Le terme de « réseau » désigne ici la manière dont s'articulent entre eux des sites web, des forums, des répertoires de ressources et les acteurs de la blogosphère, à partir de repères thématiques et référentiels relativement fixes, ainsi que du développement des liens hypertextes permettant aux cybermilitants d'identifier les sites partageant leur vision ou proposant des ressources complémentaires.

Lorsqu'il est suffisamment régulier et standardisé, ce processus d'interactions croissantes peut déboucher sur des formes de socialisation virtuelle, des cybercommunautés réunies autour d'un langage interprétatif commun. Les références et le lexique sont à la fois ouverts et circonscrits ; à la manière d'une pièce musicale unique sur laquelle se greffent d'innombrables reprises et arrangements, le débat et les apports extérieurs adhèrent à un squelette d'interprétations néo-orientalistes. La manière particulière d'interroger les sources mises à disposition par les auteurs référents demeure la force de gravité majeure d'une galaxie de profils. En effet, la Toile ne favorisant pas les appartenances formelles, la question des critères d'appartenance pose problème. Le caractère apolitique de l'anti-islamisme, ainsi que l'effet de masque que confère le possible anonymat sur Internet, font que l'affiliation à ces communautés est de nature labile, circonstancielle et transversale, favorisant le brouillage des repères politiques ou idéologiques



classiques, la mobilité des activistes, les ruptures et rapprochements. Cela induit à la fois une accélération de la propagation des interprétations néo-orientalistes radicales – par un effet de contagion exponentiel –, ainsi qu’une fragilité de structures virtuelles, dont la survie est dépendante des motivations des activistes.

En outre, cela ne se fait pas sans une charge d’affect, sensiblement dans un espace virtuel qui tend à désinhiber le langage et encourager des formulations provocatrices qui ne trouveraient que difficilement leur voie dans la presse écrite : les militants occasionnels ou réguliers se retrouvent sur les forums, débattent des billets postés, de l’actualité, des rapports aux sites partenaires, se fixent rendez-vous, interpellent les auteurs référents. Le développement exponentiel du *blogging* joue également un rôle dans la popularisation des postulats néo-orientalistes. Sa dimension *a priori* narcissique se complète aussi d’une qualité relationnelle essentielle à sa survie même. La technologie du blog incite aux interactions entre lecteurs et auteurs par le biais du commentaire, la mise en relation avec d’autres carnets virtuels ou sites web par l’intermédiaire de la sélection des liens, d’un phénomène de compétition entre blogueurs cherchant à produire de l’inédit ou usant de la provocation pour se singulariser, ou encore la professionnalisation et la qualité éditoriale de certains blogs qui consacrent un mode alternatif d’information.<sup>155</sup>

En sus des socialisations virtuelles mentionnées plus haut, des réseaux militants néo-orientalistes sur Internet ont commencé, depuis un certain nombre d’années, une mutation complémentaire vers des structures et des rassemblements physiques. Outre le nombre croissant de membres et le développement de leurs interactions, il est probable que ces cyber-réseaux aient pu prendre corps grâce à leur progressive reconnaissance par des milieux néo-orientalistes mieux implantés, faisant preuve d’une plus grande professionnalisation, et jouissant de connexions auprès de milieux influents et financièrement plus établis. Le directeur du *Jihad Watch*<sup>156</sup> et essayiste Robert Spencer<sup>157</sup> et le directeur du *Middle East Forum* Daniel Pipes comptent parmi les « experts »

---

<sup>155</sup> A ce sujet, voir notamment Florence Le Cam, « États-Unis : les weblogs d’actualité ravivent la question de l’identité journalistique », *Réseaux* n°138, 2006, pp. 139-158.

<sup>156</sup> Ce site Internet et blog fondé en 2003 et consacré à la critique de l’islamisme est un projet du *David Horowitz Freedom Center* (nommé jusqu’en juillet 2006 le *Center for the Study of Popular Culture*), un think tank conservateur, anti-islamiste et pro-israélien. Ce dernier était originellement consacré au combat culturel contre l’influence de la gauche, mais ce think tank a réorienté sa cible sur le « totalitarisme islamiste » à partir du 11-Septembre 2001. Cf. *Horowitzfreedomcenter.org*. *Jihadwatch.org* s’accompagne du blog *Dhimmi Watch* qui vise à dénoncer l’asservissement intellectuel des élites occidentales. (Consulté en mars 2008)

<sup>157</sup> Il détient un master en études religieuses de l’*University of North Carolina* (Chapel Hill) et chercheur associé au sein du think tank conservateur *Free Congress Foundation*, dirigé par l’activiste politique Paul M. Weyrich, cofondateur de la *American New Right* et stratège du mouvement conservateur.

adoubant et soutenant un certain nombre d'activistes ou de communautés en ligne. Se greffant sur l'acquis de légitimité de ces derniers dans les champs médiatiques nord-américain et, dans une moindre mesure, européens, certains blogueurs atteignent une audience de plus en plus importante, et assoient une réputation de personnes ressources. Considérons à titre illustratif le rapide succès du blog collectif *DRZZ*, créé en août 2006 et dont la ligne éditoriale s'affiche ouvertement pro-américaine, pro-israélienne et anti-islamique. *DRZZ* représente une parmi les innombrables vitrines assurant la promotion d'interprétations néo-orientalistes des questions liées au champ islamique. Ce site web, qui ne semble jouir d'aucune reconnaissance ou affiliation institutionnelle particulière, peut néanmoins proposer à ses lecteurs (selon les administrateurs, une moyenne de 1500 visites quotidiennes)<sup>158</sup> des entretiens menés avec l'intellectuel néo-conservateur nord-américain Norman Podhoretz,<sup>159</sup> le directeur de l'*Institut Turgot*<sup>160</sup> Guy Millière, le directeur du *Middle East Forum* Daniel Pipes, le chercheur à l'*Hudson Institute* Laurent Murawiec, le journaliste au *Figaro* et membre de l'*Atlantis Institute* Yvan Rioufol, l'historienne Bat Ye'Or, ou encore la spécialiste du Moyen-Orient et chercheur associée à l'*American Enterprise Institute*, Laurie Mylroie.

Le blog *DRZZ* a été fondé par un anonyme, mais compte parmi ses rédacteurs une diversité de profils amateurs. Se distingue comme seul professionnel de l'écriture, le journaliste et écrivain Miguel Garroté, qui se décrit comme « *philo-sioniste, néo-conservateur et catholique* ».<sup>161</sup> Les autres acteurs du blog *DRZZ* sont des chroniqueurs autodidactes, ayant décidé d'intervenir sur ce site web pour des raisons éthiques, philosophiques ou politiques, tels que « David Martin », enseignant, qui, « *désirant participer à la révolution néoconservatrice qui balaye le monde, [participe] au blog Drzz [...] pour pouvoir exposer toujours plus nos idées, notre combat, notre rêve d'un monde enfin libre* », ou encore « Annika », directrice adjointe d'une entreprise de construction du Sud de la Floride, qui y trouve « *la majorité silencieuse française ; celle qui est tue par les forces du politiquement correct, censurée par la presse, ignorée par ses représentants étatistes [...] une France qui préserve l'intégrité et les justes valeurs de ma grand-mère ; travailleuse, fière, humble, distinguée et à droite du centre* ».<sup>162</sup> Ce que dévoile l'exemple anecdotique d'un blog tel que *DRZZ*, vitrine électronique à l'esthétique médiocre, initiée en automne 2006 et tenue par des autodidactes sans qualification particulière, c'est à quel point

<sup>158</sup> *Leblogdrzz.over-blog.com/article-19579785.html*. (Observations faites en juillet 2008).

<sup>159</sup> N. Podhoretz est l'un des plus importants théoriciens néo-conservateurs nord-américains, éditeur de la revue conservatrice *Commentary*, chercheur associé au think tank *Hudson Institute* et signataire fondateur du *Project for the New American Century*.

<sup>160</sup> Think tank de réflexion libérale indépendant, fondé par Henri Lepage et Jacques Raiman en 2002. Cf. *Turgot.org*

<sup>161</sup> Cf. Entretien avec Miguel Garroté, in Blog *DRZZ*, 14 novembre 2007. *leblogdrzz.over-blog.com/article-13788229.html*

<sup>162</sup> *Leblogdrzz.over-blog.com/archive-01-2007.html*

l'usage d'Internet facilite et accélère le positionnement, dans les champs souvent complémentaires des débats islamo-critiques et pro-israéliens, de militants dont le profil marginal et l'amateurisme eussent été un sérieux obstacle dans la presse écrite. Motivés par l'adhésion à une arborescence de causes se déclinant de la défense d'une identité occidentale, en passant par une opposition aux grands médias, un rejet de l'islam(isme), un positionnement pro-israélien ou pro-américain, jusqu'à un engagement (néo-)conservateur, les administrateurs du blog *DRZZ* peuvent, malgré le caractère marginal de leur site, avoir accès à des auteurs bénéficiant d'un ancrage au sein des champs intellectuels, médiatiques, voire politiques, plus prestigieux et institutionnellement reconnus.

C'est ce phénomène d'écho entre des milieux établis et une militance « virtuelle » extrêmement diversifiée qu'il importe d'analyser, car il témoigne de la centralité des réseaux Internet dans la propagation des interprétations néo-orientalistes du champ islamique.

### ***Des réseaux virtuels à la pratique associative : un exemple européen***

Les 18 et 19 octobre 2007, se tint dans les bâtiments du Parlement européen et de son homologue flamand, un rassemblement intitulé *CounterJihad Brussels 2007 Conference*, sponsorisé par *The Center for Vigilant Freedom Inc.*,<sup>163</sup> une organisation fondée en septembre 2006 et affiliée au *910 Group*,<sup>164</sup> un réseau international d'activistes, d'horizons professionnels très divers, qui se sont fixé la mission de « protéger la liberté, contrer les lois de la shari'a qui s'opposent aux droits de l'homme, et défaire les idéologies terroristes et extrémistes ».<sup>165</sup> D'autres rencontres de même facture ont déjà eu lieu précédemment (probablement à partir de 2002), réunissant des activistes aux niveaux local, régional, voire international, comme à l'occasion de la rencontre entre les chapitres britannique,

---

<sup>163</sup> *Vigilantfreedom.org* (Consulté en mai 2008)

<sup>164</sup> *Vigilantfreedom.org/910group.html*

<sup>165</sup> *Idem*. Il s'agit plus exactement d'une plateforme fédérant divers réseaux, locaux et transnationaux, à partir d'un objectif commun : le combat contre l'islamisation et « l'islamo-fascisme ». Un forum – « a citizen's online think tank » – permet de structurer des stratégies communes. Le C.V.F. compterait un millier de membres actifs, répartis dans 41 Etats nord-américains et 21 pays, parfois organisés en sections locales. Depuis mars 2007, un certain nombre de ces « chapitres », situés aux Etats-Unis (Maryland, Floride, New York, Californie, Virginie, Ohio et Texas), ainsi qu'en Angleterre et au Danemark, se sont engagés dans des campagnes de sensibilisation, en collaboration avec d'autres structures, telles que *The Center for Security Policy* (think tank, fondé en 1998 par un ancien officiel du département de la Défense, Frank Gaffney Jr., basé à Washington D.C. et focalisé sur les questions de Sécurité nationale), *The Victory Caucus* (*victorycaucus.com* une plateforme conservatrice et chauvine dont les objectifs sont de soutenir la politique de lutte anti-islamiste de l'administration Bush (2001-2009) ou encore *Christian Action Network* (*christianaction.org*, association fondée en 1990 par Martin Mawyer afin de protéger « America's religious and moral heritage through intensive lobbying efforts — both in the nation's capital and at the grassroots level »). Cf. *vigilantfreedom.org*

nord-américain, suédois, norvégien et danois du SIOE, intitulée *UK and Scandinavia Counterjihad Summit*, tenue le 14 avril 2007 à Copenhague<sup>166</sup> et coordonnée par le blogueur britannique « Exil », expatrié au Danemark.<sup>167</sup>

Placée dans le prolongement de ces initiatives, la conférence de Bruxelles se veut néanmoins plus ambitieuse. Soixante-dix organisations,<sup>168</sup> ainsi qu'un certain nombre d'acteurs des franges activistes du néo-orientalisme ont aidé à sa mise en place, notamment le blogueur norvégien « Fjordman »,<sup>169</sup> son homologue nord-américain « Baron Bodissey »,<sup>170</sup> ou encore le politicien belge Philip Claeys, membre du parti *Vlaams Belang*.<sup>171</sup> L'un des objectifs explicites de cette rencontre était de favoriser la création d'un réseau d'activistes européens, appelé à coordonner la résistance contre la croissante islamisation de leurs pays respectifs, sous la forme d'une *clearinghouse* harmonisant les différentes initiatives nationales.

S'exprimant devant une soixante-dizaine d'invités, les intervenants furent l'historienne britannique Bat Ye'Or et l'essayiste américain Robert Spencer ; l'historien David Littman, époux de Bat Ye'Or et acteur au sein d'ONG de défense des droits de l'homme et de promotion de l'éducation<sup>172</sup> ; Arie Elad, professeur et chirurgien plastique au *Hadassah Medical Center* de Jérusalem, membre du Parlement israélien au nom du petit parti de droite radicale *Moledet*<sup>173</sup> ; Patrick Sookhdeo, président du *Barnabas Fund*<sup>174</sup> qui vient en aide aux Eglises persécutées, directeur de l'*Institute for the Study of Islam and Christianity*, une institution sans but lucratif, se présentant comme académique, et fondée en 1989 ; Sam Solomon, se parant du titre d'« ex-

<sup>166</sup> « Report on the Counterjihad Summit », *Gatesofvienna.blogspot.com*, 19 avril 2007. (Consulté en février 2008).

<sup>167</sup> Cf. « Report on the Counterjihad Summit », *Gatesofvienna.blogspot.com*, 19 avril 2007. Le site web du blogueur britannique, nommé « Exil », est accessible à cette adresse: *exileonthewing.wordpress.com*

<sup>168</sup> Selon la présentation de la conférence. Référence faite, notamment et probablement, aux diverses chapelles du réseau *Stop Islamisation Of Europe* (SIOE) dont les vitrines (cf. le blogroll des adresses sur *sioe.wordpress.com*) existent déjà au Danemark, en Russie, en France, en Angleterre, en Allemagne, aux Pays-Bas, en Norvège, en Pologne, en Roumanie, en Flandres. (Consulté en février 2008).

<sup>169</sup> *fjordman.blogspot.com*. Parmi les réseaux anglophones de blogueurs anti-islamistes/iques, Fjordman est un exemple paradigmatique de la manière dont un certain sens de l'écriture, Internet et l'usage de plateformes de ressources et de commentaires, telles que *LittleGreenFootballs.com*, *Gates of Vienna* (*gatesofvienna.blogspot.com*) ou encore le *BrusselsJournal.com*, peut conférer à un anonyme autodidacte une grande visibilité. Une liste non exhaustive de ses essais est accessible à cette adresse : *kleinverzet.blogspot.com/2006/02/fjordman-files.html* (consulté en février 2008)

<sup>170</sup> Cf. *blogger.com/profile/4895419* ; son site web, *Gates of Vienna* (*gatesofvienna.blogspot.com*), jouit d'une très bonne réputation au sein de ces milieux.

<sup>171</sup> Il est également ancien vice-président du groupe *Identité, Tradition, Souveraineté*, auprès du Parlement européen, un éphémère patchwork d'une vingtaine de politiciens nationalistes ou de droite radicale qui exista formellement du 9 janvier au 14 novembre 2007.

<sup>172</sup> Représentant, depuis 1997, auprès de l'ONU pour l'*Association for World Education* (*acc.eu.org*) qui y jouit d'un statut consultatif, et depuis 2001, de la *World Union for Progressive Judaism* (*wupj.org*).

<sup>173</sup> *moledet.org.il/English*. La ligne idéologique de ce parti est centrée sur l'expulsion des Palestiniens des Territoires Occupés.

<sup>174</sup> *barnabasfund.org* (Consulté en février 2008).

musulman et expert ès chari'a », directeur de *Fellowship of Faith for Muslims*<sup>175</sup> ; Marc Cogen, professeur au département de droit public international de l'Université de Ghent (Belgique) ; Andrew Bostom, professeur associé de médecine (*Brown University Medical School*)<sup>176</sup> ; le journaliste et essayiste français Laurent Artur du Plessis<sup>177</sup> ; Armando Manocchio, membre de l'organisation italienne *Una Via per Oriana* qui remet à cette occasion à Bat Ye'Or un prix en « *bonneur d'Oriana Fallaci* » incluant une bourse de cinq mille euros destinée à de jeunes journalistes. D'autres « *experts anti-islamisation* », représentant quinze pays européens, étaient également présents.<sup>178</sup>

En sus de « *rapports sur l'islamisation* » délivrés par des « experts » de différentes nationalités, nous retrouvons les thématiques classiques du milieu néo-orientaliste militant : *Creeping Dhimmitude at the United Nations*, conférence dans laquelle David G. Littman énumère de nombreux exemples d'auto-censure ou de lâcheté au sein des débats et processus décisionnels entourant les questions des droits de l'homme à l'ONU ; *Eurabia: How far has it gone?* où Bat Ye'Or développe les thèses de son dernier essai *Eurabia : The Euro-Arab Axis*<sup>179</sup> ; *The First and Last Enemy: Jew-Hatred in Islam*, développé par Andrew G. Bostom afin de montrer que l'antisémitisme proféré par les mouvements islamistes contemporains trouve son origine dans la tradition religieuse islamique ; *Opposing Jihadism*, exposé par Marc Cogent du cadre légal et des moyens militaires nécessaires pour combattre l'« islamofascisme » et ses « armées privées ».

Cycle de conférences, tenues « pour des raisons de sécurité » dans le Parlement européen, invitations d'« experts anti-islamisation » venus des Etats-Unis et des pays européens, *working groups* organisés dans les bâtiments du Parlement flamand ; il y a dans la forme qu'épouse cet événement non seulement une volonté explicite de créer un carrefour fédérant les militances anti-islamiques d'Europe, mais aussi de créer un pôle de connaissance se substituant aux canaux classiques que sont la presse spécialisée ou les publications universitaires. L'esthétique protocolaire déployée lors de cette rencontre convie incontestablement une idée d'autorité, c'est-

---

<sup>175</sup> *Ffma.org*. Les objectifs de cet organisme d'information et de ressources missionnaires chrétien est de « prier et travailler au salut des musulmans dans le monde ». Il a été fondé en Angleterre en 1915.

<sup>176</sup> Cf. *Andrewbostom.org*. Une sélection de ses articles est également accessible sur *Americanthinker.com* et *FrontPageMag.com*.

<sup>177</sup> Auteur de *La Troisième Guerre mondiale a commencé*, Paris, Jean-Cyrille Godefroy, 2002, ou encore *Islam-Occident La Guerre Totale*, Paris, Jean-Cyrille Godefroy, 2004.

<sup>178</sup> (Autriche) Elizabeth Sabaditsch-Wolff (rapport accessible sur le site web *Docstoc.com* – consulté en décembre 2008) ; (Belgique) Filip Dewinter ; (République tchèque) Matyas Zmo ; (Danemark) Lars Hedegaard ; (France) Nidra Poller ; (Allemagne) Stefan Herre ; (Italie) Adriana Bolchini Gaigher ; (Pays-Bas) Dr. Johannes J.G. Jansen ; (Norvège) Jens Anfindsen ; (Roumanie) Traian Ungureanu ; (Suède) Ted Ekeroth et Reinhard ; (Suisse) Dr. Arnaud Dotezac (rapport accessible sur le site web *Docstoc.com*) ; (Angleterre) Gerard Batten.

<sup>179</sup> Fairleigh Dickinson University Press, 2005. Paru en français sous le titre *Eurabia : l'axe euro-arabe*, Paris, éd. Jean-Cyrille Godefroy, 2006. Nous y reviendrons.

à-dire l'ambition de produire de l'expertise, de positionner des spécialistes capables de proposer un savoir alternatif aux productions académiques.

La variable du virtuel n'est pas seulement un média supplémentaire par lequel les interprétations néo-orientalistes peuvent toucher un large public ; elle collabore aussi à un brouillage des hiérarchies, qui entraîne une trivialisation des rapports à la notion d'« autorité » intellectuelle. En effet, l'étiquette des rapports virtuels n'a pas les mêmes exigences que les interactions sociales « réelles ». Ils s'y organisent sur une base relativement égalitariste et familière. Les écrits des experts désignés par ces réseaux bénéficient bien sûr d'une crédibilité supérieure, mais leur expertise ne semble pas avoir le caractère aussi influent et concluant que celle dont jouit, par exemple, un universitaire renommé dans le champ d'application qui lui est spécifique. Débat il y a, mais strictement cadré par l'opposition entre la demeure de l'Occident et le *dâr al-islam*,<sup>180</sup> pour reprendre une symétrie qu'affecte volontiers la littérature néo-orientaliste.

C'est donc assez logiquement que cette méfiance débouche sur une volonté de se poser en alternative au champ universitaire, de remplacer la légitimité conférée par des institutions académiques politiquement correctes, par ses propres réseaux et son propre corpus de textes. Diverses motivations peuvent accompagner ce processus de contournement, telles que le besoin de visibilité inhérent au blogging, le sentiment que sa militance est au cœur d'une lutte civilisationnelle connectant des enjeux très locaux à des problématiques internationales. L'insécurité du quartier où l'on vit, l'opposition à la construction d'une mosquée, les demandes de dispense des cours de natation, ou encore telle controverse autour d'une jeune fille voilée dans un lycée sont autant de figurants dans le drame fondateur du combat entre l'Occident (chrétien et/ou séculier) et l'Orient (islamique). Ce dernier intronise le local, l'anecdotique et le banal dans un conflit de civilisations, les saturant de sens et conférant de la crédibilité aux initiatives individuelles, à ces petites militances autodidactes.

Le fait qu'aucun spécialiste reconnu travaillant sur l'islam en Europe ne fut invité à cette manifestation représente un indice majeur de cette stratégie de positionnement alternative au discours universitaire. Quelle pertinence, en effet, d'inviter à s'exprimer des chercheurs comme

---

<sup>180</sup> *Dâr al-islam* et *dâr al-harb* (Maison de la Guerre) sont les composantes d'une théorie islamique des relations entre l'empire musulman abbasside en expansion et ses voisins non musulmans, développée par des théologiens musulmans entre le VIII<sup>e</sup> et le IX<sup>e</sup> siècle.

Jonathan Laurence,<sup>181</sup> Samir Amghar<sup>182</sup> ou Jocelyne Césari,<sup>183</sup> si leurs conclusions demeurent aux antipodes de la ligne idéologique des militances néo-orientalistes ? Citons ici un dialogue entre Jonathan Laurence et Jamie Glazov, éditeur du *FrontPage Magazine*<sup>184</sup> et historien canadien, qui illustre la manière dont la recherche universitaire est soumise à un scrutin de validation idéologique. J. Glazov remet en question la crédibilité des conclusions auxquelles parvient J. Laurence dans ses recherches sur l'islam en Europe, non pas en opposant des sources et données contradictoires, mais en soulignant que ce chercheur n'intègre pas dans sa perspective les idées d'exceptionnalisme musulman ou de déterminisme religieux.<sup>185</sup> Le contraste entre une lecture idéologique et une analyse scientifique y est saisissant ; cet entretien témoigne d'une tendance jalonnant l'ensemble du spectre néo-orientaliste, depuis ses formes les plus sophistiquées jusqu'à ses militances les plus marginales. Au sein de ces dernières, deux aspects se concurrencent sans s'annuler : une volonté de normalisation des interprétations des franges plus activistes du néo-orientalisme, démontrée par l'amélioration progressive de la qualité de forme et de substance des innombrables publications, sites et réseaux Internet ; et le développement d'un savoir alternatif à celui du champ universitaire, s'alimentant du capital de notoriété et de la reconnaissance de structures plus implantées, telles que les réseaux de publication et les think tanks jouissant de contacts privilégiés et où gravitent des auteurs multipositionnés comme Daniel Pipes.<sup>186</sup>

Un parallèle éclairant peut être ici dressé entre le fonctionnement des milieux néo-orientalistes militants et celui de nombreux groupements de lutte contre les sectes.<sup>187</sup> Les analogies sont en

---

<sup>181</sup> (Avec Justin Vaïsse), *Integrating Islam: Political And Religious Challenges in Contemporary France*, Brookings Press, 2006. Traduction française : *Intégrer l'Islam – La France et ses musulmans : Enjeux et réussites*, Paris, Odile Jacob, 2007.

<sup>182</sup> Amghar S., *Islamismes d'Occident -État des lieux et perspectives*. Paris, Lignes de repères, 2006.

<sup>183</sup> Auteur de *When Islam and Democracy Meet: Muslims in Europe and in the United States*, (Palgrave Macmillan, 2006), elle est aussi directrice du programme *Islam and the West*, à l'Université d'Harvard, et membre responsable du volet islam du *Groupe de sociologie des religions et de la laïcité* (GSRL-CNRS) dont les nombreux rapports et publications sont accessibles sur le site web *euro-islam.info*.

<sup>184</sup> Cette publication est dirigée par David Horowitz, éditeur affilié au site de surveillance des *Middle East Studies* aux Etats-Unis, *Campus Watch*, fondateur, en 1988, du *David Horowitz Freedom Center* (nommé jusqu'en juillet 2006 le *Center for the Study of Popular Culture*), qui a mené un combat culturel contre l'influence de la gauche, puis, à partir du 11-Septembre 2001, contre le « totalitarisme islamiste », cf. *Horowitzfreedomcenter.org*. Parmi les personnalités qui contribuent au *FrontPage Magazine*, nous retrouvons les figures-clés du néo-orientalisme engagées aux Etats-Unis : Robert Spencer, Daniel Pipes, Charles Krauthammer, Martin Kramer, Phyllis Chesler ou encore Bat Ye'Or.

<sup>185</sup> Jamie Glazov, « Integrating Islam », *FrontPageMagazine.com*, 16 mai 2007.

<sup>186</sup> *Inter alia*, cofondateur du *Middle East Forum* (1994), ancien chercheur au think tank conservateur *Washington Institute for Near East Policy*, chroniqueur au *New York Post* et *Jerusalem Post*, ancien chargé de cours au *Naval War College* (1984-1986), aux Universités de Chicago (1972-1982) et d'Harvard (1983-1984), ancien directeur du *Foreign Policy Research Institute* (1986-1993), ancien membre de l'*U.S. Institute of Peace* (2003-2005), ancien membre de la *Special Task Force on Terrorism and Technology* du département de la Défense, fondateur des site web *Campus-watch.org* et *Islamist-watch.org*.

<sup>187</sup> Cette analogie nous a été suggérée par l'historien Jean-François Mayer, directeur de l'Institut Religioscope (*Religion.info*, *Religioscope.org*) et spécialiste des mouvements religieux contemporains.

effet nombreuses : l'organisation de conférences se caractérisant par l'absence d'intervenants ne partageant pas les mêmes présupposés idéologiques, le fait de se retrouver « entre soi » tout en se donnant les apparences d'un discours scientifique, le besoin de recourir à des démarches pseudo-universitaires, l'hétérogénéité d'un milieu réunissant des gens n'ayant en commun qu'une cause idéologique autour de laquelle s'articule leur engagement. Dans un article consacré aux associations anti-sectes, l'avocat à la cour d'appel de Paris, Alain Garay, attire l'attention sur les conséquences entraînées par le discours stigmatisant ces groupements anti-sectes dans l'appréhension juridique et publique des nouveaux mouvements religieux. Profitant d'un relatif déficit définitionnel entourant le phénomène sectaire, la militance anti-secte tend à monopoliser le débat public en proposant une approche schématique et caricaturale d'une pluralité de mouvements.<sup>188</sup> Cette prise en otage interprétative a permis aux associations anti-sectes d'acquérir un statut d'expertise dans l'espace public, sans pourtant bénéficier d'une crédibilité scientifique suffisante. Le vocabulaire développé par ces organismes militants, utilisant une terminologie psychologisante telle que « lavage de cerveau », « subversion », « deprogramming », « masques », sectes totalitaires, etc., entraîne une pathologisation de la dissidence religieuse qui n'est pas sans rappeler la lecture du « terrorisme islamique » propagée par de nombreux milieux néo-orientalistes. En outre, les stratégies de lobbying et de conquête des médias, développées par de nombreuses associations anti-sectes, sont comparables aux procédés utilisés par les acteurs néo-orientalistes. Dans les deux cas, nous observons une dominance d'un discours stéréotypé dont la littérature polémique et prête-à-diffusion est facilement digérable par des médias généralement plus friands de sensationnel et de slogans que de complexes analyses. Un autre trait commun réside dans leur méfiance à l'égard de la production académique ; ces deux militances se gardent le plus souvent de confronter leurs allégations aux travaux des juristes, historiens ou sociologues, ces derniers se voyant souvent accusés de complicité.

Cependant, ni la dimension strictement idéologique, ni la compétition avec le savoir universitaire n'expliquent pourquoi tant d'individus se lient formellement à ces réseaux, créent des vitrines sur Internet, embrassent un militantisme qui exige d'investir du temps, de l'énergie et de la lecture. Trois facteurs contribuent à expliquer la force d'attraction du militantisme néo-orientaliste. En premier lieu, cet activisme dissimule son radicalisme interprétatif en recapitalisant sur le lexique de la Guerre Froide. La sécheresse d'un discours légitimement suspecté de xénophobie, basé sur

---

<sup>188</sup> A. Garay, « Réflexions sur les lobbys associatifs : le cas des Associations dites Anti-Sectes », *Gazette du Palais*, n°119-121, 28-30 avril 1996, pp. 2-3.



le rejet total des islamités, s'hydrate à la source du lexique anti-totalitaire. Être anti-musulman tend à devenir une posture chargée « positivement » par les idées de défense de la démocratie et de l'Etat de droit. Cependant, en dehors de franges issues de l'extrême droite, il est à notre sens douteux que les sentiments racistes incarnent le motif d'engagement de la majorité des acteurs. Lors des entretiens que nous avons recueillis, la dénonciation du racisme nous a semblé authentique, malgré les ambiguïtés caractérisant nombre de formulations et les provocations anti-musulmanes qui prolifèrent dans les forums et les commentaires. Sur de nombreux sites, la condamnation commune des extrêmes gauche et droite est d'ailleurs courante. Il est cependant clair que les formes plus militantes du discours néo-orientaliste se situent dans une zone ambiguë, où un lexique de défense des valeurs démocratiques peut coudoyer, par exemple, un vocabulaire anti-immigration tendant à déracialiser « l'Arabe » par l'utilisation du « Musulman ». Au-delà de certains stéréotypes racistes et dans une perspective plus large, Jonathan Laurence et Justin Vaïsse identifient dans leur étude sur l'islam en France un type de rejet du musulman basé sur ce qu'ils nomment « la "réaction allergique" de la République française à l'islam », une approche plus prometteuse, selon nous, que l'utilisation d'un terme aussi péjoratif et catégorique que celui de racisme :

Cela n'a pas sa racine dans la défense d'une identité ethnique ; il s'agit plutôt d'une réaction à l'islam comme une base pour la formation d'une identité politique parmi les populations originaires d'Afrique du Nord. L'allergie trouve son origine dans les vieilles gauche et droite républicaines – non dans l'extrême-droite. C'est une réaction à la menace perçue qu'une « communauté » musulmane naissante poserait aux fondations démocratiques de la République et à sa définition de la citoyenneté, d'abord et surtout en ce qui concerne la laïcité [...]. Son rejet des demandes des musulmans pour une reconnaissance religieuse dans la sphère publique – et pour ce qui est perçu comme un privilège spécial accordé à leur religion – ne s'appuie pas sur la défense d'une race, du sang, de la chrétienté ou même de la « francité ». Ce qui est plutôt défendu est la forte identité politique nationale formée durant la Troisième République (1871-1940) [...].<sup>189</sup>

Cet exemple hexagonal contribue à expliquer l'étonnante similarité des argumentaires que nous retrouvons aussi bien sur des sites web militants, peu soucieux d'étiquette littéraire, que dans les chroniques d'intellectuels publics, plus sophistiquées et nécessairement plus sensibles à la manière dont les termes du débat sont posés.

---

<sup>189</sup> J. Laurence et J. Vaïsse, *Integrating Islam*, *op. cit.*, p. 54. Nous traduisons.

Un deuxième facteur repose sur la fonction intégrative du récit néo-orientaliste. Son intrigue amalgame une pluralité d'événements locaux, voire triviaux, au sein du grand récit de la lutte contre l'islamisation de l'Europe. Le sentiment d'outrage qui peut animer les activistes à la vue des émeutes dans les banlieues françaises (automne 2005) ou les manifestations de protestations consécutives aux publications des caricatures danoises (automne 2005-printemps 2006), se résout dans la croyance que ces faits sociaux éparpillés sont en fait les nœuds d'un même univers réticulé. Ils participent d'une stratégie globale. Le récit néo-orientaliste donne sens à ces sentiments de scandale, et forme à ces inquiétudes identitaires ; celles-ci se retrouvent comme validées par le romantisme d'une vision associant la lutte contre l'islamisation à la représentation mythique d'un affrontement de nature religieuse, linéaire et sans discontinuités, entre l'Europe judéo-chrétienne, puis séculière, et l'islam. La résistance contre l'islamisation de l'Europe est d'abord perçue par ses protagonistes comme un combat pour des valeurs positives et une identité mises en péril par un totalitarisme islamique. Cette récupération du récit anti-communiste peut d'ailleurs faciliter le recyclage argumentatif de luttes régionalistes qui animent certains acteurs, à l'image du parti indépendantiste flamand *Vlaams Belang*, nouvelle dénomination du *Vlaams Blok* depuis novembre 2004.

Un troisième facteur d'ordre psychologique mérite d'être mentionné. Il consiste en un effet de groupe contribuant à structurer et affermir l'appartenance à ces réseaux militants. Le sentiment de représenter une minorité clairvoyante, les socialisations virtuelles et associatives, la redondance des arguments et des thèmes, la validation mutuelle des idées, l'anti-intellectualisme et l'anti-élitisme partagés par les activistes et les « experts », l'absence de débat ou de remise en cause à l'aune des travaux scientifiques, incarnent autant de facteurs entraînant un effet de chambre d'écho. Le blogueur Baron Bodissey, qui a participé à la fois à son organisation et à sa tenue, nous explique que « [la *CounterJihad Conference* à Bruxelles], était un rassemblement de gens avec une vision globalement commune de la menace posée par l'islam radical. Ils ont soutenu une large gamme de différentes approches afin de se défendre contre cette menace ».<sup>190</sup> Un esprit de communauté, forgé par un isolement intellectuel des réseaux, contribue à rigidifier l'analyse, développer un langage et des sources communs, et rapprocher peu à peu les acteurs, fournissant un cocon psychologiquement rassurant. La partie interactive des sites Internet épaula ce phénomène : les forums et les commentaires des blogs assurent le développement de liens

---

<sup>190</sup> Correspondance avec Baron Bodissey, février 2008.

chargés d'affect entre les internautes ; la possibilité de l'anonymat désinhibe les émotions et concourt à la création de rapports parfois plus intenses que des socialisations « réelles » ne le permettraient. Cette troisième dimension ne doit pas être négligée. Elle nous prévient de postuler un lien direct entre les militances anti-islam et le répertoire de ressources qu'offre le courant néo-orientaliste. En effet, les entretiens recueillis et les itinéraires observés témoignent que cet activisme n'est vraisemblablement pas le produit d'une idéologie qui s'imposerait par son implacable logique. L'entrée en militance n'est pas le fruit direct des arguments développés par les auteurs néo-orientalistes, le résultat d'idées « inculquées », mais se produit lorsque le vécu et les croyances des lecteurs et le récit néo-orientaliste se rencontrent à un moment et selon des circonstances favorables.

## Entre expertise et défense de l'Occident

L'*Atlantis Institute* et l'*European Strategic Intelligence & Security Center* sont deux think tanks installés à Bruxelles, qui développent respectivement des réflexions socio-politiques et des analyses sécuritaires. L'*Atlantis Institute* réunit auteurs, écrivains, experts et journalistes partageant un regard voisin sur les questions de relations internationales et, plus particulièrement, sur les militances islamiques. Il représente une structure de reconversion et de rassemblement d'intellectuels libéraux européens, où l'anticommunisme, par une recapitalisation du référent antitotalitaire et pro-américain, opère sa mutation vers l'anti-islamisme. L'*European Strategic Intelligence & Security Center*, un centre de recherche et de conseil spécialisé dans les questions stratégiques et de terrorisme, illustre le visage sécuritaire du néo-orientalisme en Europe, c'est-à-dire l'intégration des postulats de ce courant au sein des discours sur la sécurité et des expertises du terrorisme. Si les Etats-Unis offrent des cas d'école beaucoup plus influents de think tanks dont les analyses consacrées aux militances islamistes s'inscrivent dans le courant néo-orientaliste,<sup>191</sup> ces deux exemples européens soulignent à la fois le développement, en Europe et sur le modèle anglo-saxon, de laboratoires d'idées spécialisés sur les questions relatives à l'espace islamique et au terrorisme, ainsi que la transversalité des idées et lexiques entre les acteurs néo-

---

<sup>191</sup> Le *Washington Institute for Near East Policy* en est une éloquente illustration. Fondé en 1985 par Martin Indyk, ancien directeur de recherche à l'*American Israel Public Affairs Committee* (AIPAC), un puissant *special interest group* dont l'agenda consiste à préserver les relations privilégiées liant Israël et les Etats-Unis par le biais d'un lobbying auprès des membres du Congrès et de la Maison-Blanche, WINEP est un des think tanks nord-américains les plus influents en matière de politique étrangère au Moyen-Orient.

orientalistes nord-américains et européens, et enfin l'adoption de cette narration par des milieux intellectuellement sophistiqués et politiquement modérés.

Ce phénomène de mimétisme entre think tanks nord-américains et laboratoires d'idées européens, couplé à l'engagement de ces derniers dans les champs médiatique et intellectuels, facilite la propagation et le renforcement du courant néo-orientaliste. En théorie, le principe même de ces structures associatives, nées et développées aux Etats-Unis et récemment apparues en Europe, est celui d'être un puissant et influent outil sur le marché des idées. C'est d'ailleurs un des aspects qui les différencient fondamentalement des universités, à savoir l'impératif de la communication et de l'impact politique. Cette relation privilégiée avec le champ médiatique permet aux think tanks nord-américains et, dans une moindre mesure, européens, dont ceux diffusant un discours où les interprétations néo-orientalistes occupent une place importante, de se positionner en experts, au détriment d'un discours universitaire rendu peu ou prou « inaudible ». En France, en ce qui concerne le champ islamique, nous observons le même phénomène de relative occultation de la parole universitaire. Sur une focale plus réduite (2003-2004), analysant le traitement des questions relatives au voile islamique par les médias audiovisuels français, Pierre Tévanian a souligné la remarquable absence des sociologues qui ont travaillé sur l'engagement religieux des musulmans en France et en Europe, ce retrait permettant aux débats de se porter sur les terrains des « valeurs » – tolérance ou non de l'oppression de la femme –, ou de la réflexion théologique – « que dit le Coran du port du voile ? »<sup>192</sup> Nous aurons l'occasion de développer cet aspect ultérieurement.

Les publications produites par l'*European Strategic Intelligence & Security Center* permettent également d'élargir la thématique en démontrant comment un certain nombre de suppositions, présentées comme évidentes dans le cadre théoriquement neutre d'analyses des relations internationales, se font l'écho d'approches néo-orientalistes. L'analyse de l'instrumentalisation du principe de dissimulation (*taqiyya*), notamment dans son contexte iranien, nous autorise non seulement à mettre en relation le champ sécuritaire et certaines productions associées, pour des raisons de validation et de crédibilité, au monde académique, mais aussi à souligner les transversalités d'« experts » européens, tels qu'Alexandre del Valle, Anne-Marie Delcambre ou encore Bat Ye'Or. Les parcours intellectuels de ces auteurs, les manières directes ou indirectes par lesquelles leurs écrits sont capitalisés, leur multi-positionnalité au sein des lieux de diffusion d'une lecture

---

<sup>192</sup> P. Tévanian, *Le voile médiatique. Un faux débat : « l'affaire du foulard islamique »*, Paris, Raisons d'Agir, 2005, pp. 45-47.

néo-orientaliste de l'islam(isme), ainsi que la similarité remarquable de leurs argumentations et de leurs sources, mettent à jour une série de thèmes qui incarnent les points d'accroche à la fois de ce que nous avons nommé une « communauté de sens » et du récit néo-orientaliste qui confère à cette dernière un relatif cadre normatif.

Le think tank bruxellois *Atlantis Institute*<sup>193</sup> a été fondé en 2003 par un groupe d'intellectuels européens dont les parcours et les prises de position sont représentatifs à la fois de cette reconversion – sur un motif d'engagement politique ou idéologique – de l'anticommunisme vers la critique de l'islamisme, et de l'émergence d'une catégorie d'« experts » sécuritaires spécialistes des questions d'islamisme.

Selon la présentation du site, l'*Atlantis Institute* fut créé consécutivement à une crise irakienne qui vit « des centaines de milliers de démocrates battre le pavé des capitales européennes – alors que les troupes américano-britanniques étaient aux portes de Bagdad – pour s'opposer de facto, au nom de la paix et de la fraternité entre les peuples, à l'élimination d'une des plus anciennes et féroces dictatures que comptait notre planète ».<sup>194</sup> La Charte de ce laboratoire d'idées souligne l'importance d'un combat pour redresser une Europe décadente, dont l'intelligentsia, corsetée par son angélisme postmoderne et fascinée par les contestations anti-occidentales et antilibérales, construirait son identité sur deux négations : l'anti-américanisme et l'anti-mondialisme. La Charte de l'*Atlantis Institute* met en évidence que le récit néo-orientaliste vient s'agréger à un discours critique plus large, de type néo-conservateur, comprenant la défense du principe de la guerre contre le terrorisme, l'exportation de la démocratie par la force, la critique des élites de gauche et des valeurs associées à la post-modernité (relativisme culturel et multiculturalisme). Le deuxième aspect est une critique de l'Europe vue comme anti-américaine et anti-israélienne, pro-islamique, voire antisémite. Il s'agit d'une rhétorique que nous retrouvons sur l'ensemble du spectre néo-orientaliste et des deux côtés de l'Atlantique. La position de l'*Atlantis Institute* ne s'articule pas sur un projet politique mais sur des valeurs : face à une Europe décadente et épuisée, face au défi du totalitarisme islamique, face à une gauche aveuglée et sénile, face aux passions anti-démocratiques :

*[...] Ce qui est flagrant, c'est que nombre des discours de la gauche intellectuelle sont, quand on creuse un peu, de nature antidémocratique. A travers une généalogie conceptuelle scabreuse, ils peuvent déboucher sur la violence et même le génocide (facilité, par ailleurs, en raison de l'attitude*

<sup>193</sup> *Atlantis.org* (consulté en été 2006).

<sup>194</sup> *Atlantis.org/history\_fr.html*. Voir aussi Corentin de Salle, « Le moralisme européen », *La Libre Belgique*, 11 février 2003.

*pusillanime des Européens). Le pacifisme lui-même appelle toujours, en fin de course, son double maudit : la guerre. Outre que ce discours fait souvent de ses propagateurs les complices objectifs des dictatures dans lesquelles ils essayent de dissuader les démocraties d'intervenir, il installe également ces derniers dans une « logique de la putréfaction » : laisser pourrir un problème est la meilleure manière de voir – à long terme – ressurgir le refoulé avec une puissance décuplée. [...]*

La critique du relativisme, de l'anti-américanisme, la perte du sens moral et l'aliénation de « l'âme européenne », la fascination de l'intelligentsia européenne pour les figures anti-démocratiques, sont autant de déclinaisons contre lesquelles se dresse cet institut. Ces questions sont abordées sous un registre à la fois polémique, ainsi qu'en témoignent par exemple les chroniques de l'éditorialiste au *Figaro* Ivan Rioufol,<sup>195</sup> et informatif, par le biais d'« experts » à l'image des interventions du président de l'*European Strategic Intelligence & Security Center*, Claude Moniquet.<sup>196</sup> Si nous nous limitons à la Charte, la figure de l'islamisme occupe une place secondaire. Très superficiellement identifiée, cette figure occupe une fonction de contraste, le symptôme d'un mal plus profond et plus global, le fruit létal d'une décadence des élites européennes. Cependant, sur plus d'une centaine d'articles mis en ligne sur le site de ce think-tank,<sup>197</sup> publiés essentiellement dans les quotidiens belges *La Libre Belgique* et *Le Soir*, ainsi que dans le quotidien français *Le Figaro* et la virtine virtuelle du think tank ESISC, la majorité des thèmes gravite autour du Moyen-Orient et de l'islam(isme), avec une position explicitement pro-israélienne, parallèle à des analyses disproportionnellement sévères à l'endroit des mouvements islamistes ou nationalistes palestiniens.

Il n'est pas inutile de préciser ici que le choix d'une sélection d'articles et d'entretiens plutôt complaisants ou déséquilibrés ne représente pas un critère en soi. A de nombreuses reprises, les auteurs de ce think tank expriment leur agacement au sujet d'une presse francophone supposée excessivement critique à l'endroit d'Israël, et il n'est pas impossible que cet inventaire soit d'abord motivé par une volonté de rétablissement d'un déséquilibre de l'information, sur un mode réactif de contre-propagande plutôt que sur un mode proactif d'apologie. En ce sens, il faut se garder de conclure qu'une sélection d'articles signifie nécessairement un engagement idéologique indiscriminé. Cependant, dans les papiers et chroniques proposés, l'*Atlantis Institute* n'équilibre pas ce choix avec des analyses proposant un regard non polémique des militances islamiques, et l'ensemble des tribunes du président de l'*Atlantis Institute*, Joël Rubinstein, se caractérisent par un

---

<sup>195</sup> « Ce qui ne se dit pas », *Le Figaro*, 14 septembre 2007. Mis en ligne sur *Atlantis.org*

<sup>196</sup> « Al-Qaïda et la mouvance du Djihad, deux ans après le 11-Septembre 2001 », *Atlantis.org*, 11-Septembre 2003.

<sup>197</sup> Consulté en été 2006.

discours opposant Occident (Israël) et « monde musulman », qui ne laisse que peu de doutes quant à la ligne interprétative des recherches produites par ce think tank.

Parmi les membres de l'*Atlantis Institute* qui s'expriment à propos du champ islamique, se distinguent deux profils types, celui de l'expert en analyse géopolitique ou sécuritaire, et celui du spécialiste du communisme. Dans le cadre de cet institut, des acteurs tels que Frédéric Encel, diplômé de l'*Institut d'études politiques* de Grenoble et docteur en géopolitique de l'Université Paris VIII,<sup>198</sup> ou le journaliste Claude Moniquet reconverti en expert des questions de sécurité, président de l'*European Strategic Intelligence and Security Center* (ESISC), incarnent les idéaux-types de la figure de l'expert/géopoliticien. La deuxième figure, capitalisant l'héritage moral du combat contre les régimes communistes, est assumée par des auteurs tels que Pierre Rigoulot,<sup>199</sup> le professeur à la faculté de droit de l'Université Paris X-Nanterre, Yves Roucaute,<sup>200</sup> ou encore le spécialiste de l'histoire du communisme et des pays de l'Est, Ilios Yannakakis.<sup>201</sup> Cette figure témoigne d'un repositionnement post-Guerre Froide, un phénomène de reconversion de l'anti-totalitarisme/anti-communisme vers l'anti-islamisme qui est transversal aux appartenances politiques. Le lexique de la critique du communisme se renouvelle ainsi autour de l'islamisme, concept auquel un certain nombre d'auteurs, depuis la gauche antitotalitaire jusqu'aux droites libérale et radicale, confèrent la même cohérence idéologique, voire structurelle, qu'au soviétisme.

L'*European Strategic Intelligence & Security Center* cité parmi les lieux de diffusion des experts de l'*Atlantis Institute*, a été fondé en mai 2002 par Claude Moniquet, en collaboration avec Genovefa Etienne, Ingrid Morvan, Marc Borry et Frédéric Moser. Basé à Bruxelles et bénéficiant du statut

---

<sup>198</sup> Professeur de relations internationales à l'*Ecole supérieure de gestion*, chargé de cours au *Collège interarmées de Défense* et maître de séminaires à l'*Ecole nationale d'administration* et à l'*Institut d'études politiques* de Rennes. F. Encel est également consultant « risque-pays » pour des entreprises privées travaillant dans l'exportation.

<sup>199</sup> P. Rigoulot est diplômé en philosophie et titulaire du certificat d'aptitude à l'enseignement secondaire. Selon la brève biographie présentée sur le site d'*Atlantis*, cet auteur a enseigné la philosophie pendant une vingtaine d'années dans différents lycées français. Ancien militant gauchiste, il entre au comité de direction de la revue *Les Temps Modernes*, puis la quitte en 1982, suite à un désaccord sur la façon de traiter la question polonaise, insuffisamment critique, selon lui, à l'égard du communisme. En 1984, il entre à l'*Institut d'histoire sociale*, fondé par Boris Souvarine et consacré à l'étude du communisme, du socialisme et du syndicalisme).

<sup>200</sup> Yves Roucaute est agrégé de philosophie, docteur d'Etat et agrégé de sciences politiques, professeur à la faculté de droit de l'Université Paris X-Nanterre. Spécialiste du communisme, Y. Roucaute participe également à des publications qui se caractérisent par une approche très critique du champ islamique. Suivant en cela une tendance assez forte dans ces milieux de soutien au néo-conservatisme américain, Y. Roucaute a défendu l'intervention anglo-américaine en Irak dans son livre *La Puissance de la liberté* (Paris, PUF, 2004) et publié une étude sur le néo-conservatisme sous le titre *Le néo-conservatisme est un humanisme* (Paris, PUF, 2005).

<sup>201</sup> Il a publié avec Pierre Rigoulot *Un pavé dans l'Histoire* (Paris, Laffont, 1988). Partisan de l'intervention anglo-américaine en Irak, il publie, en 2004, le récit de son voyage dans ce pays (avec Pierre Rigoulot) *Premier retour de Bagdad* (Buchet-Chastel, 2004).

d'une association sans but lucratif, l'ESISC s'organise à la fois sur le modèle anglo-saxon du think tank « *qui s'est donné pour mission d'intervenir dans le débat public et de sensibiliser la société aux questions de sécurité* » et d'un acteur dans le champ de la sécurité, « *inscrivant sa démarche dans la réflexion globale sur les questions de sécurité qui a suivi les attentats du 11-Septembre 2001 et dans la problématique plus vaste de la privatisation partielle de la sûreté et du renseignement* ». <sup>202</sup> Son domaine d'expertise porte sur le terrorisme et le contre-terrorisme, le renseignement, les conflits de basse intensité (ethniques et religieux), l'antisémitisme et le racisme, l'islamisme, le crime organisé et la corruption, ainsi que la sécurité économique. L'ESISC collabore avec un nombre important de journaux et d'agences de presse en Europe, aux Etats-Unis et au Moyen-Orient. Représentatif d'une géopolitique militante et sécuritaire, ce centre articulé autour de Claude Moniquet et qui emploie plus d'une vingtaine de collaborateurs, propose des analyses et des éditoriaux suivant une ligne rendue plus neutre par le ton et les thèmes traités, mais rejoignant la vision de l'*Atlantis Institute*.

Nous empruntons l'expression de « géopolitique militante et sécuritaire » au politologue Vincent Geisser qui en développa certains aspects dans un chapitre de son essai *La nouvelle islamophobie*. <sup>203</sup> La thèse de ce chercheur à l'*Institut de recherche sur le monde arabe et musulman* (CNRS/Aix-en-Provence) est que les attentats du 11-Septembre ont favorisé l'émergence sur la scène médiatique française d'une nouvelle catégorie d'experts – se réclamant souvent de la géopolitique – qui ont marginalisé le discours des spécialistes universitaires et se sont imposés comme les figures de référence en matière d'islam(isme). Selon V. Geisser, cette mise à l'écart de la parole académique s'est faite avec le soutien d'universitaires particulièrement sensibilisés aux questions de l'antisionisme et de l'antisémitisme. Au nom de la lutte contre le fondamentalisme islamique, ces acteurs font violence à leur déontologie professionnelle – parfois indirectement, en raison, par exemple, de leur exposition à la pression des demandes d'expertise par les médias et des sollicitations publiques – et cautionnent le sécuritaire au détriment d'une approche scientifique plus neutre. V. Geisser souligne que cette « fluidité des frontières » entre les milieux de l'expertise sécuritaire et de la recherche universitaire est un phénomène à la fois institutionnel et individuel : d'une part, s'observent les stratégies de positionnement et d'affirmation de la géopolitique française ; d'autre part, le besoin de reconnaissance académique des « experts » rejoint l'expertise médiatique des universitaires « nationaux républicains » dans ce que ce chercheur appelle

---

<sup>202</sup> *Idem*.

<sup>203</sup> Paris, La Découverte, 2004. Cf. chapitre 2, « Les nouveaux experts de la peur », pp. 57-76. Vincent Geisser est politologue, chercheur à l'Institut de recherche et d'étude sur le monde arabe et musulman (CNRS), et enseigne à l'Institut d'études politiques d'Aix-en-Provence.



l'« huntingtonisme à la française ».<sup>204</sup> Parmi les auteurs ainsi mis en cause, nous retrouvons notamment le géopoliticien Alexandre del Valle ; l'écrivain, politologue et journaliste d'origine libanaise, président du *Centre d'étude et de réflexion sur le Proche-Orient* (Paris) et directeur des *Cahiers de l'Orient*, Antoine Sfeir ; le politologue lui aussi d'origine libanaise, spécialiste du monde arabe et fondateur (1991) du cabinet de consulting indépendant *L'Observatoire des pays arabes*, Antoine Basbous ; et enfin le géopoliticien Frédéric Encel, à propos duquel V. Geisser a consacré un article dénonçant la démarche militante de ses travaux.<sup>205</sup>

### ***La taqiyya, ou mentir comme un mahométan***

L'analyse d'un article de l'*European Strategic Intelligence & Security Center* consacrée à l'élection présidentielle iranienne qui porta au pouvoir Mahmoud Ahmadinejad en 2005, nous permet d'introduire une notion-clé du discours néo-orientaliste et de mettre en évidence la manière dont les expertises proposées par ces milieux, à cheval entre recherche et militance, se structurent sur une méthodologie pour le moins problématique. Intitulé « *Pour les dirigeants iraniens, la takiya, art du mensonge institutionnalisé, est une seconde nature* », <sup>206</sup> l'article de l'ESISC décortique le discours politique iranien afin d'en souligner le caractère fondamentalement trompeur. Prédissant brièvement ce que seront les grandes lignes stratégiques de l'Iran sous la présidence d'Ahmadinejad (application de la *shari'a* dans toute sa rigueur, utilisation de la carte nationaliste, investissements dans le développement industriel et scientifique, renforcement du potentiel militaire et stratégie de division entre l'Europe et les Etats-Unis sur le dossier nucléaire), l'article développe ensuite un paragraphe intitulé « La takyia revient en force », où est introduite la notion chiïte de « dissimulation de la foi », mélange de mensonge et de ruse hérité de l'histoire de cette minorité musulmane, nous explique-t-on, et surtout moteur premier des déclarations « modérées » du gouvernement iranien et de ses sbires :

*L'Iran islamiste et ses différentes métastases, tel le Hezbollah, au Liban, ont élargi le concept de la Takiya pour en faire un véritable mode de gouvernement, permettant de conduire une politique ouverte tout en poursuivant la réalisation d'un agenda caché [...]. En promettant aujourd'hui la modération, M. Ahmadinejad ne fait que pratiquer une nouvelle version de la Takiya [...].*

<sup>204</sup> V. Geisser, *La nouvelle islamophobie*, op. cit., p. 70.

<sup>205</sup> « Expertise géopolitique ou propagande ? », art. cité, *Oumma.com*, 17 juillet 2006. Pour une illustration récente de la lecture anti-islamiste de F. Encel, cf. « Le défi de l'après-Gaza », *Le Monde*, 21 janvier 2009.

<sup>206</sup> *Esisc.org*, 28 juin 2005.

Le recours à un argument culturel surdéterminant afin d'analyser les stratégies politiques ou électoralistes de collectivités ou individus de confession chiite ou plus largement musulmane est très courant dans la littérature néo-orientaliste. Développée par les cercles chiites<sup>207</sup> à partir du VIII<sup>e</sup> siècle, la *Taqiyya* est un principe qui autorise le croyant, dont la vie est menacée, à dissimuler son appartenance religieuse ou feindre d'en embrasser une autre. Le cœur du problème ne porte pas sur la validité historique ou philosophique du « principe de dissimulation », mais sur la pertinence de son emploi comme critère opérant en sciences sociales. L'analyse de diverses publications dont l'argumentation s'appuie partiellement ou totalement sur la *taqiyya* montre que cet usage sert essentiellement de caution culturelle au sein de discours tendant à élever le principe de soupçon au rang de critère d'analyse. Cette tentation soutient notamment des objectifs politiques ou idéologiques, tels que l'insistance sur une perfidie culturellement inhérente à certains musulmans, dont les discours, s'ils ne correspondent pas au canevas attendu, ne doivent pas être reçus pour ce qu'ils disent ou suggèrent, mais à la lumière d'une réalité culturelle plus profonde dont ils seraient l'inéluctable reflet.

Ajoutons encore que cette stratégie argumentative se conjugue avec une forme de snobisme renforçant la crédibilité de l'expertise par l'utilisation d'une terminologie arabisante. Nous pouvons observer un phénomène connexe dans la figure de ce que certains observateurs nomment le *native informant*, l'informateur autochtone. Il s'agit, dans le présent contexte, de la mise en évidence d'un commentateur, dont la double appartenance au champ islamique et à l'« Occident » est supposée lui conférer une crédibilité supplémentaire. L'argument de la *taqiyya* ou l'indigénisation légitimatrice du narrateur incarnent tous deux une même stratégie discursive postulant l'existence de deux sphères de sens opposées l'une à l'autre : d'un côté « leur » parler islamiste, de l'autre, « notre » langage occidental. Le caractère mensonger du premier se révèle pleinement lorsque leurs discours se revendiquent de valeurs ou de pratiques « occidentales » (démocratie ou dialogue politique)<sup>208</sup> – comment en effet donner crédibilité à ce métissage entre militance orientale et valeurs occidentales tout en respectant l'axiome d'une confrontation civilisationnelle ? Le second incarne le lieu où s'exprime une modernité délivrée des déterminismes culturels ou religieux, et identifiable par le biais de son locuteur.

---

<sup>207</sup> Avec l'exception du courant chiite zaydite, fondé par Zayd ben `Alī ben al-Husayn ben `Alī (m.740).

<sup>208</sup> A ce sujet, voir par exemple la conférence d'Alastair Crooke, « Refusing talk to facilitate talk – the paradox of Islamist dialogue: An overdue task or an exercise in appeasement? », *The Issam Fares Institute for Public Policy and International Affairs*, American University of Beirut, 17 janvier, 2008.

Alors que le terme *taqiyya* traduit des stratégies de voilement et de ruse communes à tous les champs politiques, l'évocation d'un terme arabe permet cependant d'islamiser et de singulariser une pratique qui n'a pourtant rien de spécifique à l'islam. Argument infalsifiable – dans le sens où il est presque impossible d'en démontrer la fausseté, puisque tous les actes et discours des intéressés peuvent potentiellement relever de la tromperie –, la *taqiyya* s'appuie sur l'idée d'un exceptionnalisme des militances du champ islamique, tout en l'associant à un scepticisme critique certes nécessaire, mais ici systématisé et politiquement instrumentalisé. A bien des égards, son utilisation n'est pas justifiée par les discours ou pratiques des acteurs islamistes analysés, mais bien plutôt par la rigidité même des catégories néo-orientalistes.

Le même exercice apposé au champ chrétien reviendrait, toutes proportions gardées, à expliquer les nombreuses « dissimulations »<sup>209</sup> de l'administration du *born again* Georges W. Bush (2001-2009) afin de justifier le renversement du régime de Saddam Hussein (1937-2006), en invoquant le chrétien Raymond de Pennafort (1175-1275) et sa conception de « la réserve mentale ». Il est pour le moins douteux que cette hypothèse nous fournisse une variable clé pour comprendre les engagements de l'administration Bush Jr. au Moyen-Orient, ou la capacité à distordre les faits qui caractérisa la campagne de promotion de la guerre en Irak par cette dernière. Dans un même esprit, devons-nous associer la *hasbara* israélienne<sup>210</sup> à une stratégie classique de relations publiques ou de propagande, ou faut-il y déceler un trait caractéristique d'une « mentalité » sioniste supposément causée par une historiographie nationale lacunaire ?<sup>211</sup> Il est aisé de réaliser sur quels périlleux terrains nous entraînent de tels raisonnements. Par ailleurs, il est assez significatif que ces mêmes tentatives d'explication par un invariant culturel ou un quelconque déterminisme historique paraissent absurdes lorsqu'elles sont appliquées à des acteurs des scènes religieuses ou politiques « occidentales ». Répondant aux thèses de causalités culturelles et historiques développées par Bernard Lewis afin d'expliquer *What Went Wrong* dans les pays arabomusulmans, le professeur Choudhary Mohammad Naim, de l'Université de Chicago (1971-2001),

---

<sup>209</sup> Cf. Christopher Scheer, Robert Scheer et Lakshmi Chaudhry, « Bush's Lies About Iraq », *The Nation*, 11 mars 2004 ; Juan Cole, « Five Years of Iraq Lies », *Salon.com*, 19 mars 2008.

<sup>210</sup> Terme hébreu qui désigne l'effort d'explicitation et de mise en valeur de l'Etat d'Israël et de ses choix politiques. Pour une illustration pratique de la *hasbara*, voir par exemple *Hasbara handbook: Promoting Israel on Campus*, publié par the World Union of Jewish Students (WUJS), Jérusalem, 2002. *Wujs.org.il*

<sup>211</sup> Nous faisons allusion ici aux trois « mythes » de l'historiographie sioniste que sont l'idée que le jeune Etat juif était, en 1948, sujet à une menace mortelle par les puissantes armées arabes, qu'Israël aurait manifesté sa volonté de paix dès la fin de la guerre, et que la direction sioniste n'assume aucune responsabilité dans l'exode des Palestiniens, lequel serait le résultat conjugué des départs volontaires et des appels arabes à la fuite. Pour un résumé de cette question, voir Avi Shlaim, « The Debate about 1948 », *International Journal of Middle East Studies*, n°3, vol. 27, août 1995, pp. 287-304.

souligne à quel point la même analogie appliquée à l'expérience des Etats-Unis nous semblerait grotesque : « Les Américains ont souffert des défaites successives. La première a été la perte de la domination du monde au profit des puissances économiques du Japon et de l'Allemagne. La deuxième a été l'affaiblissement de leur autorité dans leur propre pays, à travers l'invasion des idées étrangères et des modes de vie colportés par des vagues d'immigrants non européens, et l'affranchissement d'une vaste population afro-américaine et latino-américaine. La troisième défaite fut le défi posé à son pouvoir dans sa propre maison, par l'émancipation des femmes et la rébellion des enfants. Ce fut la goutte qui fit déborder le vase. Il était naturel que cette rage fût dirigée prioritairement contre l'ennemi millénaire et tirât sa force d'anciennes croyances et loyautés. » Et C. M. Naim de s'interroger : « Oserais-je présenter ce texte comme une analyse sérieuse des récentes actions du président Bush au Moyen-Orient ? »<sup>212</sup> Cela témoigne, encore une fois, de la place singulière qu'occupe le champ islamique dans la construction des discours sécuritaires et géopolitiques.

#### *Le deus ex machina de la démocratie turque*

Nous convenons que cette analogie entre les désinformations de l'administration Bush et le principe de *taqiyya* est un peu cavalière, mais elle met néanmoins en lumière à quels excès peuvent mener des raisonnements articulés sur l'idée d'une duplicité culturellement conditionnée, au détriment de facteurs politiques ou économiques plus pragmatiques. S'exprimant au sujet d'un article<sup>213</sup> du sociologue allemand d'origine syrienne Bassam Tibi, professeur de relations internationales à l'Université de Göttingen, consacré à la duplicité mensongère de l'AKP (*Adalet ve Kalkınma Partisi*),<sup>214</sup> José Casanova, professeur de sociologie à la Georgetown University, souligne à quel point un argumentaire basé sur le principe de *taqiyya* peut mener à des conclusions saugrenues :

[...] L'argument est vraisemblable seulement si nous assumons que le projet de l'AKP de rejoindre l'Union européenne, son nouveau discours sur les droits de l'homme, la démocratie, la société civile et l'Etat de droit, ainsi que toutes les

<sup>212</sup> C. M. Naim, « The Outrage of Bernard Lewis », in *Social Text*, n°30, 1992, pp. 114-120. Nous traduisons.

<sup>213</sup> Bassam Tibi, « Europeanizing Islam or the Islamization of Europe: Political Democracy vs. Cultural Difference », in P. Katzenstein and T. Byrnes, *Religion in an Expanded Europe* Cambridge University Press, 2006.

<sup>214</sup> Le *Parti de la Justice et du Développement*, est un parti islamique conservateur fondé en 2001 par d'anciens membres islamistes du Parti de la Prospérité, le *Refah Partisi* (1983-1998) et présidé par le Premier ministre turc (2003-) Recep Tayyip Erdogan. L'AKP a procédé à une réforme en profondeur de son idéologie islamiste d'origine, le *Millî Görüş*, longtemps portée par la figure historique de l'islam politique turc, Necmettin Erbakan.

réformes démocratiques qu'ils ont introduites, sont uniquement une manœuvre de diversion par des islamistes « pseudo-démocrates » afin d'atteindre leur véritable objectif stratégique, celui d'imposer un Etat islamiste et la *shari'a*. L'eupéanisation légale, c'est-à-dire l'adaptation du système légal et constitutionnel turc aux standards européens, serait l'instrument du démantèlement d'un Conseil de sécurité laïc, encore contrôlé par les militaires gardiens de l'ordre kémaliste, et dernier obstacle à leur conquête du pouvoir étatique absolu. Je trouve un tel argument totalement invraisemblable. Même si nous concédions que tel était l'agenda caché adopté par les islamistes après l'expérience du coup militaire de 1997, il devrait être évident qu'une telle tactique d'eupéanisation légale ne pourrait jamais mener à l'établissement d'un Etat islamiste. Les parallèles dressés avec le cheminement démocratique vers le pouvoir du fascisme dans les années 1930, les stratégies communistes dans les années 1940, ou celle du FIS algérien dans les années 1990 n'ont tout simplement aucune pertinence. L'AKP utilise sa victoire électorale pour promouvoir une eupéanisation légale et culturelle afin de répondre aux conditions pour rejoindre l'Union européenne. La notion qu'une fois dans l'UE, ils révéleront leurs véritables intentions et imposeront un Etat islamique autoritaire me semble grotesque.<sup>215</sup>

Le cas de l'AKP turc a en effet ceci de révélateur qu'il est le seul parti politique islamique que ses adversaires accusent de promouvoir secrètement un agenda de shari'atisation du pays, mais dont l'engagement en faveur de la démocratie peut s'évaluer à travers la politique de son gouvernement depuis 2002.<sup>216</sup> « On ne peut, convient le chercheur Pierre-Jean Luizard, répondre [à la question de « l'agenda caché »] qu'en confrontant le discours de ce parti avec ses actes, surtout depuis qu'il est au pouvoir. Et là, force est de constater que l'AKP a parcouru jusqu'ici un parcours pratiquement sans faute vers la démocratisation de la Turquie et vers l'Europe. L'AKP a fait pour la démilitarisation du pouvoir, l'économie de marché ouverte, la reconnaissance de nouvelles élites de province et les droits de l'homme beaucoup plus que ne l'avaient fait ses prédécesseurs "laïques". »<sup>217</sup>

Si le procès de *taqiyya* peut s'appuyer sur une certaine légitimité dans l'analyse des objectifs politiques de formations islamistes situées dans l'opposition, ou sur une relative pertinence dans l'histoire de la confrontation entre des partis religieux et l'Etat laïc en Turquie depuis les années 1970, le recours à l'argument de la *dissimulation* pour décrire le processus de modération des islamistes turcs débouche sur deux problèmes majeurs.

En premier lieu, cela revient à utiliser le procès d'intention comme catégorie d'analyse : la modération des discours et la supposée « non-islamité » des réalisations politiques prouveraient, par définition, la pratique d'une *taqiyya*, puisqu'il est impossible, ainsi que l'exprime Bassam Tibi,

---

<sup>215</sup> J. Casanova, « Catholic and Muslim Politics in Comparative Perspective », *Taiwan Journal of Democracy*, n°2, vol. I, décembre 2005, p. 105. Nous traduisons.

<sup>216</sup> Isan Dagi, « Turkey's AKP in Power », *Journal of Democracy*, n°3, vol. 19, juillet 2008.

<sup>217</sup> P.-J. Luizard, *Laïcités autoritaires en terres d'islam*, Paris, Fayard, 2008, p. 262.

qu'une pensée totalitaire puisse déboucher sur une pratique démocratique.<sup>218</sup> Outre le fait que cela revient à un raisonnement circulaire – l'islamisme est un totalitarisme ; certaines formations islamistes se conforment aux, ou déclarent respecter les règles du jeu démocratique ; *ergo* la politique de dissimulation est consubstantielle au discours démocratique des acteurs de l'islam politique –, cette approche ignore, ou choisit d'ignorer que la pratique et le respect des règles démocratiques naissent plus souvent des contraintes du milieu que d'une « sincère » croyance démocratique.<sup>219</sup>

Dans un deuxième temps, le recours systématique à l'explication par la « dissimulation » se fait au détriment d'autres facteurs pourtant plus aptes à expliquer les évolutions : encore une fois, le problème ne réside pas dans la prise en compte du facteur religieux ou idéologique, mais dans la mise à l'écart arbitraire d'hypothèses concurrentes au profit d'un modèle d'explication culturaliste. A bien des égards, la *taqiyya* ressemble plus à une tentative de conserver la cohérence de systèmes explicatifs articulés sur des invariants – et par là même de préserver le statut de pourvoyeur d'expertise de ses promoteurs – qu'à un réel effort de compréhension des enjeux. Il est ainsi très douteux qu'il nous soit besoin de recourir à l'argument de *taqiyya* pour comprendre la trajectoire de modération des acteurs de l'islam politique en Turquie, alors qu'une analyse pragmatique peut révéler les principaux éléments ayant créé les conditions cadres d'une évolution de l'islamisme vers le conservatisme musulman :

[...] Une des raisons du succès de l'AKP repose sur le fait que les décisions stratégiques prises par la direction du parti, après des périodes répétées d'apprentissage politique, ont transformé le mouvement islamiste dominant en Turquie en un acteur politiquement sophistiqué, progressif et modéré. Dans le même temps, les références religieuses n'ont pas été abandonnées, mais ont été reformulées afin de participer au régime politique. Cette transformation s'est réalisée au fur et à mesure, grâce à la convergence de multiples facteurs. Ils incluent l'interaction stratégique avec un système qui récompense l'entrepreneuriat politique, la présence de robustes contraintes institutionnelles sur le comportement du mouvement islamiste (judiciaire, militaire, société civile), et les encouragements à produire de coûteux signaux traduisant ses intentions, créant lui-même les conditions de sa propre modération (*self-enforcing moderation*). Cette transformation modératrice a pu éclore seulement par le biais des interactions répétées entre les leaders islamistes, leur

---

<sup>218</sup> Bassam Tibi, « Why They Can't Be Democratic », *Journal of Democracy*, n°3, vol. 19, juillet 2008, p. 45.

<sup>219</sup> *Inter alia*, Tarek Masoud (professeur assistant de *Public Policy*, *Harvard Kennedy School*), « Islamist Parties: Are They Democrats? Does It Matter? », *Journal of Democracy*, n°3, vol. 19, juillet 2008, pp. 4-24.

électorat et l'Etat, permettant aux islamistes de réunir de nouvelles informations au sujet des préférences des électeurs et des contraintes étatiques.<sup>220</sup>

### « Turqueries » et géopolitique

Dans le cas de l'islam politique turc, la position du géopoliticien français Alexandre del Valle<sup>221</sup> illustre idéalement la manière dont l'interprétation néo-orientaliste articule le primat du culturel et du religieux sur les facteurs « profanes ». Non pas que l'auteur de *Islamisme et Etats-Unis* néglige d'analyser les facteurs économiques ou politiques, ainsi qu'en témoignent ses importantes considérations sur les dangers militaire, démographique et économique que ferait courir l'intégration de la Turquie à l'Europe, mais la perspective du géopoliticien ne leur accorde qu'une importance secondaire. Ce pays présenterait en effet une série de caractéristiques qui l'éloigneraient définitivement de la famille européenne : une instabilité géopolitique, un défi démographique non maîtrisé, un « fardeau économique », un déficit démocratique et un mépris des droits de l'homme.<sup>222</sup> Cependant, il apparaît que les critères de *realpolitik* convoqués par Alexandre del Valle en renfort de son opposition à l'intégration de la Turquie en Europe, compte tenu de leur caractère « réformable » et évolutif, ne représentent pas le cœur de son rejet de la candidature turque. Le fait que cet auteur plaide par exemple pour un progressif et nécessaire rapprochement du Vieux Continent avec la Russie, afin de favoriser l'émergence d'une « Europe puissance » face au concurrent américain,<sup>223</sup> et insiste sur l'évidente européenité culturelle du monde russe, vient appuyer l'hypothèse que la pierre angulaire du rejet de la Turquie repose prioritairement sur le refus plus général de l'islam.

En effet, Alexandre del Valle trace les contours d'une « identité » européenne dont la définition même implique l'orientalisation de la Turquie et sa définitive altérisation, pour reprendre

<sup>220</sup> R. Quinn Meacham, « From the Ashes of Virtue, a Promise of Light: The Transformation of Political Islam in Turkey », *Third World Quarterly*, n°2, vol. 25, 2004, pp. 340-341. Nous traduisons

<sup>221</sup> A. del Valle est essayiste et géopolitologue, et membre du conseil de rédaction d'*Outre Terre*, une revue géopolitique française.

<sup>222</sup> A. del Valle : *La Turquie dans l'Europe. Un cheval de Troie islamiste?*, Paris, éd. des Syrtes, 2004, pp. 317-382.

<sup>223</sup> Dans *Islamisme et Etats-Unis, une alliance contre l'Europe*, Lausanne, l'Age d'Homme, 1999 (1<sup>ère</sup> éd. 1997), A. del Valle écrit que l'Amérique « a déclaré la guerre à l'Europe » par le biais d'une « alliance objective et subjective » avec le fondamentalisme musulman (p.286). L'auteur s'inscrit ici explicitement dans la perspective que le Général P.-M. Gallois développait dans *Le soleil d'Allah aveugle l'Occident*, (Lausanne, L'Age d'Homme, 1999). Depuis les événements du 11-Septembre 2001, A. del Valle ne semble plus accorder beaucoup d'importance à cette surprenante alliance, qu'il faisait pourtant reposer sur des « fondements psychologiques et théologiques » peu sujets aux variations circonstancielles, une affinité entre, d'un côté le puritanisme américain bâtissant le « village mondial » anglophone sur les ruines des cultures nationales, de l'autre, l'*ummah* conquérante dévorant les cultures millénaires pré-islamiques. Voir *Islamisme et Etats-Unis*, *op. cit.*, surtout les pages 306-311.

l'expression de Nilüfer Göle.<sup>224</sup> Afin de poser une altérité fondamentale et pérenne, l'auteur définit des lignes de failles civilisationnelles, invoque la « longue durée » qui conditionnerait les acteurs collectifs dans des schèmes immuables et assigne les espaces culturels pour identifier leur ADN respectif. Selon cette perspective, l'*islamité* de la Turquie est le critère central, la seule pièce échappant à tout espace de négociation et qui ne pourra donc jamais s'imbriquer au puzzle européen. Deux civilisations se font face, l'européenne et l'islamique, selon une modalité explicitement inspirée du schéma huntingtonien. L'approche culturo-centrée de ce dernier représente la grille de lecture fondamentale d'Alexandre del Valle où le paradigme de la civilisation a remplacé celui de la Guerre froide. En posant l'idée d'un espace islamique cohérent et distinct de la civilisation européenne dans lequel s'ancre la Turquie, l'auteur réduit l'expérience kémaliste à un entracte occidentalisé qui n'altère pas l'islamité substantielle de cette nation.

C'est cette position qui encourage le géopoliticien à dénoncer la définition d'une « *nouvelle identité* [européenne] *idéologico-morale et juridictionnelle purement abstraite gravitant autour de l'universalisme des droits de l'Homme* », faisant fi de la donnée « *culturelle et religieuse* », deux notions qui tendent, chez A. del Valle, à se fondre en une seule entité religieuse.<sup>225</sup> Au contraire, l'auteur défend l'idée d'une Europe fondée sur des valeurs et des visions du monde voisines entre ses membres. Le limes européen qui délimite la nature du Continent ne souffre pas d'ambiguïté aux yeux de l'auteur, et la notion même de frontière, souligne le géopoliticien, est « *foncièrement européenne et occidentale* », <sup>226</sup> s'inscrivant à l'opposé du mépris des frontières qui demeure le fait à la fois des « *utopies internationalistes* » et des idéologies telles que le nazisme (le *Lebensraum*) ou le panturquisme (que l'auteur rapproche du concept d'*ummah*).<sup>227</sup> Cette identité européenne se compose de l'héritage judéo-chrétien, augmenté par l'apport greco-romain, informée par l'humanisme et la primauté de l'individu sur le groupe – au contraire du « *holisme asiatique ou du clanisme anatolien* ». <sup>228</sup> De ce point de vue, la dissolution et la réduction des identités politiques et culturelles turques dans la civilisation islamique excluent de fait ce pays d'une Europe « *enracinée dans Athènes et Jérusalem* ». <sup>229</sup>

Le géopoliticien définit quatre critères qui permettent d'orientaliser définitivement la Turquie : géographique, linguistique, ethnique et « *historico-religieux* », ce dernier incarnant la pierre de

<sup>224</sup> N. Göle, « Identifier l'Europe, est-ce altérer la Turquie ? », *Confluences Méditerranée*, n°52, hiver 2004-2005.

<sup>225</sup> « Jamais en Europe. La solution du troisième cercle », *Outre Terre* n°10, février 2005.

<sup>226</sup> *La Turquie dans l'Europe*, op. cit., p. 289.

<sup>227</sup> *Ibid.* pp. 292-293.

<sup>228</sup> « Jamais en Europe. La solution du troisième cercle », art. cité.

<sup>229</sup> *Idem.*



touche qui permet de distinguer la matière Europe. Il recouvre l'héritage historique des guerres entre l'Empire ottoman et les pays européens, l'islamité de la Turquie et les « valeurs » turco-islamiques. Selon cette perspective, la non-européanité ethnique et linguistique du peuple turc s'est encore renforcée par sa conversion progressive à l'islam, « *religion arabo-bédouine* » qui obligea ses nouveaux adeptes à adopter des mœurs propres à l'Orient, « *un renforcement du caractère non européen des Turcs* ». L'islam fut surtout, renchérit A. del Valle, la nouvelle « *idéologie* » au nom de laquelle la Turquie, depuis les Seldjoukides, « *devint le principal et le plus redoutable ennemi des peuples européens* ». <sup>230</sup> L'islam représente bien, chez cet auteur, la lentille qui permet de lire le palimpseste turc, d'en déceler sous le discours visible, les motivations fondamentales. Ainsi, commentant l'ancien Premier ministre turc Tansu Ciller et sa plaidoirie pour une intégration rapide de son pays dans l'Union européenne, A. del Valle s'interroge si « *l'opération de séduction du Premier Ministre turc ne relève pas de la doctrine islamique du "Ralliement des Cœurs" (Ta lib el-Qulûb), consistant à "endormir l'adversaire" avec de belles idées, ce que l'on retrouve dans le principe léniniste de ralliement des "idiots utiles"* ». <sup>231</sup> Le caractère supposément mensonger des propos de Tansu Ciller serait démontré par le fait que, simultanément au discours encourageant la cohabitation interculturelle en Europe, nous observerions une nette poussée pan-touranienne et islamiste, ainsi qu'en témoigneraient notamment les succès électoraux du *Refah Partisi* en 1994 et 95. <sup>232</sup> Outre l'utilisation d'une métaphore renvoyant au couple de l'islamo-gauchisme, l'idée capitale de l'interprétation du géopoliticien est que le dogme – ou plus largement la tradition musulmane – agit comme un puissant déterminant, sinon le principal, sur les acteurs identifiés comme tels : l'agir des individus est totalement informé par les préceptes islamiques, et le caractère fossilisé de leur appartenance exclut de fait l'hypothèse d'une influence du contexte dans lequel ils évoluent. Le discours *a priori* éminemment politique de l'ex-Premier ministre s'efface ici devant la nécessaire prégnance de son appartenance ethnico-religieuse. Le politicien musulman ne fait pas de calculs politiques ou ne flatte pas plusieurs électorats ; il ne peut faire que du cultu(r)el. La perspective totalisante adoptée par A. del Valle, l'oblige à traiter selon un même critère les individus comme les collectivités. Dans le cas turc, cela implique que la réislamisation initiée par les partis islamistes efface la parenthèse kémaliste et (re)plonge le pays et l'écrasante majorité de ses citoyens – musulmans avant d'être turcs – dans le « bloc islamique ».

---

<sup>230</sup> *Islamisme et Etats-Unis, op. cit.*, p. 270.

<sup>231</sup> *Ibid.*, pp. 271-272.

<sup>232</sup> *Ibid.*, p. 272.

Rappelant que l'écrasante majorité des Turcs ne se reconnaîtrait pas dans une Europe « *souvent perçue comme hédoniste, consumériste, "décadente", culturellement et moralement déstabilisante* », <sup>233</sup> pas plus que la plupart des Européens ne percevraient la Turquie comme européenne, Alexandre del Valle considère que le dialogue euro-péno-turc est en fait un compromis entre une élite turque et des politiciens européens, tous deux respectivement en décalage avec leurs populations. Il s'agit d'une négociation menée entre l'Union européenne, « *une entité hybride* » manipulée par de hauts fonctionnaires marionnettistes, et une Turquie réislamisée, d'où sourdent déjà des relents totalitaires. <sup>234</sup> Ainsi que le soulignait déjà A. del Valle en 1997, le discours à tort supposé pro-européen des élites politiques turques n'est qu'un autre voile dissimulant la seule motivation économique des politiciens et les visées de conquêtes religieuses de certains géopoliticiens. <sup>235</sup>

La vision d'Alexandre del Valle postule une singularité de l'expérience religieuse en islam, faisant – plus que la langue ou les impératifs nationaux – de la religion le premier facteur de reconnaissance, la clé de lecture du comportement des acteurs individuels ou collectifs. La lentille culturelle, plutôt que de saisir le discours de la politicienne turque conservatrice Tancu Ciller <sup>236</sup> pour ce qu'il est, l'assimile à la manifestation d'une stratégie métapolitique dont les ressorts seraient conditionnés par le panislamisme. Ainsi, les profondes réformes et les déclarations pro-européennes de la part des dirigeants de l'AKP au pouvoir en Turquie depuis 2002, dissimuleraient un agenda islamiste. Qualifiés à tort d'« islamistes modérés » – un oxymore propagandiste aux yeux de A. del Valle –, ils seraient issus d'une tradition politico-religieuse qui « *concilie le nationalisme turc néo-ottoman et un islamisme politique subversif voisin des Frères musulmans* », dont le but – ainsi qu'en témoignerait la politique de « *dékémalisation* » entreprise par les références politiques de l'AKP (Adnan Menderes (1899-1961), Süleyman Demirel (ancien président de la République Turque) et Turgüt Ozal (1927-1993) – serait la réislamisation de la Turquie, c'est-à-dire, idéalement, le retour au Califat et l'application de la *chari'a*. <sup>237</sup> Il s'agit, selon cette perspective, d'une stratégie non violente visant à instrumentaliser les exigences démocratiques de Bruxelles pour diminuer les obstacles institutionnels à l'islamisation du pays. Les islamistes turcs ne sont donc « modérés » que diplomatiquement et non doctrinalement, ainsi que le démontrerait les liens

---

<sup>233</sup> « Jamais en Europe. La solution du troisième cercle », art. cité.

<sup>234</sup> « La Turquie dans l'Europe ou la véritable victoire de Ben Laden », *Alexandre del Valle.com*, 18 décembre 2002.

<sup>235</sup> Alexandre del Valle, *Islamisme et États-Unis*, op. cit., p. 242.

<sup>236</sup> Présidente du DYP (*Doğru Yol Partisi*, le *Parti de la juste voie*, conservateur de droite) et du gouvernement turc (1993-1996).

<sup>237</sup> « Jamais en Europe. La solution du troisième cercle », art. cité. « Plutôt que la Turquie dans l'Europe, la solution du "troisième cercle" », art. cité.

privilegiés entre l'AKP et « *les instances wahhabites* » ou encore le respect que le Premier ministre turc T. Erdogan manifesterait pour le jihadisme.<sup>238</sup>

Nous retrouvons ici le discours qui se fait l'écho de nombreux intervenants sur les scènes française et américaine : le subversif double langage des islamistes créant une sorte de nouvel univers de sens au sein duquel les termes de « liberté individuelle » ou « démocratie » ne sont que les opportuns cache-sexes d'opinions anti-démocratiques et anti-laïques. Citant le politologue Semih Vaner (1945-2008) qui parle d'un dépassement d'un kémalisme rigide, A. del Valle relève la contradiction du discours des partisans de l'intégration qui considèrent l'AKP « islamo-démocratique », avec la même naïveté que la gauche française voyait dans Khomeyni un « *démocrate tiers-mondiste* ». <sup>239</sup> L'approche du géopoliticien ne peut pas intégrer les catégories hybrides – ni un pieux musulman défendant le sécularisme, ni un islam de notable apolitique, ni un alévisme non sunnite ne peuvent trouver place dans ce schéma ; de même que l'identité européenne se construit en partie en opposition à un « monde islamique », le paysage politique turc se caractérise par une islamité fondamentale face à un kémalisme occidentalisé et allogène. Ce dernier est une bouture d'Occident plantée dans un sol islamique ; elle s'étiole, privée de racines profondes, maintenue artificiellement en vie par un jardinier militaire.

La référence à la parenthèse kémaliste repose essentiellement sur l'imposition dans la société turque de la laïcité, « *aboutissement de l'universalisme et de l'individualisme occidental [et] lointaine conséquence de la prescription biblique du dina demalkhuta dina des juifs et du "rendez à César" des chrétiens* ». <sup>240</sup> La laïcité républicaine est donc une valeur éminemment occidentale à laquelle le christianisme et le judaïsme, religions qui n'auraient jamais confondu le temporel et le spirituel, participent pleinement. <sup>241</sup> Outre l'effort de singularisation et d'orientalisation de l'islam par rapport au christianisme et au judaïsme, l'idée ici exprimée est une incompatibilité fondamentale entre islamité et laïcité. Cet antagonisme non seulement réduit l'expérience kémaliste à une écharde occidentale artificiellement plantée dans un corps islamique et jamais culturellement ou politiquement intégrée, mais également associe la modernisation politique en Turquie à la superposition d'une pratique allogène – occidentale – sur un stratum islamique, se chevauchant

---

<sup>238</sup> *Idem.* A. del Valle fait ici référence à une photographie publiée dans le journal turc *Star* (10 juillet 2003) montrant T. Erdogan s'agenouillant respectueusement devant le leader afghan du parti islamiste *Hezg-i-islami*, Gulbuddin Hekmatyar.

<sup>239</sup> *La Turquie en Europe, op. cit.*, pp. 28-29.

<sup>240</sup> *Ibid.*, p. 287.

<sup>241</sup> *Ibid.*, pp. 287-288.

mais sans autres types d'interactions que tension et abrasion. En somme, le schéma du *Clash of Civilizations* à l'échelle nationale.

### *Tariq Ramadan au miroir de la taqiyya*

L'explication par la *taqiyya* ne concerne pas uniquement le discours de l'AKP ou le cas iranien ; elle traverse toutes les strates de la mouvance néo-orientaliste, appliquée à des cas individuels ou collectifs, depuis les franges les moins sophistiquées jusqu'aux universitaires les plus prestigieux. Ainsi, par exemple, Fouad Ajami, directeur du *Middle East Studies Program* à la *Paul H. Nitze School of Advanced International Studies* de l'Université *Johns Hopkins*, et l'un des intellectuels arabo-américains politiquement les plus influents,<sup>242</sup> peut-il décrire les ambiguïtés qu'il observe dans le discours de l'intellectuel suisse Tariq Ramadan comme la preuve d'une pratique de la *taqiyya* :

Le pedigree a été seulement une des armes dans la remarquable odyssée de Tariq Ramadan. [Ajami fait ici référence à Hassan el-Banna (1906-1949), le fondateur égyptien des Frères musulmans, dont Saïd Ramadan (1926-1995), le père de Tariq Ramadan, était le disciple et le gendre]. Il a atteint sa majorité quand l'islam s'installait en Europe, se débarrassant de la réticence de la première génération d'immigrants. Charismatique et télégénique, il s'est mis à faire de la TV et à utiliser Internet. [...] Les nouveaux islamistes pratiquaient l'art de la *taqiyya* (dissimulation ; on ne doit jamais la vérité à un incroyant), et cet homme extraordinairement talentueux a développé cet art à la perfection. Il y avait le pluralisme en Occident, et il l'utiliserait pour ses objectifs [missionnaires].<sup>243</sup>

Une analyse de la duplicité de Tariq Ramadan que ne contredirait pas la « spécialiste de l'intégrisme »<sup>244</sup> Caroline Fourest, rédactrice en chef de la revue *ProChoix* et importante figure médiatique en France. Dans le chapitre de son essai très documenté *Frère Tariq*, intitulé « L'intérêt du double discours », C. Fourest met en évidence ce qu'elle décrit comme les « astuces sémantiques du prédicateur »,<sup>245</sup> s'appuyant notamment sur une publication de l'intellectuel genevois consacrée à

<sup>242</sup> Eric Boehlert, « The media's favourite Arab expert », *Salon.com*, 21 décembre 2001 ; Adam Shatz, « The Native Informant », art. cité. Voir aussi Z. Lockman, *Contending Visions of the Middle East*, op. cit., p. 251.

<sup>243</sup> F. Ajami, « Tariq Ramadan », in *Wall Street Journal*, 7 septembre 2004. Nous traduisons.

<sup>244</sup> Selon la quatrième de couverture de son livre *Frère Tariq*, Paris, Grasset, 2004. En référence à l'essai écrit en collaboration avec Fiammetta Venner, *Tirs Croisés. La laïcité à l'épreuve des intégrismes juif, chrétien et musulman*, Calmann-Lévy, Paris, 2003. C. Fourest est diplômée en histoire, en sociologie à l'EHESS et en sciences politiques. Elle est titulaire d'un DESS de communication politique (Sorbonne, Paris).

<sup>245</sup> *Frère Tariq*, op. cit., p. 309.

la « *compréhension, la terminologie [et] le discours* »<sup>246</sup> où ce dernier définit une « *stratégie de communication* » (le terme est de T. Ramadan lui-même)<sup>247</sup> et, en somme, la manière de bien vendre son message aux différents publics cibles européens, musulmans ou non. La conclusion de C. Fourest est sans appel :

*A l'extérieur, Tariq Ramadan apparaît comme un réformateur rationaliste prônant l'engagement citoyen des musulmans et donc leur soumission aux lois de la République. A l'intérieur, ses partisans savent pertinemment que Ramadan est un prédicateur fondamentaliste leur demandant d'utiliser le concept de citoyenneté pour faire avancer les lois de la République « vers plus d'islam ». Bien entendu, ce sont ceux de l'intérieur qui comprennent bien.*<sup>248</sup>

En ce qui concerne le registre d'appartenance, le diagnostic de la rédactrice de *Prochoix* est également tranchant : « *Tariq Ramadan soutient qu'il n'est pas un Frère musulman. Comme tous les Frères musulmans... puisqu'il s'agit d'une confrérie aux trois quarts secrète, où il est permis de nier tout lien organique pour éviter d'être repéré* ». <sup>249</sup> Ce sont ces *trois quarts* de mystère qui lui autorisent d'annuler l'incertitude sur trois aspects-clés du personnage : en premier lieu, les ambivalences des multiples discours prononcés par l'intellectuel et les conséquences que ses stratégies de positionnement<sup>250</sup> peuvent avoir sur son discours et sa réception ; en deuxième lieu, le mode d'appartenance de Tariq Ramadan à la Confrérie des *Ikhwan* : de la fidélité à un héritage familial et intellectuel, en passant par un instrument publicitaire à l'endroit de ses auditoires musulmans, jusqu'à la conviction idéologique, il existe bien des manières d'être « Frériste »<sup>251</sup> ; en troisième lieu, le registre dans lequel s'inscrit son engagement, à cheval entre conservatisme et libéralisme politique.<sup>252</sup> Classifier Tariq Ramadan en Frère musulman, écrit Olivier Roy, est le résultat d'une confusion entre l'islamisme, pour qui la (ré)islamisation passe par l'Etat, et le néo-fondamentalisme, où celle-ci se pense au travers de la piété personnelle et d'un désinvestissement à l'égard de ce dernier.<sup>253</sup> L'engagement de l'intellectuel suisse relève d'une sorte de néo-

<sup>246</sup> CIMEF, les musulmans francophones : compréhension, la terminologie, le discours, Lyon, Tawhid, 2001.

<sup>247</sup> Précisions apportée par C. Fourest, *op. cit.*, p. 308.

<sup>248</sup> *Ibid.*, pp. 309-310.

<sup>249</sup> Entretien avec C. Fourest (Claire Chartier), « Ramadan est un chef de guerre », *L'Express*, 18 octobre 2004.

<sup>250</sup> Cf. Gilles Kepel, *Terreur et martyre : Relever le défi de civilisation*, Paris, Flammarion, 2008, pp. 221-224.

<sup>251</sup> Amr el-Choubaki, spécialiste des mouvements islamistes et directeur de recherche au *Centre d'Etudes Politiques et Stratégiques d'Al-Abram* (Caire), estime que l'hypothèse d'une appartenance de Tariq Ramadan à la Confrérie est des plus improbables. Entretien avec l'auteur, Caire, avril 2005. Amr el-Choubaki a notamment publié *Les Frères Musulmans: idéologie et pratique*, Paris, Karthala, 2009.

<sup>252</sup> A ce sujet, voir Jonathan Laurence, « The Prophet of Moderation: Tariq Ramadan's Quest to Reclaim Islam », *Foreign Affairs*, mai-juin 2007 ; Andrew F. March, « Reading Tariq Ramadan: Political Liberalism, Islam, and "Overlapping Consensus" », *Ethics & International Affairs*, n°4, vol. 21, hiver 2007, pp. 400-413.

<sup>253</sup> A ce sujet, voir Olivier Roy, *La laïcité face à l'islam*, Paris, Stock, 2005, pp. 101, 118 et 129.

fondamentalisme réformiste érigeant la norme en valeur et non plus en contrainte, et qui ne plaide pas pour l'instauration d'un Etat islamique. Mais là n'est probablement pas le plus important. Que cette supposée perfidie intellectuelle de Tariq Ramadan soit fantasmée ou avérée ne représente pas la question la plus pertinente. La pérennité de ce débat démontre d'ailleurs, s'il en faut, la difficulté à le trancher d'une manière convaincante et définitive.

Ainsi que l'exprime pertinemment Andrew F. March, professeur assistant au département de sciences politiques de l'Université de Yale, la question sous-jacente aux critiques du parcours et des vues de Tariq Ramadan est celle de savoir si et comment l'islam peut être rendu « compatible » sur le long terme avec les conceptions européennes de libéralisme, de modernité et d'ordre social.<sup>254</sup> Or, une culturalisation du discours porté par ce musulman européen, dont les dimensions proprement politiques et sociales sont dissoutes dans une nature « religieuse » ou culturelle attribuée à la mobilisation, est une manière de résoudre ce dilemme : elle nie ce que le discours de cet intellectuel – et probablement avec lui l'idée même d'un islam européen – pourrait avoir de moderne. En d'autres termes, il s'agit à la fois de réfuter le fait que ce discours puisse être vu comme un produit de la modernité – espace d'où le religieux est spontanément exclu, et de nier sa potentielle compatibilité avec le libéralisme politique des pays occidentaux.

En islamisant les modes de séduction et les contradictions de cet auteur, l'objectif consiste à résoudre l'hybridité de la figure de Tariq Ramadan. « [...] Ni un croque-mitaine radical à la bin Laden ou Khomeyni (ou un parmi leur myriade d'imitateurs, tels que Sheikh Abu Hamza al-Masri ou même, significativement, le propre frère de Ramadan, Hani), ni un absolu (ex-)musulman libéral séculier à la Ayaan Hirsi Ali, Irshad Manji ou Salman Rushdi », <sup>255</sup> l'intellectuel genevois est un incongru qui vient brouiller le récit fondateur d'une Europe séculière ou « judéo-chrétienne », dont la tradition démocratique serait mise en péril par les revendications émanant comme « naturellement » d'un corpus religieux supposément intrinsèquement illibéral.

Sa personne met en relation deux lexiques perçus « occidental » et « musulman », alors que le récit néo-orientaliste conçoit ces derniers sur un mode conflictuel, ou au travers d'une relation de subordination entre un modèle « occidental » et sa possible digestion par un islam « réformé ». A l'ombre de ces questions de définition liées à la part « musulmane » des identités imposées ou

---

<sup>254</sup> A. F. March, « Reading Tariq Ramadan: Political Liberalism, Islam, and "Overlapping Consensus" », art. cité, pp. 399-400.

<sup>255</sup> *Ibid.*, p. 399. Nous traduisons.

réclamées, se dessine également une idée de « double loyauté ». En effet, la complémentarité entre appartenance islamique et allégeance citoyenne semble nécessairement mise en défaut par « l'intégrisme » de la figure de Tariq Ramadan : « *On sent poindre l'idée*, écrit Caroline Fourest, *que les deux appartenances ne sont pas comparables et que l'une est supérieure à l'autre [...]. Pour lui, confondre ces deux appartenances, religieuse et citoyenne, revient à confondre "la mer avec une piscine", la citoyenneté française étant la piscine... Tandis que l'islam est une mer englobante, submergeante, "au-delà de tout !" Cette façon de placer la loi divine au-dessus de celle des hommes caractérise les intégristes.* »<sup>256</sup> Selon la perspective de Caroline Fourest, cette préséance de la loi divine caractériserait, non pas les croyants, mais plus spécifiquement les « intégristes ».

Ce n'est pas un hasard si cette essentialisation des modalités d'appartenance d'un acteur ou d'un groupe au champ islamique (et réciproquement à l'espace occidental) se développe à mesure qu'émerge une modalité islamique ou islamiste de la modernité. Nous observons une évolution parallèle entre, d'un côté, la sédentarisation et surtout l'indigénisation de l'islam dans les pays occidentaux,<sup>257</sup> c'est-à-dire l'émergence, depuis la fin des années 1980, d'un islam européen réduisant, dans sa pratique et son « parler », ses caractéristiques « exotiques » ; et de l'autre, l'apparition et la consolidation, dans les champs médiatique et intellectuel, du discours néo-orientaliste sur la menace islamiste. Un même phénomène est observable dans le rapport synergique entre le progressif succès du processus de modernisation mis en œuvre par la Turquie – et son gouvernement « islamique » – afin de répondre aux critères d'adhésion à l'UE, et la centralité conférée au registre culturel et identitaire dans les débats européens consacrés à la candidature turque. Plus ce pays se rapproche des conditions politiques nécessaires pour devenir européen, plus les conditions culturelles délimitant l'appartenance à une civilisation européenne tendent à être prédominantes.<sup>258</sup> Ce parallèle avec la question de la candidature de la Turquie à l'UE est d'autant plus pertinent que l'argument de la *taqiyya* revient souvent, nous l'avons vu, pour qualifier les réformes politico-économiques et le discours de la démocratisation de l'AKP au pouvoir.<sup>259</sup>

---

<sup>256</sup> C. Fourest, *Frère Tariq*, op. cit., pp. 221-222.

<sup>257</sup> S. Amghar (sld.), *Islamismes d'Occident. Etat des lieux et perspectives*, Paris, Lignes de repères, 2006.

<sup>258</sup> José Casanova, « The Long, Difficult, and Tortuous Journey of Turkey into Europe and the Dilemmas of European Civilization », in *Constellations*, n°2, vol. 13, juin 2006, p. 236.

<sup>259</sup> Il convient de noter que cette métaphore entre T. Ramadan et la Turquie décrit un processus d'altérisation des Turcs plus fréquent dans la littérature néo-orientaliste en Europe qu'aux Etats-Unis. Les commentateurs nord-américains tendent au contraire à soutenir l'intégration de la Turquie dans l'Union européenne pour des raisons stratégiques (rôle-clé de stabilisation entre Europe et Moyen-Orient) et à partir d'une conception de l'exceptionnalisme turc profondément inspiré par les écrits de Bernard Lewis. (Cf. Nadia Marzouki, « Le discours des

Dans une certaine mesure, nous pourrions écrire que c'est paradoxalement la proximité entre les objets, et non leurs différences, qui engendre des tensions. L'interprétation néo-orientaliste cherche à résoudre ces dernières par le biais d'un étalon de mesure éthico-culturaliste, en faisant l'impasse sur la dimension hybride de cette proximité, c'est-à-dire en ignorant le métissage des acteurs et de leurs pratiques avec leur environnement, et en réduisant leurs interactions à une opposition géographique – aux sens propre et figuré. La femme voilée est vue comme un grain d'islam introduit dans les rouages des sociétés européennes, et non comme, possiblement, une femme à la fois et simultanément européenne et musulmane ; la Turquie est perçue comme une entité extérieure dont la candidature vient violer un espace occidental « judéo-chrétien » et/ou « laïc », et non comme, potentiellement, un pays fusionnant *européanité* et *islamité*.

Cette difficulté que rencontre le récit néo-orientaliste à conjuguer l'utilité discursive des invariances et le registre de l'hybridité, se répercute jusque dans la logique même qui sous-tend l'argument culturel de la « dissimulation ». La *taqiyya* demeurant un concept initialement et prioritairement chiite, refusé en théorie par les écoles sunnites, l'approche néo-orientaliste se retrouve dans une situation un peu paradoxale : appliquer la valeur opérante d'un principe religieux chiite à des acteurs sunnites, dans le cadre d'un schéma rigide n'intégrant guère, voire pas du tout, les notions de combinaison ou d'ambivalence. En d'autres termes, il s'agit de réconcilier une idée de perméabilité sélective, selon le critère d'intimité entre principes religieux, avec une notion d'invariance idéologico-religieuse.

Or, si la réappropriation du « principe de dissimulation » par des acteurs sunnites contemporains cherchant à ancrer leur stratégie dans un fond islamique est bien entendu chose possible, il nous semble alors qu'elle met en valeur le caractère toujours mouvant, calculateur et poreux des militances, plutôt qu'elle ne souligne la validité opérationnelle d'un principe théologique. En outre, le choix de la dissimulation peut être également dicté par la nécessité, la survie dans un contexte hostile, ou plus simplement à une stratégie de relations publiques. Ces réponses à des contextes où évoluent les acteurs correspondent à des règles d'engagement avec son environnement qui peuvent s'appliquer sans recours nécessaire à une validation théologique, ou sans qu'il nous soit besoin de supposer une relation de causalité entre l'existence d'un principe et la forme d'une militance.



De plus, ce phénomène de culturalisation des acteurs permet d'attacher une pratique, c'est-à-dire le discours de propagande ou la clandestinité, à une identité conçue comme un donné fixe et immuable, « l'islamisticité », fusionnant deux registres qui entretiennent des rapports évolutifs et nullement mécaniques, même dans le cas du radicalisme jihadiste.<sup>260</sup>

Notre objectif n'est pas d'adopter ici un relativisme catégorique qui nierait la possibilité de connaître des acteurs ou d'identifier des stratégies, mais de mettre en évidence le caractère construit et réducteur que peut induire l'usage de concepts culturels s'appuyant sur l'idée d'une exceptionnalité du champ islamique. Il est en effet significatif que tant de commentateurs néo-orientalistes se saisissent du principe de *taqiyya* pour rendre compte d'une pratique somme toute universelle, au mieux accidentellement liée à une appartenance religieuse ou philosophique. Après tout, les règles de la clandestinité, de la séduction ou de la propagande, que celles-ci soient intellectuelles, criminelles ou politiques, ne connaissent pas de frontières culturelles.

Cette difficulté à réconcilier une lecture basée sur des notions d'invariance, et la complexité des enjeux sociologiques ou historiques analysés, se retrouve dans la manière dont un certain nombre d'observateurs abordent le cas Tariq Ramadan. Résoudre l'ambivalence par la dénonciation d'une stratégie de dissimulation demeure une tentation très répandue. Le « double discours », ou « discours à géométrie variable », est probablement l'accusation la plus courante qui lui est adressée, sans doute encouragée, sinon justifiée, par certains aspects contradictoires d'un discours se réclamant à la fois de l'islam et de la modernité, du conservatisme et du progressisme.<sup>261</sup> En mettant par exemple à l'index des intellectuels et acteurs civiques français à partir du critère de leur judéité – P.-A. Taguieff (lequel n'est pas juif), Alexandre Adler, Alain Finkielkraut, André Glucksmann, Bernard Kouchner et Bernard-Henri Levy – et en accusant leurs positionnements politiques de répondre à des logiques communautaires pro-israéliennes,<sup>262</sup> T. Ramadan adopte une posture néo-communautariste à base confessionnelle,<sup>263</sup> en contradiction avec son plaidoyer en faveur des principes universels. C'est-à-dire qu'il se pose en représentant d'une « communauté

---

<sup>260</sup> Peter Bergen et Paul Cruickshank, « The Unraveling. The jihadist revolt against bin Laden », *The New Republic*, 11 juin 2008. Voir aussi Omar Ashour, « Post-Jihadism and the Inevitability of Democratization », *Arab Reform Bulletin*, novembre 2009, [Carnegieendowment.org](http://Carnegieendowment.org).

<sup>261</sup> Politiquement, Tariq Ramadan se situe à la croisée entre un progressisme de gauche radicale en politique internationale (« altermondialisme », antisionisme, anti-impérialisme), et un fort conservatisme en matière sociale et de mœurs (par exemple en ce qui concerne le statut des femmes).

<sup>262</sup> T. Ramadan, « critique des (nouveaux) intellectuels communautaires », *Tariqramadan.com*, 2 août 2004. Publié aussi sur le site *Oumma.com*, 3 octobre 2004.

<sup>263</sup> Olivier Roy, *L'Islam mondialisé*, *op. cit.*, pp. 76-77.

musulmane », identifiée principalement à partir de critères néo-ethniques, et s'alimentant en partie de ce même communautarisme qu'il dénonce.<sup>264</sup> La diversité des audiences qu'un Tariq Ramadan cherche à séduire, depuis des mouvements tels que *Jeunes musulmans de France* (JMF) ou l'*Union des organisations islamiques de France* (UOIF), jusqu'aux spécialistes du champ islamique, contribue également à brouiller les repères.

L'apparente crédibilité de ce procès en *taqiyya* est surtout renforcée par le fait qu'il s'agit d'une militance islamique conjuguée dans un lexique « européen ». A des fins politiques, identitaires et sans doute aussi théoriques, la lecture néo-orientaliste tend ainsi à annuler arbitrairement les hybridités, tant à l'échelle individuelle que collective. L'instrumentalisation du culturel autorise également à négliger les phénomènes de mutations des idées et de leurs (ré)interprétations, les facteurs locaux et régionaux, ou encore la complexité des rapports entre les diverses composantes d'un courant religieux. Malgré leur incontestable parenté chi'ite, les relations entre l'Iran et le Hezbollah ne sont pas aussi univoques que le laisse suggérer la métaphore médicale de la « métastase » évoquée dans l'analyse de l'*European Strategic Intelligence and Security Center*<sup>265</sup> ; de même, l'expression d'« axe chiite », qui associe mécaniquement l'Iran et ses coreligionnaires libanais et irakiens dans une identité et des revendications homogènes, ne traduit pas la complexité des enjeux et ambitions des différents acteurs, étatiques ou non.

Cette interprétation du cas iranien n'est pas nouvelle, ni marginale. Les événements de 1979 avaient déjà donné lieu à des interprétations « théologiques » analysant le renversement de la dynastie *Pahlavi* sous les traits d'une « révolution chi'ite » et faisant de cette branche de l'islam un des moteurs-clés de la Révolution iranienne, sinon le premier facteur explicatif.<sup>266</sup> En 1992, Bassam Tibi avait recours au principe de la *taqiyya* et plus largement à l'histoire religieuse de l'islam chi'ite pour déchiffrer les mystères de la politique étrangère iranienne :

Au Moyen-Orient et en Asie centrale, l'Iran est guidé par la pratique de la « Taqiyah » [...]. A la différence de la période Khomeyni avec sa bruyante rhétorique de crieur de marché, laquelle était atypique pour les chiïtes, les politiciens iraniens conduisent aujourd'hui leurs affaires discrètement, retournant ainsi à la tradition chiite de la taqiyah [...]. Ils agissent sans dévoiler leurs buts politiques, entièrement dans l'esprit

---

<sup>264</sup> Khadija Mohsen-Finan, « Du Genevois indésirable au tribun hors pair », art. cité.

<sup>265</sup> « Pour les dirigeants iraniens, la takiya, art du mensonge institutionnalisé, est une seconde nature », *Esis.org*, 28 juin 2005.

<sup>266</sup> Jean-François Bayart, *L'illusion identitaire*, op. cit., pp. 28-29 et 104-107.

de la « dissimulation » ; c'est-à-dire qu'ils dissimulent leurs objectifs – même dans leur politique d'hégémonie – jusqu'à un point de déni de leur réelle identité.<sup>267</sup>

En France, Anne-Marie Delcambre, une islamologue très engagée dans la critique de l'islam et au profil nettement plus marginal que Bassam Tibi, peut similairement écrire aujourd'hui que :

*Les autruches occidentales ont choisi de ne pas répondre à cette question [quel(s) critère(s) pour qualifier le « bon » musulman] et de condamner pour incitation à la haine celui qui oserait prétendre que l'islam n'est pas une religion d'amour, de paix et de tolérance. Elles se sentent d'ailleurs soutenues par les autruches musulmanes qui trouvent commode de présenter l'islam comme une religion idéalisée, sachant que les vrais musulmans, "ceux qui savent", ne seront pas dupes. Et quant aux autres, une réislamisation habile aura vite fait de les remettre sur le droit chemin. De plus il ne faudrait pas oublier que la «taqiyya», la dissimulation de protection, est partie intégrante de l'islam chiïte et rendue obligatoire («Quiconque n'observe pas la taqiyyah n'a pas de foi: «man lâ taqiyyata labu lâ dîna labu»). Or, la taqiyyah est curieusement adoptée aussi par les musulmans sunnites, ce qui leur permet de nous «servir» un discours «light» pour mieux nous tromper sur la réalité de leur religion. Ils ne mentent pas vraiment, ils dissimulent pour faire avancer l'islam! L'avantage non négligeable c'est que des non musulmans pourront ainsi être attirés par cette religion abrahamique, présentée comme si proche du christianisme et du judaïsme et par le biais de ces conversions, l'islam progressera en Europe.<sup>268</sup>*

En 2006, la lecture dominante de la controverse nucléaire et des provocations verbales du président Mahmoud Ahmadinejad réduit la maîtrise par l'Iran du nucléaire aux seuls impératifs d'un messianisme islamo-révolutionnaire et considère que les envolées belliqueuses d'Ahmadinejad témoignent fidèlement des objectifs des élites au pouvoir.<sup>269</sup> Elle s'effectue sur fond d'un paysage politique iranien supposément manichéen où une clique d'ultra-conservateurs tiendrait en otage une population soumise à un totalitarisme religieux équivalent aux expériences nationale-socialiste ou communistes. A l'image de l'ubiquité d'un Tariq Ramadan, le récit néo-orientaliste ne peut que très difficilement saisir la complexité d'un jeu politique iranien, où diverses factions, s'étalant d'une aile droite dominée par la figure du Guide suprême Ayatollah Ali Khamenei, en passant par la frange pragmatiste de l'élite cléricale où se profile le disciple de Khomeyni, Akbar Hashemi Rafsanjani, jusqu'aux tendances réformistes qui firent élire à la

<sup>267</sup> « Concealing Foreign Policy », *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 14 octobre 1992, p. 14. Cité par Jochen Hippler, *The Next Threat*, op. cit., pp. 141-143. Nous traduisons.

<sup>268</sup> Anne-Marie Delcambre, « L'Islam n'a pas deux visages », *LibertyVox*, 25 juin 2006.

<sup>269</sup> Dans une certaine mesure, cette personification d'un pays dans un homme ferait sens sous un régime présidentiel comme celui des Etats-Unis. Au sein d'un Iran caractérisé par la démultiplication progressive des instances du pouvoir, les décisions du président – sensiblement en ce qui concerne la politique étrangère et militaire, et la sécurité intérieure – peuvent être mises en causes et annulées par un Parlement élu, ou par les officiels (non élus) gravitant autour du Guide Suprême, l'ayatollah Ali Khamenei.

présidence (1997-2005) Hojjat-ol-Islam Seyyed Muhammad Khatami.<sup>270</sup> L'exemple iranien illustre que malgré les bouleversements stratégiques, le renouvellement des acteurs et les mutations des scènes politiques et sociales survenus depuis la mort de Ruhollah Khomeyni (1902-1989), la lecture néo-orientaliste demeure fondamentalement la même : l'insistance mise sur le lexique religieux ou idéologique permet de dissimuler un registre stratégique trop pragmatique pour s'accorder à la fois avec une interprétation théologico-centrée et sa possible instrumentalisation politique. L'opposition entre Israël et l'Iran, par exemple, n'est pas interprétée comme un conflit d'intérêts entre deux acteurs géopolitiques en compétition sur la scène régionale, mais d'abord selon le schéma d'un *clash* moral entre une théocratie apocalyptique et un poste avancé de l'Occident démocratique.

Cette lecture centrée sur l'idée d'une prévisibilité des acteurs fondée sur le religieux peut également être le fait d'universitaires prestigieux. Citons le professeur de Princeton, Bernard Lewis, qui, dans un article du 8 août 2006 publié par le *Wall Street Journal*, largement commenté dans les grands médias anglophones, développe quelques réflexions que lui suggère la controverse autour du dossier nucléaire iranien, en soulignant combien le facteur religieux peut servir à comprendre, voire anticiper, les options politiques et militaires de l'Iran. L'approche de l'islamologue postule d'abord une différence radicale entre la République islamique et les autres pays possédant l'arme nucléaire :

Il y a une différence radicale entre la République islamique d'Iran et les autres gouvernements possédant des armes nucléaires. Cette différence s'exprime dans ce qui peut seulement être décrit comme la vision apocalyptique des dirigeants actuels de l'Iran. Cette conception du monde et cette attente, exprimées d'une manière très vivante dans les discours, articles et même livres d'école, donnent clairement forme à la perception et donc aux politiques d'Ahmadinejad et de ses disciples [...].<sup>271</sup>

Cette singularité de l'Iran reposerait sur une vision du monde apocalyptique qui guiderait les choix politiques de ses dirigeants, plus particulièrement de son président Mahmoud Ahmadinejad. Dans la perspective de B. Lewis, ce pays ne se distingue pas seulement par les déclarations provocatrices et le mahdisme d'un président dont le pouvoir effectif, suggéré ici sur un mode allusif, est clairement surestimé ; l'Iran se caractérise aussi et surtout par un processus décisionnel présenté comme irrationnel. Cette supposée déraison s'exprimerait par l'ignorance

---

<sup>270</sup> Cf. *inter alia* Ray Takeyh, *Hidden Iran. Paradox and Power in The Islamic Republic*, Holt, 2007.

<sup>271</sup> B. Lewis, « August 22. Does Iran has something in store? », *The Wall Street Journal*, 8 août 2006. Nous traduisons.

volontaire des impératifs économiques et politiques, au profit d'une téléologie nucléaire associant destruction d'Israël et retour de l'Imam caché. Ce combat final qui dessinerait les contours de la politique étrangère iranienne, prophétise l'auteur de *What Went Wrong*, pourrait survenir un 22 août, sous la forme d'une vitrification de l'Etat hébreu :

[...] M. Ahmadinejad et ses partisans croient clairement que le temps est venu, que la lutte finale a déjà commencé et est même bien entamée. Une date pourrait même avoir été fixée, indiquée par plusieurs références faites par le président iranien à la date du 22 août pour donner sa réponse finale aux Etats-Unis à propos du développement nucléaire. [...] Le 22 août correspond, dans le calendrier islamique, au 27<sup>e</sup> jour du mois de Rajab de l'année 1427. Il s'agit, selon la tradition, de la nuit pendant laquelle beaucoup de musulmans commémorent la fuite nocturne du prophète Muhammad sur le cheval ailé Buraq, d'abord jusqu'à la « mosquée la plus lointaine », habituellement identifiée à Jérusalem, et ensuite un aller-retour jusqu'aux cieux (cf. Qoran XVII.1). Cette date pourrait bien être jugée appropriée pour une fin apocalyptique d'Israël et si nécessaire du monde. Il est loin d'être certain que M. Ahmadinejad ambitionne de tels événements cataclysmiques précisément pour le 22 août. Cependant, il serait sage de garder cette possibilité à l'esprit. [...] <sup>272</sup>

Si Bernard Lewis a la prudence de présenter ses prédictions comme spéculatives, il n'en demeure pas moins que cet article suggère à ses lecteurs que les options de politique étrangère en Iran suivent les courbes symboliques tracées par la geste mahométane. L'objectif du professeur de Princeton est de souligner la supposée irrationalité d'un acteur étatique par l'entremise des discours de sa vitrine présidentielle. Si les élites iraniennes, à l'image de leur figure tutélaire, demeurent imperméables aux règles de la raison et de l'intérêt, censées gouverner les relations internationales, cela permet d'exclure de l'équation politique le champ de la négociation ou même de la dissuasion.

La question n'est pas de dénier toute influence à la tradition chiïte ou à l'idéologie de la révolution sur la manière dont les élites dirigeantes iraniennes pensent leurs interactions avec les puissances régionales. Le problème de cette interprétation est qu'elle déduit du conservatisme religieux des élites iraniennes au pouvoir, des déclarations incendiaires et des croyances affichées par Mahmoud Ahmadinejad, une incapacité au compromis et, plus largement, une sortie de ce pays du champ de la rationalité. L'aspect hypothétique de cette lecture et le vernis de respectabilité conféré par le style et l'aura de son auteur, invitent à privilégier une focale culturelle, au détriment d'analyses pragmatiques et réalistes faisant de l'Iran un acteur rationnel, dont la

---

<sup>272</sup> *Idem*

politique étrangère est dictée avant tout par un intérêt national, et dont le lexique anti-israélien est d'ordre géopolitique plus qu'idéologique. Or, s'il n'y a aucun doute que l'idéologie anti-israélienne, voire antisémite, héritée de la Révolution islamique est un discours récurrent depuis sa création, il n'en demeure pas moins que cet élément s'inscrit dans un contexte national qui lui confère un sens plus complexe et moins univoque. Outre le rapport ambigu parfois entretenu entre Jérusalem et Téhéran depuis 1979, qui devrait pour le moins nuancer la perception manichéenne des rapports israélo-iraniens,<sup>273</sup> la rhétorique enflammée du président Ahmadinejad traduit des positions stratégiques à la fois intérieures et extérieures, visant la négation des ouvertures de la frange réformiste envers un accord de paix israélo-palestinien, ou la revitalisation de la dimension pan-islamique de la République iranienne dans le but d'assurer son influence au Moyen-Orient. De nombreux éléments influents au sein du pays, à l'image du président du *Conseil suprême de la sécurité nationale*, Ali Larijani, se sont d'ailleurs opposés publiquement – donc avec le consentement du Guide suprême, Ali Khamenei – aux choix stratégiques d'Ahadinejad à l'égard de la question palestinienne.<sup>274</sup>

Ne pas relever le contexte dans lequel s'élaborent et se situent les discours de la présidence iranienne éborgne l'analyse : l'accent soigneusement mis sur le registre culturel ou idéologique ne souligne qu'un aspect des éléments entrant en compétition dans la formulation de la politique étrangère iranienne. Chez un auteur de la stature intellectuelle de Bernard Lewis, cette exagération n'est pas fortuite ; elle tend à réduire les inconsistances et les paradoxes induits par le jeu d'influence entre l'idéologie islamique, les intérêts nationaux et la compétition entre les factions politiques, afin de mettre en évidence une supposée irrationalité consubstantielle à la République des mollahs. Par contagion, cette éclipse de la raison contribue à éloigner tout acteur se réclamant de l'islam(isme) de la définition moderne de la gestion des relations étatiques. L'argumentation de l'historien de Princeton dévoile un horizon interprétatif néo-orientaliste, dressant une opposition entre un espace de la modernité et de la raison, et celui de l'archaïsme islamique. Cet enivrement culturaliste étourdit plus d'un auteur.

---

<sup>273</sup> Cf. Trita Parsi, *Treacherous Alliance: The Secret Dealings of Iran, Israel and the United States*, Yale University Press, 2007.

<sup>274</sup> Ray Takveh, *Hidden Iran*, *op. cit.*, p. 213.

## Partie III

### Une islamologie de combat

L'islamologue Anne-Marie Delcambre, docteur en droit, docteur en civilisation islamique et professeur d'arabe au lycée Louis-le-Grand à Paris, représente l'idéal-type de l'auteur néo-orientaliste. Prenant appui sur une solide connaissance de l'islam classique, l'islamologue développe une analyse des sociétés musulmanes contemporaines à partir d'un schéma culturel déterministe. Ce dernier trace une continuité historique des agir collectifs et individuels musulmans. Cette permanence s'appuie sur une analyse des textes coraniques dont l'impact sur les musulmans serait, de par le caractère atemporel de ses prescriptions et du modèle qu'ils proposent, plus profond que l'influence des contextes politiques ou sociaux contemporains.

Le « *terrorisme islamique* », par exemple, est abordé par A.-M. Delcambre sur le modèle de la continuité au sein de la tradition islamique, depuis la justification du « *meurtre politique* » par Mahomet,<sup>275</sup> en passant par le khârijisme azraqite,<sup>276</sup> jusqu'aux formes contemporaines du terrorisme iranien ou d'Al-Qaïda :

*[...] Il faut poser la question à l'Islam : pourquoi la tentation terroriste est-elle partagée par un si grand nombre de musulmans qui viennent de différents peuples ? Les racines de ce terrorisme islamique existent bien dans les textes fondateurs. C'est ce qui explique sa force d'attraction dans le monde musulman. Ses chances de survie dans les années qui viennent sont réelles. Le recours à l'Islam violent, justicier, est une grande tentation pour certains musulmans, pour pouvoir se faire entendre par la terreur comme l'avait fait le Prophète à Médine. Le Coran comporte un grand nombre de sourates « fulminantes » et de versets « colériques ». [...]*<sup>277</sup>

Ce raisonnement s'appuie sur une causalité entre une norme religieuse et l'action des croyants qui s'en réclament : puisque « *l'Islam des intégristes, des islamistes, c'est tout simplement l'Islam juridique qui colle à la norme* », même si les actions policières et stratégiques des pays occidentaux parviennent

---

<sup>275</sup> A.-M. Delcambre, *L'islam des interdits*, op. cit., pp. 17-19.

<sup>276</sup> Sous-branche du khârijisme désignant les adeptes du premier théologien de cette école, Nâfi' B. al-Azraq (m. 684) qui prônait l'action armée contre les infidèles et d'autres sectes plus modérées.

<sup>277</sup> Rachel Crivellaro, entretien avec A.-M. Delcambre, « Islam: en finir avec le religieusement correct », *Lalibre.be*, 23 mars 2004.

un jour à museler les islamistes, « *il restera toujours et partout cet intégrisme diffus dans la société musulmane qui n'est en fait que le désir d'application totale du Coran et de la Sunna à la lettre* »<sup>278</sup> :

*[...] Pour expliquer les attentats, il suffit de se reporter à la vie du prophète, lequel a justifié l'assassinat politique pour le bien de l'islam. De même, faire peur, inspirer la terreur (rabbat) – dont on a tiré le mot moderne "terrorisme" (irhâb) – était la méthode que le noble modèle préconisait pour semer la panique chez les ennemis de l'islam. [...]*<sup>279</sup>

La revendication formulée par l'islamologue de coller au texte, de refuser la mise en contexte des formulations coraniques, sert de caution à une approche littéraliste censée dévoiler la véritable nature de l'islam, purifiée des diverses gangues interprétatives. Cependant, malgré cette position méthodologique, A.-M. Delcambre ne peut pas complètement négliger les manifestations qui échappent au cadre strict et abstrait de l'application coranique ; elle concède ainsi que l'« *islam progressiste* » existe, que certains courants soufis « *sont parvenus à se décoller de cette interprétation littérale* » ou que « *les codes occidentaux – comme la séparation des pouvoirs temporels et séculiers, par exemple – deviennent petit à petit la norme dans les pays musulmans* ». <sup>280</sup> Toutefois, ces espaces – qu'ils soient individuels, étatiques ou relevant de processus socio-économiques –, ne répondant pas aux critères définitionnels de l'islam « authentique », ne sont abordés que sous l'angle de la rupture avec ce dernier, ou de la concession involontaire envers les modernités favorisées par les processus de globalisation. En postulant la notion d'authenticité comme étalon de mesure du « vrai » islam, l'interprétation d'A.-M. Delcambre n'a d'autre option que de nier la valeur islamique, voire l'existence même, de formes modernes et inédites d'« être » ou de « faire » musulman. Le postulat d'un islam identifiable et circonscrit par la lettre ne fournit aucun outil de compréhension des physionomies nouvelles que peuvent adopter, par exemple, les diasporas musulmanes, ou des phénomènes d'ajustement et d'intégration de cet « islam » supposément authentique. Les multiples visages qu'épouse ce dernier n'enlèvent rien, selon elle, à la pertinence de son postulat d'une authenticité textuelle délimitant l'identité musulmane. Facette mystique, facette terroriste, et toutes les autres déclinaisons de l'islam existent peu ou prou, mais dérivent par rupture ou fidélité du même modèle coranique.

L'unilatéralité de l'approche qu'A.-M. Delcambre propose dans ses publications, s'appuyant exclusivement sur les textes au détriment de toute analyse sociologique ou politique, débouche

<sup>278</sup> A.-M. Delcambre, *L'islam des interdits*, op. cit., pp. 10-11.

<sup>279</sup> A.-M. Delcambre, « L'Islam n'a pas deux visages », art. cité.

<sup>280</sup> *Idem*



logiquement sur la formulation de causalités artificielles. Et ici encore, nous retrouvons l'indispensable *taqiyya* :

*[...] Il existe un principe chiïte qui n'est pas sans intérêt : la restriction mentale. Les musulmans peuvent en effet avoir recours à cette pratique dès lors qu'ils se trouvent en territoire infidèle. Autrement dit : dans cette circonstance, ils disposent d'une latitude à ne pas révéler les choses, à tricher avec les textes en quelque sorte quand le contexte le commande. Cela se vérifie d'ailleurs dans la vie de tous les jours. Les textes commandent que le pèlerinage du « Hadj » en Arabie saoudite se fasse à pied, aujourd'hui tout le monde s'y rend en avion. [...]*<sup>281</sup>

Cette idée de « tricherie » avec les textes est révélatrice. Elle souligne l'importance accordée à la notion de déterminisme culturel et, plus largement, la difficulté à gérer la dimension humaine au sein d'un schéma culturaliste qui s'appuie sur une approche purement légale ou littéraliste. Les inévitables compromis et négociations qu'engagent les croyants avec les ressources symboliques de leur tradition ne sont pas niés explicitement, mais ignorés dans ce qu'ils peuvent apporter d'inédit. La manière dont telle ou telle catégorie de musulmans (re)négocie quotidiennement son appartenance à l'islam avec les multiples espaces géographiques, politiques, familiaux ou professionnels où elle évolue, ne peut pas constituer un critère descriptif valide. Dans un récit néo-orientaliste articulé sur les authenticités, la dimension du métissage est clairement de l'ordre de l'impensé, d'où cette étrange notion de « tricherie » invoquée par l'islamologue française. Tricher avec la norme, toutefois, ne remet pas en cause le rapport entre cette dernière et les pratiques sociales des adeptes. Le musulman culturellement pur, c'est-à-dire celui dont les actes et pensées seraient en complète accordance avec l'héritage coranique, formaterait nécessairement ses actions à partir d'un référent religieux bornant théoriquement la totalité de son horizon. Cependant, s'il n'est pas possible de nier la diversité des « dire » et « faire » musulmans, l'option consiste alors à ignorer l'existence créative d'un espace négocié entre norme religieuse et pratique sociale : si la réalité sociologique et anthropologique de l'islam ne « colle » pas aux textes, c'est justement parce que ce n'est plus vraiment de l'islam. C'est une bizarrerie qui n'invalide pas l'axiome.

Cet espace entre-deux n'est jamais abordé comme un aspect original, un tiers-espace méritant d'être étudié au même titre que l'appareillage de normes véhiculées par les textes ou les pratiques strictement orthodoxes. Dans la perspective d'A.-M. Delcambre, le compromis avec le normatif n'existe que dans un cadre religieux qui, seul, lui confère du sens. Dans le cas suggéré par

---

<sup>281</sup> Entretien avec A.-M. Delcambre, art. cité, *Lalibre.be*, 23 mars 2004.

l'islamologue, c'est une *taqiyya* élargie qui octroie au musulman la légitimité de poser tel ou tel acte non codifié par les textes, et non un bricolage entre pratique traditionnelle, contraintes spaciales et « sens commun ». En vertu de cette interprétation, le musulman « modéré » se définit par le fait qu'il n'applique que partiellement l'islam, tandis que l'« islamiste » l'applique intégralement.

Au-delà de certaines de ses publications comparativement moins polémiques, l'un des buts explicites des prises de position de l'islamologue est la lutte contre les perceptions jugées faussées de l'islam(isme), à savoir le « *double langage* » des acteurs islamiques et l'islamophilie incapacitante de leurs interlocuteurs occidentaux. Dans le sens où elle reproduit ce que nombre d'auteurs néo-orientalistes nomment l'esprit de Munich, c'est-à-dire le fait de refuser de se confronter à une menace islamiste en allant jusqu'à la compromission, fautant par islamophilie ou islamo-gauchisme. Nous retrouvons ici le lexique de la Guerre Froide : l'approche critique et nuancée des universitaires est assimilée à l'aveuglement dont fit preuve une partie de l'intelligentsia de gauche occidentale envers le caractère totalitaire de l'URSS. C'est une analogie commune à l'ensemble du spectre néo-orientaliste.

Dans un article intitulé « Islamophobie et culpabilité », publié sur le site web *LibertyVox.com* le 4 juin 2005, l'islamologue décortique les racines de la posture « islamophile » et ses conséquences dans notre perception des événements impliquant des acteurs musulmans. Intimement liée à l'idée d'une « nouvelle trahison des clercs », c'est-à-dire l'attribution, par des intellectuels et islamologues occidentaux, à la civilisation musulmane de valeurs universelles et laïques de liberté religieuse étrangères à la nature même de l'islam, et d'une stratégie islamiste de subversion des opinions publiques occidentales, l'« islamophilie » jouit d'une place importante dans l'arsenal critique des milieux néo-orientalistes.

Anne-Marie Delcambre dénonce la cécité islamophile qui caractériserait le regard dominant porté sur la civilisation musulmane en Occident, complaisance pour une religion intolérante dont les racines sont doubles.<sup>282</sup> La première source se trouverait dans les thèses mystiques d'un Louis Massignon (1883-1962), qui eurent une influence prépondérante sur certains milieux catholiques. Selon la lecture de l'islamologue, ces derniers compensèrent progressivement leur perte de statut social dans un Occident sécularisé par une sympathie pour l'islam, reconnaissant la place de choix réservée à Marie et Jésus dans une religion plus universaliste qu'un judaïsme qui ne les fascine

---

<sup>282</sup> A.-M. Delcambre s'inspire ici directement d'Alain Besançon. A. Besançon, préface au livre de Jacques Ellul, *Islam et judéo-christianisme*, Paris, PUF, 2004.

guère, au point de laisser parfois apparaître un antisionisme déculpabilisant la mémoire de la Shoah par l'intercession du Palestinien souffrant et du Juif sioniste persécuteur.<sup>283</sup> L'accusation à l'encontre de l'aveuglement de certaines franges chrétiennes envers le militantisme islamique est un thème que nous retrouvons régulièrement, même s'il ne jouit pas de la même fortune que la métaphore islamo-gauchiste.

Derrière cette réflexion sur l'idéalisation trompeuse de l'islam qu'adopteraient certains cercles chrétiens se profile en fait un des axes majeurs de l'interprétation néo-orientaliste : la « *nature même de l'islam* » se distinguerait du christianisme et du judaïsme dans le sens où ces derniers, ayant intégré les valeurs universelles occidentales de tolérance et de laïcité, font partie intégrante de l'identité occidentale, alors que l'islam demeure essentiellement autre. Du point de vue d'Alexandre del Valle, de Bat Ye'Or ou d'Anne-Marie Delcambre, l'erreur fondamentale des chrétiens philo-islamiques repose non seulement sur la construction idéalisée d'un « islam » tolérant qui ne traduirait pas la substance véritable de cette religion, mais aussi dans le fait que leur démarche ne met pas l'accent sur la singularité du champ islamique. Le paradoxe que nous relevons dans le fait de réfuter l'idéalisme d'un « islam » tolérant au profit d'un « islam » véritable, c'est-à-dire basé sur la seule exégèse textuelle, n'est qu'apparent : l'objectif est d'asoir la pertinence d'une spécificité du champ islamique et de dénoncer l'hypothèse de valeurs communes partagées par « l'islam » et le « christianisme ». L'acceptation de ces dernières met à mal le récit néo-orientaliste des étanchéités civilisationnelles et le support identitaire qu'elles confèrent à des abstractions telles que les « valeurs occidentales » ou la lutte contre l'islamo-fascisme.

Un autre registre souvent évoqué par les auteurs néo-orientalistes est celui de la collaboration entre des acteurs des champs académique et médiatique, et l'islamisme. Aux yeux d'Anne-Marie Delcambre, ce soutien apporté au militantisme islamique s'expliquerait par les déclinaisons scientifiques de l'islamophilie, la prégnance d'une idée globalement positive de l'islam qui caractériserait l'intelligentsia occidentale. Différents éléments, de l'ordre du déni, du ressenti ou de l'opportunisme, viendraient également apporter leur concours à cette séduction : la puissance électorale et politique dont jouirait la forte présence musulmane en Europe<sup>284</sup> et avec laquelle le public sent qu'il faudra, bon gré mal gré, trouver un *modus vivendi* ; une tentation de faire oublier, selon les termes d'Anne-Marie Delcambre, « *la mauvaise image renvoyée par le miroir de l'Occident*

---

<sup>283</sup> A.-M. Delcambre, « Islamophobie et culpabilité », *LibertyVox*, 4 juin 2005.

<sup>284</sup> A propos de ce fantasme têtue, voir Jonathan Laurence, Justin Vaisse, *Integrating Islam - Political and Religious Challenges in Contemporary France*, *op. cit.*

*chrétien concernant cette religion* » concomitante d'une tendance inavouée à « *se libérer de la culpabilité engendrée par le génocide de la Shoah en traitant les Juifs sionistes de persécuteurs* »<sup>285</sup> ; la désorientation sociale des genres – symptôme d'une décadence européenne plus globale – qui poussent certains hommes et femmes à trouver dans la conversion à l'islam une libération, respectivement des pressions induites par les revendications féministes et de la peur du célibat et de la solitude.<sup>286</sup> Ce diagnostic d'aveuglement, de pragmatisme et de malaise social est un trait courant dans la littérature néo-orientaliste, ainsi qu'en témoignent, nous l'avons vu, la charte de l'*Atlantis Institute* ou encore aux Etats-Unis, un Daniel Pipes évoquant les trois fautes majeures de l'intelligentsia occidentale :

*Les islamistes (définis comme étant les gens qui exigent de vivre selon la loi sacrée de l'Islam, la charia) pourraient en effet obtenir de bien meilleurs résultats que les autres totalitaristes. Il se pourrait même qu'ils l'emportent. Car l'Occident, malgré toute la puissance de son matériel, présente des bogues logiciels qui pourraient lui être fatals. Trois d'entre eux – le pacifisme, la haine de soi et l'autosatisfaction – mérite une attention particulière.*

*Pacifisme. Dans les milieux instruits, on nourrit aujourd'hui volontiers la conviction selon laquelle «il n'existe pas de solution militaire» aux problèmes actuels, un mantra appliqué au Liban, à l'Irak, à l'Iran, à l'Afghanistan, aux Kurdes, au terrorisme et au conflit israélo-arabe. [...]*

*Haine de soi. Des éléments non négligeables de plusieurs pays occidentaux – notamment les États-Unis, la Grande-Bretagne et Israël – croient que leur gouvernement est le dépositaire du mal et considèrent le terrorisme actuel comme le châtiment de péchés antérieurs. Cette attitude du «Nous avons vu l'ennemi: c'est nous» conduit à remplacer une réplique adéquate par le seul apaisement, accompagné d'une disposition à renoncer à ses traditions et à ses accomplissements. Ainsi, Oussama Ben Laden honore nommément des gauchistes tels que Robert Fisk<sup>287</sup> et William Blum<sup>288</sup>. Les partisans occidentaux de la haine de soi revêtent une importance exagérée en raison de leur rôle de faiseurs d'opinion dans les universités, les médias, les institutions religieuses et les arts. Ils servent aux islamistes de moudjahiddines auxiliaires.*

<sup>285</sup> Il s'agit de l'idée que de nombreux intellectuels de gauche réinvestiraient dans une sorte de différentialisme culturel déresponsabilisant les acteurs islamistes (phénomène comparable, selon ses utilisateurs, au différentialisme usé pendant le XX<sup>e</sup> siècle communiste par certains intellectuels de gauche pour « justifier » culturellement les atteintes aux droits et aux libertés en Chine communiste – Entretien avec Jean-Claude Guillebaud, *Politique Autrement*, 7 novembre 2000), à la faveur d'une « haine de soi » (P.-A. Taguieff, « Retour sur la Nouvelle Judéophobie », *Cités*, n°12, 2002, p. 124), ou d'une « tyrannie de la pénitence » (Pascal Bruckner, *La Tyrannie de la Pénitence*, Paris, Grasset 2006).

<sup>286</sup> A.-M. Delcambre, « islamophobie et culpabilité », art. cité.

<sup>287</sup> Journaliste et correspondant britannique au Proche-Orient pour le quotidien anglais *The Independent*. Daniel Pipes fait probablement ici référence à l'entretien de Ben Laden recueilli par R. Fisk en décembre 1996 pour le compte de l'*Independent* (cf. « Robert Fisk on Bin Laden at 50 », *The Independent*, 4 mars 2007).

<sup>288</sup> Historien nord-américain très engagé à gauche, particulièrement critique de la politique étrangère des Etats-Unis et des actions de la CIA. Il s'est retrouvé au centre de l'attention médiatique lorsque Ossama Ben Laden le cita dans son allocution du 19 janvier 2006 (cf. David Montgomery « The Author Who Got A Big Boost From bin Laden », *Washington Post*, 21 janvier 2006) et invita les Américains à lire son essai intitulé *Rogue State: A Guide to the World's Only Superpower* (Common Courage Press, 2000).

*Autosatisfaction. L'absence de présence militaire islamiste importante inspire un sentiment de dédain à de nombreux Occidentaux, surtout à gauche de l'arène politique. [...]*<sup>289</sup>

Nous pouvons observer que, des deux côtés de l'Atlantique, un même répertoire, des références communes et un climat intellectuel similaire se complètent et donnent forme à un récit néo-orientaliste incontestablement transnational. Parmi d'autres, l'islamologue Anne-Marie Delcambre, le géopoliticien Alexandre del Valle, l'historien Daniel Pipes ne proposent pas des narrations en compétition, mais bien une méthode interprétative étonnamment cohérente et analogue. Recapitalisation du lexique de la Guerre Froide, subversion et *taqiyya*, marginalisation de la production universitaire, engagement au sein de think tanks ou de réseaux de diffusion anti-islamiques, ou encore utilisation d'un lexique psychologisant à l'endroit des acteurs musulmans, sont les traits les plus courants de ce milieu. Ces derniers représentent les bornes circonscrivant le courant néo-orientaliste et permettant l'identification de ses acteurs. Cette unité du discours s'illustre idéalement au travers de ce que nous pouvons qualifier de pathologisation des acteurs islamistes.

### ***Les islamistes sur le divan***

Nous rencontrons dans ces derniers extraits un aspect relativement fréquent dans le discours néo-orientaliste militant, celui du recours à l'explication psychologique, voire psychanalytique, pour cerner les opinions et actes d'acteurs islamistes. Un des traits récurrents de la narration néo-orientaliste consiste à accentuer plus que de raison les registres idéologiques et religieux – ce que nous pourrions appeler le régime des abstractions – au détriment de dimensions économiques, sociologiques ou politiques, à savoir le régime des faits.<sup>290</sup> La recherche des causes de la violence islamiste dans les troubles psychologiques censés résulter non pas de circonstances particulières, mais d'une culture islamique intrinsèquement aliénante, représente un des aspects-clés d'une approche néo-orientaliste plus large. Aborder l'islamisme par le biais de la psychopathologie offre une palette de réponses possibles à différents débats politiques et idéologiques où il est en général

---

<sup>289</sup> Daniel Pipes, « How The West Could Lose », *New York Sun*, 26 décembre 2006. Traduction accessible sur son site web *Danielpipes.org*.

<sup>290</sup> A titre illustratif, voir par exemple le dialogue révélateur entre Rony Brauman, président de *Médecins sans frontière* (1982-1994) et professeur associé à Science Po, et le philosophe et écrivain Alain Finkielkraut, paru sous le titre *La Discorde : Israël-Palestine, les juifs, la France*, (Paris, Mille et une nuits, 2006). Ce débat se construit sur une constante oscillation entre la lecture théorique et « éthique » que propose le philosophe du conflit israélo-palestinien, et l'incessant effort développé par R. Brauman pour ramener ce dialogue sur le registre des faits.

question de violence ou de terrorisme : il permet notamment d'exclure du champ politique les moyens de lutte utilisés par des mouvements islamo-nationalistes, tels que le Hamas palestinien ou le Hezbollah libanais ; ce choix autorise également une singularisation de l'activisme islamique sur le spectre des militances, dans le sens où certaines des manifestations qui lui sont associées – depuis les attentats-suicide du Jihad palestinien jusqu'à la petite criminalité des « immigrés » d'Afrique du Nord en France – sont interprétées peu ou prou comme les produits dérivés d'une culture islamique belligène.

Toutefois, l'interprétation psychologique ne relève pas nécessairement d'une pratique néo-orientaliste. Cette méthode n'est pas sans pertinence lorsqu'elle vient compléter une analyse de certains types de violence. Olivier Roy, par exemple, souligne que ce registre représente une piste prometteuse pour expliquer les motivations du passage à la violence d'activistes se réclamant d'Al-Qaïda. Sous l'expression d'« image de soi », ce chercheur met en évidence que la dimension de la perception de soi, notamment par rapport au groupe dans lequel l'individu évolue (logorrhée particulière, mise en scène, absence de prévision postérieure à l'acte, parallèle avec les dynamiques internes aux gangs, etc.), permet d'affiner notre regard.<sup>291</sup> Cependant, la lecture psychologisante adoptée par les auteurs néo-orientalistes ne fait pas l'objet d'une approche critique et pluridisciplinaire ; elle encourage surtout l'universalisation de la figure de « l'islamiste », indépendamment des contextes et des temporalités. Si la « culture islamique » favorise des phénomènes d'aliénation individuelle ou collective, et que ces troubles sont à la source du radicalisme, alors ce dernier s'expliquerait à la manière d'une « pathologie », un « virus » idéologique potentiellement infectieux au sein de toute militance islamique.

La description psychologique crédite la lecture néo-orientaliste d'une franchise scientifique et décrédibilise les actions armées menées par des acteurs se réclamant de l'islam, en les réduisant à une criminalité ou une anomalie pathologique. Le recours à la pathologisation de la violence lorsqu'elle est le fait d'acteurs islamistes justifie également – par l'universalisation d'un désordre mental supposément alimenté par un terroir culturel – l'ignorance de la pluralité des mouvements et des circonstances où ils évoluent. Quel que soit le terrain où ils se déploient, les violences perpétrées par des activistes musulmans ne peuvent pas être interprétées sur un mode interactif,

---

<sup>291</sup> Cf. Jeff Victoroff, « The Mind of the Terrorist: A Review and Critique of Psychological Approaches », *Journal of Conflict Resolution*, n°1, vol. 49, 2005 ; Marc Sageman, *Leaderless Jihad: Terror Networks in the Twenty-First Century*, University of Pennsylvania Press, 2007.

c'est-à-dire comme un des éléments d'une situation politique et conflictuelle concrète engageant divers acteurs, étatiques ou non, ou encore le fruit d'une combinaison entre stratégie rationnelle, croyances idéologiques, politiques ou religieuses, et réactions à des événements déclencheurs. Point de coproduction de la violence entre Palestiniens et Israéliens, mais une violence gorgée de culturel entraînant une « réponse » sécuritaire.<sup>292</sup> Dans une trame néo-orientaliste, il existe une singularité de la violence islamique dont les protagonistes ne sont pas les acteurs rationnels d'un agenda politique ou d'une vision radicale, mais les otages d'un dérèglement mental provoqué par les rapports dysfonctionnels entre hommes et femmes, d'une culture islamique patriarcale, voire misogyne, ou encore d'un complexe de supériorité.

En France, cette dernière idée est notamment défendue par Daniel Sibony, écrivain, philosophe et psychanalyste, auteur de plus d'une trentaine de livres et conférencier très actif. Dans un article intitulé « Moyen-Orient et nouvelles stratégies » et publié sur son blog *Danielsibony.fr*,<sup>293</sup> il développe l'idée d'une « *identité mortifiée* » dont souffriraient « *les peuples de la Oumma* » et qui expliquerait, entre autres, le déchaînement en Irak d'une « *violence archaïque* ». Commentant la victoire du Hamas aux élections législatives palestiniennes de janvier 2006, Daniel Sibony suggère une analogie entre l'avènement d'Adolf Hitler au pouvoir en 1933 et celui du Mouvement de résistance islamique, ajoutant qu' : « [...] *il y a des cas où le corps social est comme mortifié, et sacrifie l'envie de vivre à l'envie de vaincre et de se venger. C'est tout un peuple qui peut choisir librement, et de façon démocratique, un chemin qui supprime la démocratie, en instaurant un régime moins corrompu qu'avant, mais simplement totalitaire.* »<sup>294</sup> Cette victoire traduirait les « *tendances profondes* » qui habitent et travaillent un peuple palestinien essentiellement « passif » face aux forces obscures l'influençant, bien plus qu'elle ne serait la conséquence de facteurs politiques et économiques régionaux, ou de l'histoire violente qui caractérise cette région depuis la période du mandat britannique et dont les Palestiniens furent les grands perdants. « *L'essentiel [...], conclut D. Sibony, n'est pas économique, mais culturel, identitaire.* »<sup>295</sup> Lors d'un entretien accordé à *Israël Magazine*, l'auteur de *Proche-Orient, psychanalyse d'un conflit* répond à la question de savoir s'il fut surpris par la victoire électorale du Hamas (janvier 2006) en ces termes :

---

<sup>292</sup> Sur l'idée de « coproduction de la violence », cf. A. Dieckhoff et R. Leveau (sld.), *Israéliens et Palestiniens. La guerre en partage*, Paris, Balland, 2003, pp. 52-53.

<sup>293</sup> 7 décembre 2006.

<sup>294</sup> D. Sibony, « Le Hamas. Un effort d'explicitation », *Danielsibony.fr*, 31 janvier 2006.

<sup>295</sup> *Idem*

*[...] Il m'a toujours paru logique que la dimension fondamentale de l'islam puisse s'exprimer à ciel ouvert. [...] La dimension fondamentale est très présente dans le milieu arabo-musulman. Et je ne sais pas s'il existe une différence tranchée entre les "modérés" et les "radicaux". L'islam est traversé par deux ondes : l'onde radicale et l'onde conviviale, et ces deux ondes émettent en même temps. Quelquefois on entend l'une plus que l'autre, et surtout, on ne sait pas à l'avance, devant un interlocuteur musulman, quelle est l'onde qui le touche le plus en ce moment. [...]*<sup>296</sup>

Ce discours articulé sur des abstractions et un lexique psychologisant, porté ici par un spécialiste de la discipline, témoigne de la faible valeur explicative de ce genre d'approche. La victoire du Hamas aux législatives palestiniennes devient ici un événement hors du temps et de l'espace, une sorte d'épiphanie d'une identité arabo-musulmane fondamentale, trouvant corps dans le Mouvement de résistance islamique. La conséquence, accidentelle ou volontaire, de cette lecture est de faire sortir le jeu politique palestinien d'une dimension « profane », pour l'attacher à un espace autre, un Orient travaillé par des puissances irrationnelles. Daniel Sibony ne nie pas les facteurs pragmatiques expliquant cette victoire, mais suggère que sa signification se trouve dans de grandes lignes de forces convulsant un monde arabo-musulman en voie d'intégration dans le cours de l'Histoire. L'illusion engendrée ici est celle d'un espace où les outils de la sociologie, de la science politique et de l'histoire ne seraient pas les instruments les plus adéquats pour donner sens aux événements. Nous verrons qu'il s'agit là d'un trait commun à de nombreux auteurs néo-orientalistes ou gravitant dans l'orbite de ce courant.

#### *Du sexe, de la violence et du jihad*

Le débat organisé en mars 2006 par le *FrontPageMagazine* et consacré à ladite « épidémie » de viols commis par des musulmans à l'encontre de femmes non voilées en Europe est une autre éloquente illustration de cette tendance à la médicalisation de la violence « musulmane ».

Ce magazine en ligne réunit pour l'occasion un panel d'« experts » nord-américains et européens qui partagent, peu ou prou, une même approche critique du fait musulman. Gudrun Eussner est journaliste, docteur diplômée de l'Université Libre de Berlin, spécialiste en communication, sciences politiques et philologie iranienne. Peter Raddatz est un universitaire allemand diplômé en études islamiques, dont les positions relatives à l'islam s'inscrivent dans une ligne néo-orientaliste radicale.

---

<sup>296</sup> « Entretien avec Daniel Sibony : "L'islam est traversé par deux ondes" », *Israel Magazine*, 25 octobre 2006. Accessible sur le site *Desinfos.com*.



Pierre Rehov (pseudonyme) est un réalisateur français et auteur d'une série de documentaires sur le conflit israélo-palestinien, explicitement destinés à contrebalancer une propagande (pro-) palestinienne. Outre l'aspect explicitement pro-israélien de ses réalisations, P. Rehov s'est forgé une idée de l'origine des attentats-suicide perpétrés par les militants palestiniens : un mélange de désordre mental et d'impulsions culturelles. Dans un entretien accordé au *Counterterrorismblog.org*, une publication électronique rassemblant un groupe d'experts de la lutte contre le terrorisme, il décrit les motivations qui l'ont conduit à réaliser *Suicide Killers*, un documentaire consacré à la psychologie des auteurs d'attentats-suicide et visant à décrire « la culture de haine » qui représente « la vraie face de l'islam ». Il s'agit d'une névrose à l'échelle d'une civilisation tout entière, engendrée – et d'une manière paradigmatique chez la jeunesse palestinienne – par une vie de pure frustration, dénuée d'affection, de sexualité, d'amour ou même de compréhension de la femme, créature cloîtrée et méprisée. Cette situation de pure anxiété conduirait de jeunes gens, inconsciemment dominés par une puissante libido, à ne trouver la rédemption de leurs souffrances que dans le mythe des soixante-douze vierges du paradis promises aux martyrs de l'islam.

Nancy Kobrin, professeur affiliée à l'Université d'Haïfa, est psychanalyste et spécialiste du monde arabe. Dans un article coécrit avec le professeur de psychologie et de *Women's Studies* au *College of Staten Island*, Phyllis Chesler,<sup>297</sup> et intitulé « The Psychological Roots of Islamic Rage »,<sup>298</sup> N. Kobrin et P. Chesler expliquent l'intrigue qui donne sa cohérence à un inventaire non exhaustif d'assassinats perpétrés par des musulmans, depuis le Palestinien Sirhan Sirhan tuant le sénateur Bob Kennedy en 1968, en passant par les attentats-suicide en Israël, jusqu'au meurtre du journaliste nord-américain Daniel Pearl au Pakistan : une culture islamique qui dénigre les femmes et la valeur de la vie humaine, enfermant ses fidèles dans une « occupation » mentale et une dynamique psychologique thanatophile. Cet enfermement psychique incarne la « véritable occupation » – en référence aux territoires palestiniens – alimentant le terrorisme, et non une situation politique et sociale désastreuse.

---

<sup>297</sup> Ecrivain féministe juive américaine et psychothérapeute, elle est l'auteur de nombreux livres et articles consacrés à l'islam(isme), à l'antisémitisme, aux femmes et au féminisme. La vigueur de ses prises de position anti-islamiques/istes et féministes trouve notamment ses origines dans sa brève mais traumatisante expérience en Afghanistan au début des années 1960 où elle avait suivi son mari afghan (cf. « How Afghan Captivity Shaped My Feminism », *Middle East Quarterly*, 30 novembre 2005), ainsi que son soutien à l'Etat d'Israël, exprimé dans son livre *The New Anti-Semitism. The Current Crisis and What We Must Do About It*, (éd. Jossey-Bass, 2003) et de nombreux articles.

<sup>298</sup> *The Jewish Press*, 9 août 2006. Référence évidente à l'article séminal de Bernard Lewis, « The Roots of Muslim Rage », *The Atlantic Monthly*, n°3, vol. 266, 1990, pp. 47-60).

Ces personnalités furent invitées à participer au symposium intitulé *To Rape an Unveiled Woman*, organisé le 7 mars 2006 par *FrontPage Magazine*. L'objectif de ce rassemblement d'« experts » est l'analyse des causes culturelles et psychologiques expliquant pourquoi l'islam favorise, presque inévitablement, la violence sexuelle à l'encontre des femmes, brutalité vue comme une déclinaison et une transposition stratégique de la violence jihadiste.

L'Allemand Hans-Peter Raddatz débute son analyse en dressant une parenté entre viols de femmes non voilées et jihad anti-occidental visant à une conversion des pays européens à une doxa musulmane :

A part les habituels attentats de « protestation » contre « l'arrogance » occidentale et les « morales athées », l'actuelle vague de viols est l'expression vitale d'un jihad continu contre les femmes, lesquelles pourraient, sous l'influence occidentale, se détacher lentement du contrôle des hommes musulmans. [...] Si les « élites » occidentales ne sont pas capables de débattre ouvertement de ces déficiences, elles indiquent qu'elles sont prêtes à adopter des attitudes similaires et possiblement à détruire l'ordre mature [par opposition à un ordre plus archaïque caractérisé par une sorte de rejet d'un rapport sexualisé normal avec la femme, au profit d'une régression freudienne du vaginal vers l'anal]. L'agression croissante contre les femmes ainsi que l'évidente sympathie pour l'homo et la pédosexualité les rapprochent des préférences islamiques et pourraient même signaler une tendance métasociale qui nous ramènerait vers des structures prémodernes, c'est-à-dire totalitaires.<sup>299</sup>

Dans un même esprit, la journaliste Gudrun Eussner appuie cette idée que le comportement sexuel agressif à l'encontre des femmes non musulmanes participe d'une logique plus large de conquête pluridimensionnelle de l'Occident :

Cela peut sembler sévère, mais la distinction entre « fertiliser » et « punir » une femme est évidente. D'un côté, vous avez une sexualité vue comme un outil servant à l'expansion de l'islam, et de l'autre, il y a une sexualité utilisée comme une arme contre les femmes désobéissantes et non musulmanes, toutes deux catégorisées comme « incroyantes ». Contre ces dernières, le jihad est un devoir, et nous pouvons lire dans le Coran ce qui attend les femmes « conquises » par le jihad : elles deviennent des esclaves à la disposition des vainqueurs. [...] La conduite à l'égard de ces femmes est due aux nouveaux développements débutés par les salafistes, tels que Tariq Ramadan. Il a inventé et introduit une nouvelle définition à l'usage des pays occidentaux : ils ne doivent plus être vus, comme le veut la tradition, comme Dar el-harb, l'espace de la guerre, mais comme Dar el-dawa, l'invitation à l'islam, ou Dar ash-shahâda, l'espace du témoignage.<sup>300</sup>

<sup>299</sup> « To Rape an Unveiled Woman », in *FrontPageMagazine*, 7 mars 2006. Nous traduisons.

<sup>300</sup> *Idem*. Nous traduisons.

Les extraits cités ci-dessus, mêlant allègrement psychanalyse et culturalisme, sont représentatifs d'un symposium qui met trois aspects-clés en évidence. Le premier point réside dans la manière dont la médicalisation des militances est utilisée afin de créer une cohérence artificielle entre diverses violences attribuées à l'islamité. Réunis entre eux par le dénominateur commun d'une pathologie culturelle et le présupposé d'une stratégie globale, ces éléments représentent les repères d'une géographie imaginaire, les jalons d'un jihad plurimorphe porté contre l'Occident, des violences domestiques dans une banlieue suédoise aux attentats-suicide à Karachi.

Dans un deuxième temps, les arguments développés dans cette publication et le profil des « experts » convoqués contribuent à dévoiler la remarquable perméabilité des champs néo-orientalistes américains et européens en matière de discours sur l'islamisme. La rhétorique, les sources et la construction des argumentations autour de postulats partagés, la collaboration entre spécialistes et le caractère interdisciplinaire des publications, les relais de diffusion et de traduction sont autant d'indices qui témoignent de cette « communauté de sens » que nous avons formulée dans le cadre de la cybermilitance.

Enfin, il est remarquable que les conclusions majeures de ce symposium soient presque en tout point identiques à la narration produite par les milieux cyberactivistes néo-orientalistes : causalité directe entre islam et violence, indépendamment des contextes sociopolitiques ; instrumentalisation de l'histoire comme une continuité déterminante et des lexiques comme des réalités unidimensionnelles ; absence de différenciation entre les diverses modalités de l'activisme musulman ; expansionnisme religieux par le biais du *jihād*, de la subversion (*taqiyya*) et de la trahison des élites sur fond de décadence occidentale (surtout européenne) et d'« islamo-gauchisme ». Non seulement aucune voie discordante ne s'y fait entendre, ni aucun experts jouissant d'une réelle assise universitaire en la matière n'y est invité, mais aussi s'y profile une émulation entre différents types d'engagement. Le nationalisme identitaire d'un Hans-Peter Raddatz se conjugue avec le féminisme d'une Phyllis Chesler ou le militantisme pro-israélien d'un Pierre Rehov (pseudonyme) et crée l'illusion d'un consensus interdisciplinaire en matière d'islam(isme). Cette interdisciplinarité justifie en retour la mise en relation de problèmes et d'enjeux qui n'ont le plus souvent en commun qu'une identité islamique attribuée.

*Le syndrome du terrorisme*

A l'image d'une violence sexuelle ou psychologique induite par un supposé impératif culturel du jihad, le « terrorisme islamique », particulièrement sous sa forme emblématique de l'attentat-suicide, apparaît comme la manifestation extrême d'une tendance inscrite dans les gènes mêmes d'une islamité militante. Si la radicalité de l'interprétation et les accentuations varient considérablement d'un auteur à l'autre, il existe une tendance commune à l'ensemble du spectre néo-orientaliste consistant à observer le phénomène du « terrorisme islamique » sous un angle à cheval entre culturalisme et psychiatrie. Le cœur de cette approche réside dans l'idée que le terrorisme adopté par certains musulmans est littéralement causé par l'idéologie qu'ils embrassent et qui singularise leur violence. L'extrémisme de la militance islamique ne peut donc, selon cette perspective, être appréhendé à partir d'une analyse situationnelle. La diversité des violences qui se manifestent dans le champ islamique trouve sa cohérence dans l'islamité commune des revendications qui lui sont associées et de ses protagonistes. Cette localisation culturelle de la violence s'accompagne souvent d'une pathologisation des acteurs, par l'intermédiaire d'un lexique psychologique, deux outils interprétatifs qui extraient la pratique du terrorisme du champ politique en en faisant une singularité culturelle et le symptôme d'un dérèglement mental. L'ambivalence de cette approche provient notamment des jeux de causalité entretenus entre culture et comportement pathologique : l'adhésion à l'idéologie islamiste, voire l'appartenance au champ islamique, entraînerait des choix irrationnels. Cet exercice se fait d'autant plus aisément que le terme de « terrorisme » relève beaucoup plus du vocabulaire politique que d'un concept utilisable en sciences sociales.

L'accent de ce chapitre porte surtout sur l'instrumentalisation idéologique et la priorité excessive conférée à une hypothèse de recherche scientifiquement légitime. Nous considérons que non seulement le terrorisme dit « islamique », c'est-à-dire se déployant dans le champ islamique ou se revendiquant d'un lexique « musulman », est un phénomène multifactoriel (politique, sociologique, idéologique, organisationnel et économique)<sup>301</sup> dont les définitions sont souvent prises au sein de réseaux discursifs déformants, mais aussi que même le sacrifice de soi emprunte

---

<sup>301</sup> Jochen Hippler (avec les commentaires de Nasr Hamid Abu Zaid et Amr Hamzawy), *War, Repression, Terrorism. Political Violence and Civilisation in Western and Muslim Societies*, Institut für Auslandsbeziehungen, Stuttgart, Allemagne, septembre 2006, pp. 245-258. Domenico Tosini, « Sociology of Terrorism and Counterterrorism: A Social Science Understanding of Terrorist Threat », *Sociology Compass*, n°2, vol. 1, novembre 2007, pp. 664-681.

des voies diverses jusque dans un même mouvement.<sup>302</sup> Notre propos ne consiste pas à rejeter *a priori* toute approche ethno-psychiatrique des diverses violences se revendiquant de l'islam ou s'exprimant dans un lexique musulman.<sup>303</sup> Ce n'est pas la critique des théories psychologiques du terrorisme relié au champ islamique qui est ici notre objectif, mais la mise en perspective des lieux où s'exprime cette hypothèse, son instrumentalisation et sa surreprésentation au sein de discours négligeant arbitrairement un certain nombre de facteurs ou d'hypothèses concurrents. En effet, le sociologue américain Marc Sageman<sup>304</sup> note justement que la plupart des partisans d'une explication psychologique des racines du terrorisme sont des professionnels de la santé mentale, qui ne jouissent d'aucune expertise en matière de terrorisme, et encore moins de jihadisme contemporain.<sup>305</sup> Les recherches menées depuis trente ans, écrit-il, n'ont pas permis de détecter le moindre cas de sérieuse pathologie mentale parmi les sujets étudiés et invalident la thèse de la maladie comme explication du recours au terrorisme.<sup>306</sup> Dans un article adressé au *Journal of International Security Affairs*, Marc Sageman explique que l'échec des tentatives d'explication scientifique du recours au jihadisme par des variables psychologiques doit nous amener logiquement à lui préférer une approche situationnelle : « [...] La vaste majorité des expériences en psychologie suggère aussi que les facteurs situationnels, plus que les caractéristiques personnelles, expliquent mieux le comportement des gens. L'échec à découvrir, parmi les terroristes d'al-Qaïda, des facteurs sociaux communs et malfaisants, ou des dynamiques pathologiques de la personnalité, dégage la voie pour une analyse des variables situationnelles au moment de rejoindre le jihad [...]. »<sup>307</sup> Le sociologue politique Robert J. Brym, directeur d'un projet de recherche sur les attentats-suicide en Israël et en Palestine, met également en évidence que les études menées sur les acteurs de cette violence excluent toute explication de l'attentat-suicide par le biais de psychopathologies.<sup>308</sup> Si nous nous rallions à ce diagnostic qui fait plus ou moins consensus parmi les experts, il nous faut alors envisager que ce recours à la

---

<sup>302</sup> Louis-Jean Duclos, « Le quasi-contrat du combat suicidaire », *Cultures & Conflits*, n°63, automne 2006, pp. 25-46.

<sup>303</sup> A ce sujet, voir par exemple Bruno Etienne, « Essai sur une thanatocratie islamique. Le cas des combattants suicidaires arabo-musulmans », *Cultures & Conflits*, n°63, automne 2006, pp. 47-61.

<sup>304</sup> Détenteur d'une thèse en sociologie politique de l'Université de New York et d'une formation en psychiatrie, Marc Sageman est un chercheur indépendant spécialisé dans l'étude du terrorisme. Chargé de recherche au *Foreign Policy Research Institute* (Philadelphie, Pennsylvanie) et attaché au *Center for Strategic and International Studies* (CSIS, Washington).

<sup>305</sup> M. Sageman, *Le vrai visage des terroristes. Psychologie et sociologie des acteurs du djihad*, Paris, Denoël, 2005, p. 152. Publié en anglais sous le titre *Understanding Terror Networks*, University of Pennsylvania Press, 2004.

<sup>306</sup> *Ibid.*, p. 157.

<sup>307</sup> Marc Sageman, « The Normality of Global Jihad Terrorist », *The Journal of International Security Affairs*, n°8, printemps 2005. Nous traduisons.

<sup>308</sup> Robert J. Brym et Bader Araj, « Suicide Bombing as Strategy and Interaction: The Case of the Second Intifada », *Social Forces*, n°4, vol. 84, juin 2006, pp. 1970-1971.

« pathologisation » des violences commises par les acteurs islamistes déborde le cadre descriptif, voire scientifique, pour embrasser des objectifs différents. C'est à cette intersection que se positionnent un certain nombre d'auteurs et d'experts néo-orientalistes, ainsi que le symposium de *FrontPage Magazine* abordé plus haut en témoigne avec une rare éloquence.

Considérons la pertinence d'une analyse des motivations menant à l'attentat(-suicide) – sensiblement dans sa forme palestinienne – qui s'appuierait sur la frustration affective ou sexuelle, les troubles pathologiques du comportement, ou encore le seul facteur religieux. Ainsi que l'explique Robert J. Brym dans son article « Religion, Politics and Suicide Bombing » :

[...] Deux faits principaux réfutent de manière conclusive la thèse de la primauté du religieux dans le cas d'Israël, de la Cisjordanie et de Gaza. Premièrement, jusqu'à la fin des années 1980, on peut soutenir que les Palestiniens étaient les Arabes les plus sécularisés au monde. La popularité croissante des organisations fondamentalistes islamiques et le soutien à l'attentat-suicide comme tactique étaient associés à des circonstances politiques particulières, à savoir l'échec des idéologies séculières à produire une stratégie viable pour reprendre du territoire.<sup>309</sup> Deuxièmement, même après que le fondamentalisme islamique eut pris pied, il fallut une répression israélienne considérable pour populariser l'attentat-suicide, non pas seulement parmi les Palestiniens profondément religieux, mais aussi parmi les sécularistes.<sup>310</sup> La politique, non la religion, a contribué à l'augmentation des attentats-suicide en Israël, en Cisjordanie et à Gaza.<sup>311</sup>

En effet, si l'attrait des *houris* aux grands yeux représente réellement une motivation majeure pour les Palestiniens sacrifiant leur vie, comment expliquer, par exemple, que l'attentat-suicide ne soit apparu dans les territoires palestiniens qu'à partir du début des années 1990,<sup>312</sup> ou encore le fait que des femmes palestiniennes y prennent part ? La figure paradisiaque des *houris*, c'est-à-dire les

<sup>309</sup> R. J. Brym, « Six lessons of suicide bombers », *Contexts*, n°4, vol. 6, automne 2007, pp. 37-43.

<sup>310</sup> Araj, Bader, « Harsh state repression as a cause of suicide bombing: The case of the Palestinian-Israeli conflict », *Studies in Conflict and Terrorism*, n°4, vol. 31, 2008, pp. 284-303.

<sup>311</sup> Robert J. Brym, « Religion, Politics, and Suicide Bombing: An Interpretive Essay », *Canadian Journal of Sociology*, n°1, vol. 33, 2008, p. 99. Nous traduisons.

<sup>312</sup> Le premier attentat-suicide prit place en avril 1993, dans la colonie de Mekhola (vallée du Jourdain). Le cas le plus souvent cité est l'attentat revendiqué par le Hamas (6 avril 1994) en réponse au massacre de 29 Palestiniens perpétré par un colon israélien dans la mosquée d'Hébron, le 29 février 1994. Les premiers cas enregistrés dans la région le furent au Liban, au début des années 1980, sous le patronage du mouvement chiite Hezbollah. Nous pouvons signaler ici deux aspects intéressants : a) l'attentat-suicide fut alors condamné par les autorités sunnites, car il contrevenait à l'interdiction du suicide dans la loi islamique, tandis que la majorité des clercs chiites se garda de tout commentaire. D'autres mouvements locaux, tels que la milice séculière du Parti nationaliste socialiste syrien ou le Parti communiste (avec dans leurs rangs des femmes et des chrétiens), utilisèrent le même mode opératoire. b) L'interprétation de l'attaque des casernes américaine et française en 1983 à Beyrouth, évoquait déjà une explication par l'instabilité psychologique des auteurs, sans qu'il soit possible de réunir suffisamment d'indices témoignant de l'état d'esprit des coupables. Cf. Robert J. Brym et Bader Araj, « Suicide Bombing as Strategy and Interaction: The Case of the Second Intifada », art. cité, p. 1970.

figures féminines célestes, sensuelles et pures (*hūr* ou *hūr al-'ayn*), promises aux pieux musulmans par la littérature islamique, est par ailleurs une récurrence du discours sur le martyr politique qui mérite que nous nous y arrêtons. Dans un article consacré à la manière dont les médias américains présentent le symbole de la *hourri*,<sup>313</sup> la professeur assistante en histoire des sociétés islamiques à l'Université *Saint John* de New York, Nerina Rustomji, a montré que l'utilisation de cette figure par le discours médiatique témoigne d'une perception de l'islam comme d'un système de croyances guidé par la sexualité<sup>314</sup> et empreint de violence. Dans ce récit sexualisé de la violence, se combinent un paradis musulman fait de plaisirs charnels contrastant avec la conception chrétienne d'un au-delà décrit en termes spirituels, le fait que la *hourri* est assimilée à une récompense pour acte de terrorisme, ou encore la traduction de ce mot par celui de « vierge », tendant, selon N. Rustomji, à appuyer davantage le caractère sexuellement avide du musulman.

Si évoquer l'attrait des houris ne contribue guère à éclaircir le processus qui amène des Palestinien(ne)s à commettre un attentat-suicide, le terme convoque en revanche une puissante combinaison mêlant meurtre et sexualité. Or, la figure de l'islamiste, et plus particulièrement celle du martyr, est intimement liée à la représentation de la sexualité en islam, plus précisément au présupposé d'une « mentalité » et d'une attitude singulières de l'« Arabe musulman » envers la nudité, la sexualité et les relations entre hommes et femmes. La professeur Frances S. Hasso<sup>315</sup> met en évidence que les formes particulières de torture et d'humiliation à caractère sexuel utilisées à la prison d'Abu Ghraïb (Irak) par le personnel militaire américain, mais aussi la manière dont la presse occidentale a majoritairement réagi à la divulgation de ces pratiques au printemps 2004 montrent que cet imaginaire sexué demeure prégnant. Les premières ont été pensées à travers le prisme d'une césure entre « eux » et « nous » articulée sur l'idée d'une arabité sédimentée dans ses déterminations culturelles, religieuses et ses normes sexuelles ; la seconde révèle une forte tendance à interpréter l'outrage ressenti par les publics arabes à la vue des images de ces pratiques, à travers le cadre de ces représentations figées : la colère ou le scandale n'étaient pas d'abord traduits comme des indignations normales et universelles, mais le plus souvent « culturalisés », voire partiellement invalidés, par le biais de références aux tabous islamiques de la

---

<sup>313</sup> Nerina Rustomji, « American Visions of the *Hourri* », *The Muslim World*, n°1, vol. 97, janvier 2007, pp. 79-92.

<sup>314</sup> Citons ici l'exemple éloquent de David Landes, professeur émérite d'économie à l'Université d'Harvard, qui a publié un article intitulé « Girl Power : Do Fundamentalists Fear Our Women ? » (*New Republic*, 8 octobre 2001) dans lequel il soutient, apparemment sans ironie, que les pirates du 11-Septembre 2001 étaient mus par un sentiment d'outrage – partagé par le monde musulman – provoqué par le fait que l'Ouest traite si bien ses femmes.

<sup>315</sup> F. S. Hasso, « "Culture Knowledge" and the Violence of Imperialism. Revisiting the Arab Mind », art. cité, pp. 24-40.

nudité ou de l'homosexualité, des réactions dont la légitimité est en quelque sorte neutralisée par leur arabité.

D'un point de vue méthodologique, il est donc difficile de concevoir que nous puissions nous passer d'une réflexion sur les lieux d'énonciation de la catégorie « terrorisme » et d'une différenciation entre les contextes où émerge ce type de violence. L'islamité supposée de cette dernière ne la rend aucunement univoque, et la violence ne représente pas une catégorie en soi. Ils peuvent se déployer au sein de crises de longue durée, à l'image de la Palestine, du Sri Lanka ou du Cachemire, où l'objectif de la lutte appartient encore au champ politique. Ils se déclinent également sous la forme d'une lutte contre un ennemi globalisé – l'Occident, le Juif, etc. – telle que défendue par l'Égyptien et figure préminente au sein d'al-Qaïda, Ayman al-Zawahiri, et appartiennent alors à un registre qui n'a qu'une prise assez lâche avec la réalité.<sup>316</sup> Il est de plus assez significatif que ces approches en altitude négligent souvent le profil diversifié des acteurs et des registres invoqués, contrairement aux facteurs que révèlent les recherches universitaires. L'étude faite par Marc Sageman, à partir d'un échantillonnage de plus de quatre cent terroristes jihadistes issus du Moyen-Orient, d'Asie du Sud-Est, d'Afrique du Nord et d'Europe, montre que seulement 13 % d'entre eux étaient passés par des écoles coraniques et que ces derniers concernaient essentiellement l'Asie du Sud-Est (*Jama'a islamiyya*, Indonésie), que 84 % d'entre eux avaient été radicalisés dans les pays occidentaux, la vaste majorité provenait de familles aux convictions religieuses modérées ou laïques, les deux tiers ont fait des études supérieures, les trois quarts sont mariés et les deux tiers ont des enfants, et, enfin, l'écrasante majorité des spécimens de cet échantillonnage ne montrait pas le moindre signe de déséquilibre mental.<sup>317</sup>

Le fait que nous manquions de sources statistiques et d'études scientifiques fiables du profil psychologique des activistes/terroristes musulmans n'explique pas, à notre sens, la légèreté méthodologique de cette lecture. Nous sommes bien en présence d'un choix idéologique, dans le sens où une idée politiquement utile – l'intimité opérationnelle entre culture islamique et violences politiques, ou entre résistance armée et irrationalité – est privilégiée au détriment d'une

---

<sup>316</sup> Cela ne signifie pas pour autant que la variable idéologique ou religieuse prédomine nécessairement et totalement les motivations d'engagement des leaders d'al-Qaïda, ainsi que le souligne Robert J. Brym (cf. « Religion, Politics, and Suicide Bombing: An Interpretive Essay », art. cité, pp. 94-96). En outre, les recherches menées par Marc Sageman démontrent que le facteur strictement religieux est probablement très secondaire, voire négligeable, parmi les moteurs de radicalisation des activistes musulmans occidentaux rejoignant le jihadisme d'al-Qaïda : cf. M. Sageman, *Leaderless Jihad: Terror Networks in the Twenty-First Century*, op. cit.

<sup>317</sup> *Understanding Terror Networks*, op. cit. ; entretien avec M. Sageman, « Dissiper les idées préconçues sur le terrorisme lié à Al Qaïda », *Usinfo.state.gov/journals/itps/0806/ijpf/sageman.htm*.



approche basée sur un travail de terrain et une neutralité axiologique. C'est sans surprise que ce procédé consistant à délégitimer des résistances ou des violences s'opposant à des acteurs occidentaux trouve un écho historique dans la période coloniale. Le professeur d'études moyen-orientales et d'histoire à l'Université de New York, Zachary Lockman, souligne combien ce discours est voisin de celui développé par les puissances coloniales à la fin du XIX<sup>e</sup> et au début du XX<sup>e</sup> siècle.<sup>318</sup> Afin de décrédibiliser les rébellions et mouvements s'opposant à leur contrôle, les Britanniques ou les Français, parmi d'autres, utilisèrent les termes de « terrorisme », « troubles » ou « émeutes », pour qualifier les formes de violences et d'actions collectives anticoloniales en Irlande, en Inde, au Kenya ou en Algérie, déconnectant ainsi ces actes et les revendications y attachées de toute rationalité ou éventuelle légitimité. Ces violences, ciblant des civils ou des combattants, ainsi que les revendications qui les accompagnent deviennent des irruptions « pathologiques » troublant un ordre « rationnel ». Délesté de son lexique explicitement culturaliste ou raciste, une partie de la littérature néo-orientaliste contemporaine réactualise ce discours à l'endroit des mouvements islamistes.

Comment expliquer la fortune éditoriale de la pathologisation des violences attribuées aux mouvements islamistes ? Parmi les facteurs susceptibles d'être évoqués se distinguent trois notions complémentaires : déresponsabilisation, orientalisation et décrédibilisation.

Dans un premier temps, cette lecture *déresponsabilise* les options politiques intérieures et extérieures adoptées par un certain nombre de pays occidentaux et par Israël. Les stratégies terroristes des mouvements nationalistes palestiniens, par exemple, séculiers ou non, sont ainsi extraites de leur contexte et réinvesties dans des narrations néo-culturalistes qui déplacent opportunément le débat d'un régime des faits vers celui des abstractions. Les enjeux ne sont plus questionnés sous l'angle du politique ou du droit, mais à partir du constat d'une culture de haine enracinée dans l'espace islamique. Cela permet en outre de soutenir l'idée d'une supériorité civilisationnelle ou morale de l'occidentalité sur une islamité restée peu ou prou figée dans d'archaïques idéocraties. De plus, la confusion qui entoure l'usage et la définition du terme « terrorisme » favorise la délégitimation de luttes politiques ou nationalistes en les confondant avec le combat d'une nébuleuse jihadiste dénuée d'agenda politique. Associer violence et islamité permet également de fonder des sentiments ou des politiques anti-immigrations sur un socle

---

<sup>318</sup> Zachary Lockman, *Contending Visions of the Middle East*, *op. cit.*, p. 223.

argumentatif apparemment scientifique et éthique, par l'association entre défense de la démocratie et lutte contre l'islam(isme).

Dans un deuxième temps, pathologiser le champ islamique participe aussi à une *orientalisation* des motifs expliquant le recours à la violence de groupes islamistes, civilisant par contraste les violences produites par des acteurs occidentaux. En singularisant l'expérience de la violence dans le champ islamique, le discours néo-orientaliste alimente la perception bipolaire du rapport entre Occident et Orient. L'une des conséquences en est de postuler implicitement l'existence d'une violence « civilisée » et euphémisée – les « assassinats ciblés »<sup>319</sup> en « réponse » au terrorisme palestinien, le programme américain des *extraordinary renditions*,<sup>320</sup> l'usage des *enhanced interrogation techniques*,<sup>321</sup> le soutien militaire, diplomatique et sécuritaire apporté à des régimes autoritaires, etc., et une violence « islamique », archaïque et choquante, dont les attentats-suicide ciblant des civils représentent l'idéal-type.

Dans un troisième temps, ce recours à la métaphore médicale participe indirectement à la *décrédibilisation* du discours académique classé « à gauche », plus particulièrement aux Etats-Unis. Bien qu'un abîme de nuances les sépare, il est néanmoins intéressant de souligner que des auteurs aussi sérieux que Paul Berman rejoignent les franges engagées du néo-orientalisme dans la manière dont ils abordent, directement ou plus souvent d'une manière allusive, les discours intellectuels ou universitaires qui n'anathématisent pas les militances islamiques sous le label du totalitarisme : une « fascination » pour les attentats-suicide selon Paul Berman,<sup>322</sup> une « dhimmitude » intellectuelle selon Alexandre del Valle ou Bat Ye'Or. Ce dernier terme est un élément cardinal du discours néo-orientaliste. Schématiquement, il incarne le cataplasme entre l'indice supérieur de légitimité dont jouit la production académique et le fait que celle-ci contredise le récit néo-orientaliste. Cette contradiction se résout en partie par le biais d'une accusation d'aveuglement ou de soumission idéologique, la « dhimmitude » intellectuelle des acteurs de la scène scientifique.

---

<sup>319</sup> Gordon Neve, « Rationalising Extra-Judicial Executions: The Israeli Press and the Legitimation of Abuse », *International Journal of Human Rights*, n°3, vol. 8, automne 2004, pp. 305-324.

<sup>320</sup> *Inter alia*, Alain Brossat, «Demandez le programme ! Quelques réflexions sur l'« Extraordinary Rendition Program », *Cultures & Conflits*, n°68, hiver 2007, pp. 51-59.

<sup>321</sup> Human Rights First, Physicians for Human Rights (PHR), *Leave No Marks: Enhanced Interrogation Techniques and the Risk of Criminality*, 8 Octobre 2007. Accessible à [Libertysecurity.org/article1647.html](http://Libertysecurity.org/article1647.html)

<sup>322</sup> P. Berman, *Terror and Liberalism*, W. W. Norton & Company, 2003.

## Histoire et récit

Parmi les références communes aux publications néo-orientalistes francophones et anglophones, les thèses développées par Bat Ye'Or, plus particulièrement ses deux notions de « dhimmitude » et d'« Eurabia », sont devenues des récurrences thématiques. Historienne britannique d'origine juive et égyptienne,<sup>323</sup> Bat Ye'Or (littéralement « la fille du Nil »), pseudonyme de Giselle Littman, s'est d'abord spécialisée dans l'analyse historique de la condition des minorités dans les pays majoritairement musulmans. Elle a publié des ouvrages bien documentés, tels que *Juifs et chrétiens sous l'islam : les dhimmis face au défi intégriste*,<sup>324</sup> traduit en anglais sous le titre *The Dhimmi: Jews and Christians under Islam*,<sup>325</sup> qui mettent en évidence l'histoire relativement négligée des minorités juives et chrétiennes sous tutelle musulmane.

Forte de ce statut de « spécialiste de la condition du dhimmi », pour reprendre le titre que lui confère l'*Observatoire du Monde Juif*,<sup>326</sup> Bat Ye'Or a parallèlement produit des textes où le concept de dhimmitude sert de critère d'analyse des événements contemporains, quittant alors le terrain de l'histoire pour répondre aux impératifs d'un réquisitoire anti-islamique. Si sa renommée et son effort de politisation de l'histoire prennent une forme explicite avec la parution, en 2005, de son livre *Eurabia: The Euro-Arab Axis*,<sup>327</sup> l'instrumentalisation de la recherche historique fut un leitmotiv dès le début de la carrière de Bat Ye'Or. Une brève comparaison des deux articles – « Plan Fahd ou Djihad ? »<sup>328</sup> publié en 1981 et « Israel, Christianity, and Islam: the Challenge of the Future »<sup>329</sup> en février 2001 – illustre comment les catégories théologiques servant à expliciter le statut légal des minorités sous domination musulmane incarnent dans l'approche de Bat Ye'Or les cataplasmes conceptuels annulant discontinuités historiques, temporalités et contextes. En 1981, l'article « Plan Fahd ou Djihad ? » expliquait que le concept du jihad représente un outil d'analyse pertinent pour comprendre les politiques engagées par les pays musulmans envers les

<sup>323</sup> Bat Ye'Or perd sa nationalité égyptienne en 1955 et arrive à Londres comme réfugiée en 1957. Elle deviendra britannique en 1959, en épousant l'historien David Gerald Littman.

<sup>324</sup> Berg international, collection « Pensée politique et sciences sociales », Paris, 1994/réédité en 2004. Version revue et augmentée de *Le Dhimmi : profil de l'opprimé en Orient et en Afrique du Nord depuis la conquête arabe* (textes réunis et présentés par Bat Ye'Or), éd. Anthropos, Paris, 1980.

<sup>325</sup> Traduit par David Maisel, Paul Fenton et David Littman, avec une préface en français de Jacques Ellul, Fairleigh Dickinson University Press et Associated University Presses, Cranbury (New Jersey) et AUP, Londres, 1985. Réédité à plusieurs reprises.

<sup>326</sup> Bulletin n°4/5, décembre 2002.

<sup>327</sup> Fairleigh Dickinson University Press, 2005.

<sup>328</sup> « Plan Fahd ou Djihad ? », revue du *Centre d'information et de documentation sur le Moyen-Orient* n°XXI, Genève, décembre 1981.

<sup>329</sup> « Israel, Christianity, and Islam: the Challenge of the Future », art. cité, pp. 2-9.

nations non islamiques du *dar el-harb* et les minorités en leur sein. Le génocide des Arméniens, le terrorisme islamique, Israël ou encore les « Arabes modérés », les discriminations à l'égard des coptes d'Égypte, le jeu de dupe auquel joueraient les leaders arabes seraient autant d'éléments liés ensemble par un même ciment : l'idéologie du jihad, immanence coranique atemporelle et en tous lieux opérationnelle.

En 2001, le texte « Israel, Christianity, and Islam: the Challenge of the Future » situe le conflit israélo-palestinien dans le contexte global du jihad et dresse une similitude entre la fondation de l'État hébreu et les luttes de libération dans les Balkans. Le « *palestinianism* », c'est-à-dire l'inversion entre envahisseurs musulmans et libérateurs israéliens, ainsi que le soutien excessif à la cause palestinienne qui caractériserait certains cercles chrétiens arabes et occidentaux trouveraient leur source dans le sceau commun de la judéophobie, qui réunirait un christianisme reniant ses racines judaïques et un islam qui aurait hérité de ce vice.

Vingt ans séparent ces deux articles, mais aussi bien les idées que le lexique demeurent inchangés : défense (méta)historique d'Israël, « jihadisation » de la cause palestinienne, invariants théologiques infléchissant les politiques contemporaines, rhétorique de l'aveuglement occidental. Ces thématiques seront plus largement théorisées et mises à jour au sein de son essai *Eurabia: The Euro-Arab Axis*, intitulé qui s'inspire du nom d'une revue, publiée dans les années 1970 à Paris, par le *Comité européen de coordination des associations d'amitié avec le monde arabe*.

Congestionnés d'idéologie, les écrits de Bat Ye'Or mettent un accent particulier sur le concept de « dhimmitude », expression dérivant du terme arabe *dhimma* désignant les relations de subordination entre l'autorité islamique et les populations chrétiennes, juives et zoroastriennes. Bien qu'il n'y ait pas d'accord entre les écoles juridiques en la matière et que son application ait varié jusqu'à nos jours selon les conditions sociales et historiques, le statut de *dhimmî* implique globalement le paiement d'une capitation, le respect d'un certain nombre de règles plus ou moins contraignantes et la soumission à des interdits.<sup>330</sup> Si le terme *dhimma* désigne bien une réalité juridique et historique dont la description est idéologiquement « neutre », au même titre, par exemple, que le statut des tributaires dans l'Empire byzantin, le concept et surtout son utilisation contemporaine ne sont pas, en revanche, exempts de solides concrétions idéologiques. Forgé par le phalangiste libanais Bachir Gemayel (m. 1982) pour stigmatiser le statut inférieur réservé aux chrétiens du Proche-Orient,<sup>331</sup> l'expression de « dhimmitude » ne décrit pas seulement une

---

<sup>330</sup> Sabrina Mervin, *Histoire de l'islam. Doctrines et fondements*, Paris, Flammarion, 2000, pp. 207-209.

<sup>331</sup> *Ibid.*, p. 209.

relation juridique entre l'Etat islamique et les « gens du Livre » initiée au VIII<sup>e</sup> siècle, mais témoigne aussi de sa récupération par une littérature néo-orientaliste extrayant ce rapport de subordination de ses espaces et de ses temporalités à des fins polémiques. L'approche de Bat Ye'Or consiste à appliquer un concept de « dhimmitude », postulé opératoire pour l'ensemble du champ islamique, sur une grande diversité de réalités sociales et politiques contemporaines, aussi bien en Europe qu'au Moyen-Orient. C'est à travers ce prisme que se révèlent à la fois la stratégie pluridimensionnelle de transformation du Vieux Continent en Eurabie et l'esprit munichois qui animerait une partie de l'intelligentsia et des acteurs politiques occidentaux. Cette lâcheté intellectuelle, entretenue par un mélange de déni et de négationnisme historique, s'exprimerait au travers du refus de se confronter à la réalité brute de l'islam, c'est-à-dire l'exégèse révélatrice des textes du Coran et de la sunna, forme chimiquement pure de l'islamité :

[...] *Le négationnisme historique, inscrit dans une mouvance politique d'orientation communiste, ne date que de ces trente dernières années [...]*<sup>332</sup>, explique Bat Ye'Or. *Cette histoire [de la dhimmitude] a été effacée quand l'Europe a fondé ses relations avec le monde arabo-musulman sur le partenariat politique, économique et culturel. L'Europe a alors élaboré le mythe andalou comme modèle de civilisation multiculturelle, âge d'or des trois religions. [...]*<sup>333</sup> *L'UE répudie ainsi ses racines juives et rejette le christianisme parce qu'il en est issu. L'ablation de la mémoire historique de l'Europe, pour y greffer la conception arabo-islamique de l'histoire, permet aujourd'hui la diffusion d'une sorte de pseudo-culture négationniste et culpabilisante, où la vénération du mythe andalou remplace la connaissance des invasions dévastatrices musulmanes.*<sup>334</sup>

Cette théâtralisation de l'histoire récente et ancienne des rapports entre les deux rives de la Méditerranée à travers le drame eurabique ne se limite pas à des considérations générales, et devient la toile de fond sur laquelle les problèmes contemporains sont projetés. Parmi ceux-ci et dans toute la littérature néo-orientaliste, le conflit israélo-palestinien, sorte de Ragnarök où se jouerait le destin de l'Occident, occupe une place privilégiée. Conformément à ses principes méthodologiques, Bat Ye'Or prend appui sur des principes juridico-religieux considérés comme déterminants et atemporels, afin de ramener les enjeux et l'histoire de ce conflit sous un seul registre :

[...] *Dans ce contexte de dhimmitude, Israël représente la libération d'un peuple dhimmi. D'où la volonté de le sataniser dans les instances internationales, de l'avilir et de légitimer un terrorisme qui*

---

<sup>332</sup> Bat Ye'Or, « Comment j'ai découvert la dhimmitude », *Les Cahiers d'Orient*, Paris, quatrième trimestre 1997, n°48, p. 12.

<sup>333</sup> Entretien avec Bat Ye'Or, « L'Europe s'est soumise à l'islam sans se battre », *Le Point*, 10 mars 2005.

<sup>334</sup> Bat Ye'Or, « Le dialogue euro-arabe et la naissance d'Eurabia », *Observatoire du Monde Juif*, n°4-5, décembre 2002.

*perpétue l'insécurité dans laquelle vivait le dhimmi et le droit que s'arrogeait le Musulman sur sa vie. Or ce droit d'Israël doit être reconnu sans pré-condition. Tant que la légitimité d'Israël n'est pas reconnue, la légitimité des autres peuples dhimmis chrétiens libérés de la dhimmitude: Espagnols, Grecs, Slaves, Arméniens, n'est pas non plus assurée. Si la dhimmitude doit être obligatoire pour un peuple de la Bible, les Juifs, alors elle l'est aussi pour l'autre peuple de la Bible, les Chrétiens. [...]* L'antisionisme occidental, conséquence de l'arabophilie, constitue aujourd'hui l'une des sources majeures de l'antisémitisme. Or la délégitimation d'Israël implique la délégitimation de l'Occident, car la haine anti-occidentale et la haine contre Israël s'enracinent dans le même dogme, la même juridiction, la même histoire. Et cette association s'inscrit dans treize siècles de dhimmitude. Sur le plan idéologique, l'antisionisme est une menace contre l'Occident lui-même, contre les valeurs qu'il s'efforce de promouvoir dans la Charte des Nations Unies et la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme.<sup>335</sup>

Cette mise en scène du conflit israélo-palestinien invalide toute analyse des facteurs politiques et économiques, puisque le moteur premier réside dans un déterminisme culturel. Par conséquent, le recours au terrorisme ou à la résistance armée contre Israël par les militants palestiniens ou libanais ne saurait donc principalement s'expliquer par la persistance et l'aggravation d'un conflit territorial, par les conséquences d'un régime d'occupation, ou encore par le résultat de stratégies politiques, régionales et internationales, alimentant les (ré)actions, légitimes ou non, des acteurs impliqués. Si ces éléments ne sont pas catégoriquement niés, l'accent est clairement mis sur un donné culturel qui discrédite les facteurs sociaux et politiques qui représentent les accidents sur lesquels se greffent les invariants d'une culture islamique jihadique, intolérante et agressive. Cette approche culturaliste et cette islamisation du conflit israélo-arabe se justifient, selon Bat Ye'Or, par leur inscription sur une scène antagoniste millénaire opposant les (anciens) *dhimmis* et un monde arabo-musulman consumé par le *jihad*.

Son récent essai, intitulé *Eurabia : l'axe euro-arabe*, représente l'aboutissement d'un engagement politique, à travers la dénonciation d'une politique étrangère de l'Union européenne jugée anti-occidentale, arabophile et anti-israélienne, et le dernier jalon d'un processus d'anamnèse où se conjuguent son expérience de l'exil et son effort de compréhension des racines historiques et religieuses de la violence islamique.<sup>336</sup> L'historienne britannique y décrit le cadre conceptuel et politique qui donne sens aux diverses manifestations contemporaines d'islamité et des réponses qui lui sont apportées par l'Europe. Son ambition est de mettre en lumière les forces agissant sous la surface, transformant, imperceptiblement mais radicalement, la nature du Vieux Continent, écho contemporain de l'expérience vécue par les « *civilisations judéo-chrétiennes du Sud*

<sup>335</sup> Bat Ye'Or, « La dhimmitude », *Primo Europe.org*, 28 avril 2003.

<sup>336</sup> « Eurabia: The Euro-Arab Axis », *journal online Oldspeak*, Rutherford Institute, 9 juin 2005.

*méditerranéen* » tombées sous le joug de l'islam. A l'époque, les deux instruments à l'œuvre furent le jihad, assurant la conquête militaire, et la dhimmitude, qui islamisa les populations en les soumettant à un système juridique et religieux de discrimination. « *Ce travail*, écrit Bat Ye'Or, *examine l'adaptation de ce logiciel* [c'est-à-dire la conjugaison du jihad et de la dhimmitude comme force transformatrice] *aux forces politiques modernes afin de les modeler dans cette même structure historique induite par deux courants principaux : les forces extérieures et les collusions intérieures, les premières s'appuyant sur les secondes.* »<sup>337</sup> L'intitulé *Eurabia* décrit un hybride euro-islamique, une fusion artificielle où la rive Sud d'une Méditerranée jadis frontière dévore une rive Nord oubliée de son identité judéo-chrétienne. La naissance de ce bâtard culturel aurait été planifiée au forceps entre acteurs musulmans et élites européennes, un projet occulté dès les années 1970 mais partiellement révélé par les événements du 11-Septembre 2001, visant à contraindre la transformation d'un continent qui avait résisté aux assauts des « *armées jihadistes* » depuis le VII<sup>e</sup> siècle :

L'Eurabie représente une réalité géopolitique imaginée en 1973 par le biais d'un système d'alliances informelles entre, d'un côté, les neuf pays de la Communauté européenne (CE), laquelle, élargie, devint l'Union européenne (UE) en 1992, et d'un autre côté, les pays arabes méditerranéens. [...] Ce système a été synchronisé sous l'égide d'une association nommée le Dialogue euro-arabe (DEA) créée en juillet 1974 à Paris. [...] Le champ de la collaboration euro-arabe couvrait tous les domaines : de l'économie à la politique migratoire. [...] L'Eurabie est donc ce puissant réseau euro-arabe d'associations – une symbiose étendue avec une coopération et un partenariat dans les affaires politiques, économiques, démographiques et culturelles. [...] [L'Eurabie] est essentiellement un projet politique pour une symbiose démographique et culturelle totale entre l'Europe et le monde arabe, dans laquelle Israël disparaîtra par la suite. [...] Les politiques de « multilatéralisme » et de « diplomatie douce » témoignent de cette croissante symbiose.<sup>338</sup>

Bien que ne jouissant pas du soutien des populations européennes soumises pourtant à « *une idéologie médiatisée diabolisant Israël* »,<sup>339</sup> cette construction géopolitique permettrait d'expliquer les positions critiques de l'Europe à l'endroit de l'Etat hébreu, ainsi qu'un supposé constant parti pris en faveur des Palestiniens. Bat Ye'Or nomme ce dernier « *Palestinianism* », « *nouveau culte eurabien* [...] *victimologie très en vogue dans les Eglises protestantes et catholiques de Jérusalem, [qui] voit en la cause palestinienne la crucifixion de Jésus par un Israël satanique, légitimant la destruction de celui-ci* ». <sup>340</sup> Ce terme décrit une idéologie, façonnée par des intellectuels et politiciens arabes et européens, basée sur

<sup>337</sup> Bat Ye'Or, *Eurabia : l'axe euro-arabe*, op. cit., pp. 15-16.

<sup>338</sup> Entretien avec Bat Ye'Or, Jamie Glasov, « Eurabia », *FrontPageMagazin.com*, 21 septembre 2004. Nous traduisons.

<sup>339</sup> Bat Ye'Or, « Le dialogue euro-arabe et la naissance d'Eurabia », *Observatoire du Monde Juif*, n°4-5, décembre 2002, p. 1.

<sup>340</sup> Bat Ye'Or, *Eurabia : l'axe euro-arabe*, op. cit., p. 237.

une théologie de remplacement, « *amputant le christianisme de ses racines bibliques pour le fondre dans un creuset islamo-chrétien* », <sup>341</sup> où la Palestine se substitue à Israël. Cette pensée précipiterait en un même chaudron à la fois l'idéologie du jihad, refusant aux *dhimmi* toute indépendance territoriale et souveraineté sur les terres autrefois occupées par des musulmans, et le traditionnel antisémitisme chrétien qui condamne les juifs à un exil perpétuel jusqu'à leur conversion.

*Eurabia* ne décrit donc pas une mode politique possiblement sujette à correction, mais bien une structure politico-économique minutieusement organisée, solidement retranchée derrière des séries d'accords contraignants et intimement liée aux pays arabes. D'un côté, l'Europe chercherait à développer ses marchés pétroliers, commerciaux et industriels par l'élaboration de programmes d'assistance et de développement. De l'autre, leurs homologues arabes instrumentaliserait économiquement les pays européens dans une stratégie visant à terme à affaiblir Israël, l'Europe et les Etats-Unis.

Les conséquences de cette alliance euro-arabe seraient diverses : transformation orwellienne du langage et de l'histoire ; tolérance envers une croissante « judéophobie », combinée à une diabolisation d'Israël concertée entre universités, syndicats et médias ; création d'espaces « en rupture » dans les sociétés européennes donnant la primauté à la *chari'a* sur les institutions laïques, et ainsi de suite. <sup>342</sup> En un mot, « *nous revivons les années 1930s*, explique Bat Ye'Or dans un entretien accordé au blog DRZZ. <sup>343</sup> *La guerre contre Israël est une guerre contre la civilisation. Elle meut contre un peuple minuscule de quelques millions, des forces planétaires et des alliances monstrueuses comme celles de l'OCI et de l'Europe dont Eurabia est le fruit* ».

Il n'est pas nécessaire de s'arrêter longuement sur cet inventaire sélectif et quelque peu paranoïaque de faits et de sources convoqués pour asseoir une métahistoire des relations entre l'Europe et les pays arabes, exercice qui dépasserait le cadre de cet essai. Notre objet est ici de souligner un trait caractéristique de l'approche de l'historienne britannique et des réseaux néo-orientalistes, qui consiste à fabriquer des cohérences entre différentes manifestations associées à l'islamité. Le récit de l'auteur d'*Eurabia* entend en effet accréditer deux aspects principaux.

---

<sup>341</sup> *Idem*

<sup>342</sup> « L'engrenage : l'instrumentalisation arabe de la Communauté européenne », *Observatoire du Monde Juif*, n°4-5, pp. 1-12

<sup>343</sup> « Interview avec Bat Ye'Or », 23 avril 2008. ([leblogdrazz.over-blog.com/article-18925764.html](http://leblogdrazz.over-blog.com/article-18925764.html) - consulté en juillet 2008)



Le premier postule que l'islam est la source première permettant d'expliquer les moteurs de ces manifestations : les résistances palestiniennes depuis le début du XX<sup>e</sup> siècle, ces « *islamikazes terroristes* » et la « *politique arafatienne du chaos* », les émeutes dans les banlieues françaises en automne 2005, ces « *intifadas sur sol français* » causées par l'islamisme, le 11-Septembre 2001, le terrorisme jihadiste, la critique de la politique d'occupation et de colonisation israélienne depuis 1967, le « *racisme antisémite et anti-israélien des universités européennes* », l'antiaméricanisme, etc. représentent les diverses épiphanies d'une islamité militante, articulée sur les deux forces complémentaires du jihad et de la dhimmitude.<sup>344</sup>

Le second aspect, celui qui distingue plus particulièrement le travail de Bat Ye'Or de ses homologues néo-orientalistes, est celui de l'identification systématique d'une stratégie, le *Dialogue euro-arabe*, à la fois alimentant et se nourrissant de ces éruptions de violences islamiques. *Eurabia* fonctionne comme un grand récit permettant de déchiffrer le sens caché des actions et discours politiques des pays européens envers, d'un côté, le monde musulman, et de l'autre Israël et les Etats-Unis. Dans cette allégorie du conflit de civilisations entre Islam et Occident, l'Europe incarne le métis *dhimmi* dévoré par le vitriol des islamités et ayant renoncé à son identité judéo-chrétienne. C'est la trame intégrative et catégorique sur laquelle repose l'analyse de l'historienne britannique. Une dimension d'inventaire se conjugue avec une répétition presque incantatoire d'expressions, telles qu'« islamikaze » ou « dhimmitude », visant à contraindre les identités et les pratiques des acteurs du drame eurabique. Cette mise en intrigue d'éléments disparates dont la classification commune ne repose que sur leur islamité attribuée débouche sur un récit qui n'entretient qu'une relation très ténue avec les réalités des terrains décrits. Les dimensions sociologiques ou politologiques des interactions entre les sociétés européennes et leurs homologues musulmanes sont en effet rigoureusement absentes. La manière dont l'historienne manipule les enjeux liés à la présence musulmane en Europe illustre bien ce problème.

Dans un entretien accordé au *FrontPage Magazine*<sup>345</sup> à l'occasion de la publication de son étude consacrée à l'islam en France, *Integrating Islam. Political and religious challenges in contemporary France*,<sup>346</sup> le chercheur Jonathan Laurence dialogue avec Jamie Glasov à propos de sa récente publication. Efficacement charpenté à l'aide de données statistiques et d'une prise en compte des recherches

---

<sup>344</sup> *Eurabia : l'axe euro-arabe*, op. cit, p. 165/p. 21/p. 196.

<sup>345</sup> « Integrating Islam », *FrontPageMagazine.com*, 16 mai 2007.

<sup>346</sup> Op. cit.

les plus récentes, *Integrating Islam* souligne par contraste l'invalidité scientifique des thèses de l'Eurabie avancées par Bat Ye'Or et un certain nombre d'auteurs nord-américains.<sup>347</sup> Cette étude démontre d'une manière convaincante que les prémisses de cette école alarmiste ne jouissent d'aucun fondement sérieux. En effet, selon J. Vaïsse et J. Laurence, si la présence musulmane en France – et dans d'autres pays européens – soulève effectivement des questions politiques et sociales difficiles, il est erroné de considérer que les musulmans représenteraient un bloc démographique croissant aux dépens des citoyens de souche ; qu'ils chercheraient à saper la séparation entre religion et Etat afin de créer une société à part ; que les musulmans formeraient un groupe distinct et cohérent ; et enfin que leur qualité de communauté organisée leur octroierait une influence croissante sur la politique intérieure et surtout étrangère des Etats, sensiblement dans le cas français.<sup>348</sup>

Pour une large part, l'idée défendue, parmi d'autres, par Bat Ye'Or d'une identité musulmane déterminant les pratiques et opinions politiques s'alimente des abstractions telles que l'existence largement fantasmée d'un « vote musulman » qui pourrait être craint ou courtisé par les acteurs politiques français<sup>349</sup> :

Les sondages montrent que les musulmans s'intéressent moins à la politique étrangère qu'à d'autres sujets, et il n'est pas évident que la politique étrangère française [pays qui présente la plus nombreuse population d'origine musulmane en Europe, env. 5 millions d'individus, dont seuls entre 1.2 à 1.5 millions peuvent voter] serait différente s'il n'y avait pas de minorité musulmane en France. Les musulmans sont bien sûr sensibles au rôle de la France en Europe et dans le reste du monde, et il y a des signes qu'ils deviennent de plus en plus actifs politiquement. Mais il n'y a aucune raison de penser qu'ils exprimeront leurs préoccupations uniformément. [...] Les vues des personnes d'origine musulmane [à propos des questions de politique étrangère] coïncident largement avec celles du reste de la population française. Cela s'est révélé être particulièrement le cas lors de la guerre en Irak. En mars-avril 2003, 94 pourcents des Musulmans vivant en France désapprouvaient l'intervention américaine, contre 4 pourcents qui la soutenaient, ce qui ne se révèle pas très différent de la population française en générale dont 78 à 87 pourcents désapprouvaient, selon le jour où ils étaient interrogés.<sup>350</sup>

---

<sup>347</sup> « Integrating Islam : Political and Religious Challenges in Contemporary France », conférence présentée à la *Brookings Institution*, Washington D.C., 13 septembre 2006, p.4. [brookings.edu/events/2006/0913islamic-world.aspx](http://brookings.edu/events/2006/0913islamic-world.aspx). Voir aussi Justin Vaïsse, « L'Europe islamisée : réflexions sur un genre littéraire américain », *Esprit*, janvier 2010.

<sup>348</sup> Justin Vaïsse, « La France et les Musulmans : Politique étrangère sous influence ? », *Foreign Policy* (édition française), avril-mai 2007, pp. 66-71.

<sup>349</sup> *Integrating Islam*, op. cit., pp. 195-198. Sur un registre local, toutefois, on peut parfois observer l'existence d'un vote immigrant ou *beur*. Cf. *Ibid.*, pp. 198-203.

<sup>350</sup> IFOP (Institut français d'opinion publique), sondage demandé par *Le Figaro*, 21 mars 2003 ; IPSOS, *Le Figaro*, 7 avril 2003. *Ibid.*, p.209. Nous traduisons.

D'une manière remarquable, l'entretien entre J. Laurence et J. Glasov oscille constamment entre les conclusions auxquelles mènent les recherches les plus récentes sur la question des minorités musulmanes en Europe<sup>351</sup> et les téléologies politiques s'appuyant sur une lecture causale du rapport entre texte et politique « en islam » que leur oppose l'éditorialiste du *FrontPage Magazine*. Ce dialogue est une éclairante allégorie du rapport entre production universitaire et littérature néo-orientaliste : à une approche sociologique et politique « factuelle », J. Glasov oppose le récit « abstrait » des invariants culturels ou religieux censés réguler la manière dont les musulmans articulent leurs rapports aux non-musulmans. Le reproche qui est fait au chercheur de la *Brookings* est celui de ne pas souscrire à l'approche néo-orientaliste du fait musulman et de lui préférer une méthodologie scientifique. Le dialogue entre l'historien du *FrontPage* et Jonathan Laurence souligne un trait que nous avons déjà identifié dans le chapitre sur la cybermilitance, à savoir le rapport de méfiance envers la production académique.

L'universitaire représente ici, et d'une manière significativement allusive, une catégorie de l'intelligentsia européenne qui, n'ayant pas dénoncé la dérive eurabique des relations euro-arabes, reproduit la trahison des élites face à la menace totalitaire, de droite comme de gauche. Dénaturation de l'identité judéo-chrétienne de l'Europe, dhimmitude des intellectuels, menace islamiste omniprésente, stratégie de conquête et d'islamisation du Continent, soutien de l'UE aux « islamikazes » palestiniens, anti-israélisme des élites européennes, *Eurabia : l'axe euro-arabe* présente incontestablement une analyse pour le moins excessive et fantasmée des relations et interactions entre les deux rives de la Méditerranée. En un mot, Bat Ye'Or écrit l'histoire avec une encre idéologique. Sur une échelle internationale, nous pouvons citer la vision simplificatrice que Bat Ye'Or propose de l'établissement de l'Etat d'Israël (1948) et des conflits qui s'en dégagèrent par la suite. Selon cette lentille, il s'agit d'une lutte de libération nationale équivalente à la formation des nations balkaniques au XIX<sup>e</sup> siècle au travers de leur lutte contre la Sublime Porte,<sup>352</sup> dont la légitimité serait conférée à la fois par la continuité historique trimillénaire d'une nation juive dans cette région et par une dhimmitude imposée par des colons arabes arrivés au VII<sup>e</sup> siècle, dont il s'agit à bon droit de se libérer.<sup>353</sup> Outre que cette lecture « aliène » les habitants

---

<sup>351</sup> J. Laurence est notamment l'auteur d'un rapport sur les musulmans d'Allemagne publié sous l'égide du Crisis Group, « Islam and Identity in Germany », *International Crisis Group*, Europe Report n°181, mars 2007.

<sup>352</sup> Bat Ye'Or, « Israel, Christianity, and Islam : The Challenge of the Future », art. cité, p. 3.

<sup>353</sup> A titre illustratif, considérons comment l'historienne définit le terme de *nakba* : « La fuite des Arabes de Palestine invités par les Etats arabes à quitter la Palestine afin d'éviter qu'ils ne soient victimes des combats menés par les 5 armées arabes (Transjordanie, Irak, Egypte, Syrie, Liban, aidés par les Arabes de l'intérieur) qui envahissaient la Palestine en 1947 pour éliminer l'Etat d'Israël. [...] C'est cette fuite volontaire, dans l'espoir de retourner après le triomphe des armées arabes, qui est appelée *nakba* ». In *Eurabia : l'axe euro-arabe*, op. cit., p. 142. Il s'agit du récit officiel présenté par une historiographie sioniste des événements de 1947, encore majoritaire en Israël, qui tend à ignorer les questions méthodologiques et théoriques qui

arabes passés et présents de cette région, elle réduit l'histoire de l'émergence du nationalisme sioniste en Europe, de l'établissement d'un foyer juif en Palestine, des interactions avec ses habitants non juifs et les nations arabes voisines à une énième manifestation de l'opposition entre un islam conquérant et les *dhimmi*. Cette abstraction n'explique rien et ne fournit aucune piste permettant de comprendre les choix posés par les divers acteurs ; en revanche, elle ignore les controverses relatives à l'établissement de l'Etat hébreu en 1948 et annule opportunément la composante de colonisation rattachée à l'histoire de la formation d'Israël, sensiblement depuis 1967.

A l'échelle intérieure aux Etats, les grilles de lecture de la dhimmitude intellectuelle et de « l'arabisation de l'Europe » ne permettent ni d'évaluer les phénomènes d'assimilations naturelles (mariages mixtes), identitaires et politiques qui caractérisent les relations entre les immigrés d'origine musulmane, les citoyens musulmans et ceux dits de souche, ni de comprendre la manière dont chercheurs ou intellectuels peuvent charger d'affect leurs écrits, renégocier leurs positions, se soumettre à des arbitraires. La narration « eurabique » ne relève pas d'une approche académique, mais bien d'une lecture solidement corsetée par l'idéologique et le politique. Ainsi que le souligne très justement Jonathan Laurence, l'objectif final d'*Eurabia* consiste essentiellement en une tentative de démontrer que la position supposément<sup>354</sup> pro-palestinienne et uniforme de l'Union européenne à l'endroit du conflit israélo-palestinien serait différente sans la présence de minorités musulmanes sur son sol.<sup>355</sup> L'étude du cas français proposée par J. Vaïsse et J. Laurence met en évidence que cette perception relève plus du fantasme que de l'analyse scientifique.

Toutefois, ce n'est pas l'agenda idéologique de l'auteur qui représente ici l'aspect le plus intéressant, mais le fait même que les exagérations du récit *Eurabique* ne semblent pas avoir relégué l'œuvre de Bat Ye'Or aux confins des champs intellectuels. En effet, depuis le 11-Septembre 2001 et leur réinvestissement dans la narration de l'islamo-fascisme, les écrits de

---

pourraient affecter leur vision idéalisée du sionisme, et non d'une définition reflétant une analyse sérieuse des causes et des responsabilités à l'origine de l'exil d'env. 750'000 Palestiniens. Il est significatif que Bat Ye'Or embrasse une version nationaliste des événements sans même prendre la peine d'en noter la provenance ou de discuter les interprétations concurrentes. Cf. Ilan Pappé, « Post-Zionist Critique on Israel and the Palestinians: Part I: The Academic Debate », *Journal of Palestine Studies*, n°2, vol. 26, hiver 1997, pp. 29-41; Jeremy Salt, *The Unmaking of the Middle East. A History of Western Disorder in Arab Lands*, University of California Press, 2008, pp. 137-148.

<sup>354</sup> A ce sujet, voir notamment Charles Gheur « L'Union européenne face au conflit israélo-palestinien. Equidistance ? », *Etudes*, tome 399, septembre 2003, pp. 163-174 ; Isabel Schäfer et Dorothee Schmid, « L'Allemagne, la France et le conflit israélo-palestinien », *Politique Etrangère*, été 2005, pp. 411-422.

<sup>355</sup> Entretien avec Jonathan Laurence, art. cité, *FrontPageMagazine.com*, 16 mai 2007.

l'historienne britannique ne trouvent plus seulement un écho enthousiaste auprès d'un lectorat plus ou moins idéologiquement radicalisé, mais aussi – et c'est là une clé pour comprendre le renouvellement des postulats orientalistes dans la période post-Guerre Froide – de milieux intellectuellement plus sophistiqués.

En témoigne d'une manière des plus éloquentes ce texte de l'expert en contre-espionnage John J. Dziak, auteur d'une histoire du KGB,<sup>356</sup> ancien officier du renseignement militaire pour la *Defense Intelligence Agency* (1965-1987) et professeur associé au *National Intelligence Defense College*.<sup>357</sup> Analysant l'usage de la *taqiyya* par les groupes islamistes dans un essai intitulé « Islamism and Stratagem », John J. Dziak explique que :

Les stratagèmes islamiques contre l'Occident [à savoir, la *taqiyya*, le *kitman* (une sorte de sainte hypocrisie) et le « *tu quoque* »] sont à la fois explicitement et implicitement liés à la culture théocratique de l'Islam. Mais ils incluent aussi, parmi de nombreux médias et au sein des cercles politiques et du renseignement américains, une tendance au déni, à nier qu'il existe même un problème. [...] Il existe de nombreuses facettes héritées de presque quatorze siècles d'expérience impériale qui pourraient être associées à ces stratagèmes et à leur réponse par l'Occident. Deux de ces dernières sont mises en exergue ici pour leur pertinence avec le sujet qui nous occupe : le jihad et la dhimmitude. [...] La principale spécialiste ès dhimmitude, Bat Ye'Or, a noté qu'une mentalité servile, craintive et auto-aveuglante de dhimmi semble avoir été intégrée par certaines élites politiques et sociales européennes dans leurs relations avec les minorités, groupes et nations islamiques contemporains, en réponse au comportement islamique assuré et menaçant, tant sur un plan domestique qu'international. La poltronne et hypocrite réponse à la controverse des caricatures danoises par de larges segments des médias et du monde universitaire, ainsi que des gouvernements occidentaux – les gardiens supposés de la libre expression – est un indicateur troublant de la prégnance d'une psychologie servile de la dhimmitude dans le monde non musulman.<sup>358</sup>

Si le texte de J. J. Dziak est un exemple paradigmatique des inventives théories que peut inspirer un mélange de culturalisme et de paranoïa, l'influence de l'œuvre de Bat Ye'Or n'est que rarement aussi évidente. Les acteurs s'inspirant de la thèse eurabique n'adoptent pas nécessairement l'inflexion conspirationniste de Bat Ye'Or ou son approche lacunaire de l'histoire, mais contribuent à crédibiliser son interprétation des relations entre occidentalité et islamité. Les idées-forces développées par l'historienne servent de référence au sein d'un certain nombre de cercles,

<sup>356</sup> *Chekisty: A History of the KGB*, Lexington Books, 1987.

<sup>357</sup> Il s'agit d'une institution de recherche et d'enseignement, basée à Washington, et formant les officiers supérieurs de l'armée et de différentes structures de la communauté du renseignement.

<sup>358</sup> *Strategiccenter.net/research/pubID.154/pub\_detail.asp*, 16 avril 2007. Consulté en janvier 2009. Nous traduisons.

aux Etats-Unis et en France, souvent, d'ailleurs, sans que mention ne soit faite de leur paternité idéologique. Ce mode parfois allusif ou implicite est un indice que la perception eurabique des enjeux liés à l'islam en Europe prend progressivement le caractère d'un axiome, accepté non seulement au sein des milieux activistes anti-musulmans, mais aussi parmi différents cercles intellectuels qui s'alimentent, par calcul ou conviction, des ressources discursives proposées par les auteurs néo-orientalistes.

La vision de Bat Ye'Or n'est donc pas isolée. En écho du best-seller *La Rage et l'Orgueil*<sup>359</sup> de la journaliste italienne Oriana Fallaci (1929-2006)<sup>360</sup> avec lequel *Eurabia* est souvent mis en parallèle, l'interprétation de l'historienne britannique révèle quelque chose des mutations des champs intellectuels, sensiblement depuis les attentats de septembre 2001. A l'image de la prose rageuse de la journaliste italienne, les publications de Bat Ye'Or ont reçu un accueil étonnamment complaisant auprès d'intellectuels et de journalistes européens, et surtout nord-américains. La réception singulièrement nuancée accordée à l'essai *La Rage et l'Orgueil*, prose arabophobe qu'affectent cercles de droite populiste ou radicale, fut souvent placée sous le signe d'une saine, bien qu'excessive, protestation contre un climat intellectuel supposément étriqué par le politiquement correct en matière d'islam. Citons, à titre illustratif, le philosophe français Alain Finkielkraut qui écrit dans *Le Point* :

*C'est quand il devient évident que le monde est composé de civilisations que toute référence à un choc de civilisations est frappée d'un interdit sans appel. C'est quand Al-Qaeda, le Hamas et le Hezbollah déclarent le djihad qu'il nous est ordonné de traduire ce mot par « effort », par « ascèse », sauf à tomber dans l'islamophobie, c'est-à-dire le racisme. [...] Oriana Fallaci a l'insigne mérite de ne pas se laisser intimider par le mensonge vertueux. Elle met les pieds dans le plat, elle s'efforce de regarder la réalité en face. Elle refuse le narcissisme pénitentiel qui rend l'Occident coupable de ce dont il est victime. Elle prend au mot le discours et les actes des adversaires. Mais, comme elle en a gros sur le cœur, elle va trop loin. Elle écrit avec des Pataugas. Elle cède à la généralisation. Elle ne résiste pas à la tentation d'enfermer ceux qu'elle appelle les fils d'Allah dans leur essence mauvaise.*

---

<sup>359</sup> Paris, Plon, 2002. Oriana Fallaci (1929-2006) est une journaliste italienne jouissant d'une réputation internationale. Elle a reçu à deux reprises le prix Saint-Vincent, ainsi que les prix Bancarella, Viareggio et Antibes pour ses écrits journalistiques et ses essais. O. Fallaci a également donné des cours aux Universités de Chicago, Yale, Harvard et Columbia. Manifeste anti-musulman flirtant avec le racisme le plus conventionnel, *La Rage et l'Orgueil* se caractérise par un très fort philo-américanisme, un anti-intellectualisme de droite assumé, un mépris des militances islamiques et d'un islam vu sous la forme d'un agresseur totalitaire. Cf. la recension de Bruno Cousin et Tomaso Vitale, art. cité, in *Mouvements*, pp. 146-149.

<sup>360</sup> Wojtek Kalinowski et Ivan Jablonka, (« La peur de l'islam. Bat Ye'Or et le spectre de l'"Eurabie" », *La vie des idées*, n°12, mai 2006, pp. 66-67) rappellent très à propos que Bat Ye'Or a produit une recension élogieuse de ce livre (Bat Ye'Or, « Oriana Fallaci on Eurabia », *FrontPageMagazine.com*, 3 novembre 2004) et que la journaliste italienne a rendu hommage à l'historienne britannique dans son dernier livre, *La Force de la raison* (éd. du Rocher, 2004).

*C'est ce qui permettra à la vertu de reprendre la main et à Téléràma de dénoncer la lepénisation des esprits dans une Europe contaminée par le « virus » populiste [...].*<sup>361</sup>

Le philosophe Robert Misrahi lui emboîte le pas et vante dans *Charlie Hebdo*<sup>362</sup> l'audace d'O. Fallaci, « [laquelle] *fait preuve de courage intellectuel. [...] Elle ne proteste pas seulement contre l'islamisme assassin. [...] Elle proteste aussi contre la dénégarion qui a cours dans l'opinion européenne, qu'elle soit italienne ou française par exemple. On ne veut pas voir ni condamner clairement le fait que c'est l'islam qui part en croisade contre l'Occident et non pas l'inverse* ». Il semble que les yeux de nombreux intellectuels se fermèrent sur la question de la pertinence d'une littérature arabophobe pour se réouvrir sur le problème de l'« islam en Europe ». Lorsque le journaliste et écrivain canadien Mark Steyn déclare dans une conférence prononcée le 13 mars 2008 à l'*Hillsdale College*<sup>363</sup> qu'« à la fin de sa vie, l'écrivain italienne Oriana Fallaci – après avoir décrit la contradiction entre l'islam et la tradition occidentale de liberté – a été poursuivie en France, en Italie, en Suisse, et la plupart des autres juridictions européennes par des groupes qui croyaient que ses opinions n'étaient pas seulement insultantes, mais criminelles »,<sup>364</sup> il choisit délibérément, pour faire de la journaliste italienne une héroïne du « parler vrai », de ne pas aborder la dimension proprement xénophobe de son essai, registre qui explique plus sûrement les réactions de scandale qui accompagnèrent la publication de *La Rage et l'Orgueil* que la référence à une supposée omerta islamophile. L'islamité devient l'agent émancipateur qui permet la réhabilitation et le maquillage de discours qui, exprimés dans un contexte différent, seraient socialement inacceptables.

Notre propos n'est pas ici de juger moralement ce type de littérature pamphlétaire, mais de mettre en évidence qu'une prose combinant – dans le cas précis d'Oriana Fallaci – un profond mépris de l'Arabe et une critique anti-islamique rejoignant les marges radicales de la narration néo-orientaliste, peut apparemment jouir de la relative complaisance d'intellectuels pourtant éloquents dans leur dénonciation de toutes les formes de racisme. C'est probablement cette atmosphère d'insurrection intellectuelle contre la dérive supposément orwellienne des médias et des politiques européens en matière d'islam(isme) qui explique le succès relatif des thèses

---

<sup>361</sup> 24 mai 2002.

<sup>362</sup> « Courage intellectuel », novembre 2002.

<sup>363</sup> Institution située dans l'Etat du Michigan où Mark Steyn résidait en qualité de *visiting fellow* au département de journalisme.

<sup>364</sup> « Lights Out on Liberty », accessible à l'adresse [hillsdale.edu/news/imprimis.asp](http://hillsdale.edu/news/imprimis.asp) (consulté en septembre 2008). Nous traduisons.

eurabiques mises en forme par l'historienne Bat Ye'Or. Deux faces d'un même « parler vrai », bifront littéraire et « scientifique ».

Dans l'espace francophone européen, l'écho des thèses de l'historienne de la dhimmitude reste relativement modeste. L'accueil y est assuré par la nébuleuse des réseaux islamo-critiques sur Internet, par certaines associations et publications, ainsi que quelques milieux intellectuellement plus raffinés. Considérons, par exemple, l'avocat Nathan Weinstock, collaborateur scientifique à l'*Institut d'études du judaïsme* de Bruxelles, qui a écrit *Histoire de chiens : La dhimmitude dans le conflit israélo-palestinien*,<sup>365</sup> un essai reproduisant nombre de traits caractéristiques du récit néo-orientaliste,<sup>366</sup> et qui s'efforce de placer le « facteur » de la dhimmitude au cœur du conflit israélo-palestinien. Ce « *ressort central du conflit* » décrit une dimension idéologique et affective d'où découlerait le « *refus arabe* » d'une communauté nationale juive en Palestine, dont l'existence même provoquerait un « *sentiment insupportable d'humiliation [...] relevant d'une frustration identitaire. La mutation du Juif à l'échine courbée en Israélien fier de l'être dérègle la représentation de l'ordre social dans lequel se meut l'imaginaire musulman. C'est pourquoi le minoritaire relevant la tête ne peut demeurer qu'un impensé radical de l'ordre du cauchemar* ». <sup>367</sup>

Nous pouvons également mettre en évidence les deux plateformes de l'*Observatoire du Monde Juif*, qui intégra un article de Bat Ye'Or à son bulletin de décembre 2002, et le colloque organisé par le *B'nai B'rith* au Palais du Luxembourg à Paris, le 6 juin 2004. S'il convient toutefois de ne pas exagérer la portée de ces rencontres entre universitaires reconnus et homologues plus marginaux – le parcours de Pierre-André Taguieff, par exemple, s'est longtemps caractérisé par l'établissement d'un dialogue critique avec des milieux en contradiction avec ses convictions –, il s'agit néanmoins d'un rapprochement révélateur, dans la mesure où le moteur d'accroche de ces collusions demeure le fait islamique, avec souvent en toile de fond une posture de défense de l'Etat d'Israël.

La première plateforme est celle du bulletin de l'*Observatoire du Monde Juif*, organe où sont publiés des universitaires travaillant sur des questions relatives aux conditions et problèmes des

---

<sup>365</sup> Paris, Fayard, 2004.

<sup>366</sup> Voir, *inter alia*, le chapitre intitulé « Le référent : l'imaginaire que charie la gauche occidentale » où il est question de « cet engouement de décérébrés pour la transgression et les bains de sang », une « fascination instinctive [relevant] d'affects primaires qui touchent à une part archaïque » qu'exercerait la violence palestinienne sur une certaine gauche occidentale (*Histoire de chiens*, *op. cit.*, pp. 106-107).

<sup>367</sup> N. Weinstock, « La dhimmitude dans le conflit israélo-palestinien », *L'Arbe*, n°561, janvier 2005. Accessible sur le site web *Israelfr.com*.



communautés juives en France et dans le monde. L'*Observatoire* se réclame un organe d'analyse sérieux, soumis aux règles méthodologiques de la recherche sociologique et politologique. Sous l'intitulé « L'islamisme et les juifs », cette publication a pourtant choisi d'intégrer un texte de Bat Ye'Or et ainsi d'apporter une caution scientifique à la thèse conspirationniste d'*Eurabia*.<sup>368</sup> Dirigé par Shmuel Trigano, professeur de sociologie de la religion et de la politique à Paris-X Nanterre, le comité éditorial de cette revue comprend notamment Jaques Tarnero, Frédéric Encel et Alexandre Adler. Cela ne témoigne pas nécessairement d'une unité de vue parmi les participants, mais illustre néanmoins un climat intellectuel de complaisance envers des thèses excessives, que ces mêmes intellectuels ne manqueraient probablement pas de condamner si appliquées à d'autres champs d'étude.

Le colloque du *B'nai B'rith* consacré à « la démocratie à l'épreuve de la menace islamiste » représente la deuxième illustration des procédés implicites de validation de thèses dont la légitimité scientifique demeure pour le moins douteuse. Une fois encore, le fait que des intellectuels de l'envergure du sociologue et politologue Pierre-André Taguieff, auteur de deux études décortiquant l'imaginaire du complot,<sup>369</sup> des universitaires Jacques Tarnero et Yves-Charles Zarka, respectivement chercheur au *Centre interdisciplinaire de recherche sur les juifs et la diaspora* et directeur du *Centre d'histoire de la philosophie moderne*, acceptent de participer à un rassemblement aux côtés d'auteurs tels que l'historienne Bat Ye'Or ou l'islamologue Anne-Marie Delcambre, ne nous semble pas anecdotique. Cela révèle une relative proximité interprétative entre certains profils appartenant institutionnellement au champ universitaire et des auteurs se situant sur les marches de ce dernier. Il ne s'agit pas de plaider ici pour une nécessaire étanchéité entre universitaires et essayistes, ou même entre recherche scientifique et engagement politique, mais de souligner que ces conjonctions entre l'académique et l'activisme islamo-critique contribuent à conférer une

---

<sup>368</sup> *Observatoire du monde juif*, Bulletin n°4/5, décembre 2002.

<sup>369</sup> *La Foire aux Illuminés. Esotérisme, théorie du complot, extrémisme*, Paris, Mille et Une Nuits, 2005 et *L'Imaginaire du complot mondial. Aspects d'un mythe moderne*, Paris, Mille et Une Nuits, 2007. Il est intéressant de souligner ici le durcissement du jugement sur la question du traitement de l'islamisme en Occident chez P.-A. Taguieff. Apparaître aux côtés de l'auteur d'*Eurabia* ne nous semble pas un acte insignifiant, surtout mis en regard avec ce que le politologue déclarait très pertinemment en 1997 : « L'idée que l'Occident arme ses ennemis en croyant « civiliser des sauvages » a ainsi traversé les vingt dernières années du XIX<sup>e</sup> siècle ; elle se retrouve actuellement, sous une forme nouvelle, dans la stigmatisation diabolisante de l'islamisme, plus ou moins amalgamé avec la civilisation islamique tout entière. [...] Autant je suis partisan de poser le problème et de dénoncer les dangers réels de l'islamisme politique, autant j'observe à l'œuvre des processus de démonisation et de construction d'un ennemi absolu, sur le modèle des propagandes totalitaires de type communiste ou de type nazi. La dénonciation légitime de l'islamisme est actuellement en train d'être saisie par un mode de pensée magique, comme si l'antifascisme et l'anticommunisme avaient trouvé un héritier commun, l'anti-islamisme. La propension à mythologiser l'ennemi absolu n'a pas disparu, elle a changé de cible. » (Entretien avec Pierre-André Taguieff, « Universalisme et racisme évolutionniste : le dilemme républicain hérité de la France coloniale », *Hommes et Migrations*, n°1207, mai juin 1997, pp. 90-97.

légitimité supplémentaire à des travaux échappant largement aux critères d'identification du champ universitaire.

Le profil des différents intellectuels qui collaborent avec le *B'nai Brith*, Alexandre Del Valle, Guy Millière, Yves Roucaute, Yvan Rioufol ou encore Anne-Marie Delcambre, appuie l'idée qu'il existe, au sein de certains cercles intellectuels particulièrement sensibilisés par les questions relatives à Israël, un terrain propice à la propagation et la crédibilisation des postulats néo-orientalistes. Si les racines de cette sensibilité peuvent être diverses, s'étalant d'un soutien oscillant entre l'affectif et l'identitaire, jusqu'à un réalisme géopolitique intégrant l'Etat hébreu dans une stratégie de *containment* de l'islamisme, ces axiomes demeurent le fil d'Ariane qui tisse une cohérence interprétative entre des acteurs ne partageant, semble-t-il, aucune appartenance institutionnelle, politique, identitaire ou idéologique commune. Répétons-le, les positions positives, négatives ou neutres à l'égard d'Israël ne sont en aucune manière un critère en soi, tant la diversité des motifs noie la catégorisation. Toutefois, le choix d'une position de défense de l'Etat hébreu, surtout en ce qui concerne sa politique à l'endroit des Palestiniens, s'appuie souvent sur un lexique inspiré par le courant néo-orientaliste. En effet, en articulant son argumentaire sur les postulats de ce courant, un certain type de discours pro-israélien peut s'appuyer sur des notions d'invariance ou de déterminisme culturel. Ces dernières amplifient les « menaces » en leur conférant une profondeur de champ civilisationnelle, réifiant les acteurs en compétition, résistance ou guerre contre Israël, travestissant les enjeux politiques en les immergeant dans le grand récit d'une conflagration entre archaïsme et modernité, entre islamo-fascisme et valeurs démocratiques. C'est, nous l'avons vu, à l'aide de cette balance que l'historienne Bat Ye'Or évalue les relations entre les pays européens, arabes et Israël.

Aux Etats-Unis, les écrits de Bat Ye'Or sont diffusés à une plus large échelle et, contrairement à la France, les thèses de l'historienne britannique trouvent leur voie jusque dans la grande presse. Cette narration conspirationniste semble en effet avoir acquis, auprès d'auteurs islamo-critiques nord-américains, la force séductrice du sens commun, et *Eurabia* ne représente qu'un parmi les récents essais consacrés au péril islamique aliénant le continent européen. Citons l'écrivain et commentateur conservateur canadien installé aux Etats-Unis, Mark Steyn, dont le *America Alone: The End of the World as We Know It*,<sup>370</sup> *New York Times* bestsellers en novembre 2006 prophétise

---

<sup>370</sup> Regnery Publishing, Inc., 2006. Traduit en français sous le titre *America Alone : La fin du monde tel que nous le connaissons*, Scali éd., 2008.

l'agonie de l'Europe, dénonce sa lâcheté et sa déclinante démographie annonçant sa progressive et inéluctable mutation en *Eurabia*. Ou encore *While Europe Slept – How Radical Islam is Destroying the West from Within*,<sup>371</sup> de Bruce Bawer, un écrivain, poète et critique littéraire new-yorkais, admirateur de Bat Ye'Or<sup>372</sup> et expatrié en Norvège et Hollande, qui décortique comment l'idéologie européenne du multiculturalisme a mené le Vieux Continent à des politiques migratoires et d'intégration désastreuses, créant le cadre propice à l'établissement d'un islam radical dont les acides liberticides, encouragés par l'aveuglement d'élites weimariennes, scelleraient le destin de l'Europe.

Si les références à la dhimmitude peuvent parfois relever du snobisme littéraire ou d'un simple effet de manche, il n'en demeure pas moins que la popularisation de ce lexique islamisant, appuyant la narration sur des concepts fourre-tout tels que dhimmitude, *jihad* ou encore « terrorisme islamique », contribue simultanément à formaliser un processus d'orientalisation des objets associés à l'islamité et à normaliser ce vocabulaire en l'intégrant à la panoplie du « sens commun » en matière d'islam. Cette intégration neutralise aussi les pesanteurs idéologiques drainées par leurs instrumentalisation. L'usage de l'expression *dhimmitude* dans les écrits traitant de problématiques contemporaines, par exemple, appuie inévitablement l'idée d'une altérité islamique essentiellement agressive, articulée sur l'idée d'un double conflit avec un Autre extérieur – le monde musulman – et une altérité intérieure – une subversion islamiste. La participation d'intellectuels et d'universitaires à des publications ou des débats structurés sur un lexique enchâssé dans ces concrétions idéologiques confère incontestablement du crédit à l'interprétation néo-orientaliste du champ islamique. Contrairement à l'adage, l'habit fait aussi le moine.

Le colloque intitulé *The Collapse of Europe ? The Rise Of Islam and the Consequences for the United States* qui s'est tenu les 10 et 11 juin 2007 à l'Université de Pepperdine, une institution conservatrice de tradition chrétienne située à Malibu en Californie, illustre parfaitement notre propos. Organisé conjointement par l'*American Freedom Alliance*, un think tank fondé en 2007 et dédié à la promotion de la liberté de pensée et de croyance,<sup>373</sup> et le *Council for Democracy and Tolerance*, une

---

<sup>371</sup> Doubleday, 2006.

<sup>372</sup> Bruce Bawer, « Crisis in Europe », *The Hudson Review*, n°4, vol. LVIII, hiver 2006, chapitre III.

<sup>373</sup> *Americanfreedomalliance.org*. Se revendiquant explicitement pluriconfessionnel, ce think tank focalisé sur la question de la menace islamiste est représenté par quatre personnes : Le « grec-catholique » Robert Spencer ; le « juif » Avi Davis, un juriste et journaliste spécialement orienté sur les questions relatives à Israël et au Moyen-Orient ; Tashbih

plateforme consacrée à la lutte idéologique contre l'islamisme aux Etats-Unis,<sup>374</sup> ce colloque se fait l'écho de l'interprétation « eurabique » des relations entre le champ islamique et l'Europe. La liste des thématiques abordées et les « experts » internationaux invités à s'exprimer ne laissent planer aucune ambiguïté quant à l'orientation de ce cycle de conférences : « Quel a été le rôle joué par l'islam et la bureaucratie européenne dans l'effondrement ? », « Eurabie : la domination musulmane en Europe est-elle inévitable ? », « Droits civils ou Jihad global ? Les musulmans exploitent-ils le processus démocratique afin d'éroder et de détruire la démocratie européenne ? », ou encore « L'effondrement de la confiance : dans quelle mesure les Européens ont-ils abandonné leur propre civilisation ? ».<sup>375</sup> Parmi la trentaine de participants, se coudoient des universitaires, tels que le Dr. Roberta P. Seid, de l'*University of Southern California*, ou James Q. Wilson, professeur de Politique publique à la *Pepperdine University* et *James Collins Professor of Management* à l'*UCLA* ; des journalistes, tels que l'Allemand Henryk Broder du *Spiegel* ou l'américain Brian Carney du *Walt Street Journal* ; des activistes féministes, en la personne de Phyllis Chesler ; des représentants de la « dissidence en islam », à l'image d'Ayaan Hirsi Ali ou d'Ibn Warraq<sup>376</sup> ; ainsi qu'un certain nombre de figures actives du courant néo-orientaliste, du marginal juriste suisse Arnaud Dotézac jusqu'au renommé Daniel Pipes, qui donna dans cette université un séminaire intitulé *International Relations: Islam and Politics* en qualité de chercheur invité en 2007.

Ce colloque illustre un phénomène de ruissellement des postulats néo-orientalistes les plus radicaux, depuis des espaces sans aura, ni légitimité agréée par la communauté scientifique, jusqu'au sein du champ universitaire. L'une des conséquences en est l'adoubement d'interprétations à très faible valeur informative par un cadre institutionnel dans lequel elles sont débattues et surtout partagées. L'écho médiatique de ce cycle de conférences a été très modeste, mais le profil international des invités souligne le caractère transnational, croissant et organisé du courant néo-orientaliste.

---

Sayyed, un musulman d'origine indienne éditeur de l'hebdomadaire *Muslim World Today* (*Muslimworldtoday.com*), consacré à la question de la croissance de l'extrémisme islamique dans le monde ; « l'hindou » Babu Suseelan, directeur de l'*Indian American Intellectuals Forum* (New York) et président de l'*Interfaith Coalition*.

<sup>374</sup> Cf. *paktoday.com/mwtoday/council1.htm*. Son président est l'Américano-Pakistanaï Tashbih Sayyed, journaliste et analyste politique, chercheur associé au think tank conservateur *Hudson Institute* et fondateur de *Muslim World Today*.

<sup>375</sup> *americanfreedomalliance.org/microsite/collapseofeuropa/program.htm*. Nous traduisons.

<sup>376</sup> Pseudonyme d'un auteur d'origine pakistanaï, spécialisé dans l'exégèse coranique, chercheur au *Center for Inquiry* (*Centerforinquiry.net*), et membre organisateur de l'*Institute for the Secularization of Islamic Society* (*Secularislam.org*). Son premier ouvrage, devenu un bestseller et intitulé *Why I am Not a Muslim*, (Prometheus Books, 1995 ; traduit en français à L'Age d'Homme, 2000), décrit les racines coraniques de la violence totalitaire islamiste et appelle à une profonde réforme de l'islam.

En effet, à l'image de la conférence *Counter Jihad* tenue à Bruxelles en 2007, un colloque tel que *The Collapse of Europe ?* réunit diverses formes d'activisme, à vocation nationale ou transnationale, qui se complètent ou s'associent. Nous y retrouvons des milieux chrétiens islamo-critiques, des cercles pro-israéliens, des politiciens des droites nationalistes et identitaires, des essayistes se positionnant stratégiquement comme experts alternatifs aux ressources universitaires. Recourant aux arguments néo-orientalistes, le féminisme de Phyllis Chesler, le patriotisme intellectuel de Roberta Seid<sup>377</sup> ou du consultant français Philippe Karzenty,<sup>378</sup> le militantisme anti-islamiste de Daniel Pipes, l'engagement islamo-critique d'Ayaan Hirsi Ali,<sup>379</sup> la lecture décadentiste de l'essayiste et journaliste américaine Claire Berlinski,<sup>380</sup> l'engagement critique d'écrivains néerlandais tels que Leon de Winter,<sup>381</sup> ou encore le discours de dissidence d'Afshin Ellian<sup>382</sup> se solidarisent autour d'une même problématisation des enjeux posés par l'islam(isme), bien que sous des formes et selon des qualités argumentatives inégales.

La figure du Dr. Phyllis Chesler, professeur de psychologie et de *women's studies* à la *City University* de New York et personnalité très active dans les médias nord-américains, témoigne de la manière dont l'interprétation néo-orientaliste se trouve capitalisée au sein de divers engagements où le statut académique joue un rôle prépondérant et légitimateur. Dans ses articles, tant l'activisme féministe, l'analyse psychologique, que la défense zélée d'Israël incarnent des espaces qui s'appuient sur des interprétations néo-orientalistes radicales et se complètent réciproquement. Les constants glissements opérés entre lexique médical, expériences personnelles, références

---

<sup>377</sup> L'historienne Roberta Seid est directrice de recherche pour l'organisation pro-israélienne *StandWithUs*, basée à Los Angeles et fondée en 2001 en réponse à la dégradation de l'image d'Israël dans les médias consécutivement à la seconde intifada (septembre 2000). Consacrée à la promotion de la version israélienne des événements, l'activisme de cette organisation vise surtout les campus, bibliothèques, églises et communautés aux Etats-Unis. (Cf. *Standwithus.com*).

<sup>378</sup> Philippe Karsenty, directeur d'un site web de contrôle des biais anti-américains ou anti-israéliens dans les principaux médias français, *Medias-Ratings (m-r.fr)*, fondé en 2004. (Cf., *inter alia*, entretien avec P. Karsenty, « Israel-hate: France's National Sport », *FrontPageMagazine.com*, 16 mai 2006.)

<sup>379</sup> Cf. chapitre *Dissidences féminine : de l'islamité à la modernité*.

<sup>380</sup> Elle est l'auteur de *Menace in Europe: Why the Continent's Crisis Is America's, Too*, (Crown Forum, 2006) où elle développe la thèse que les maux culturels dont souffrirait l'Europe (l'anti-américanisme, l'antisémitisme, son incapacité à intégrer ses minorités musulmanes, etc.) incarneraient autant de symptômes d'une faillite morale et d'un défaitisme civilisationnel affectant un Vieux Continent incapable de répondre aux menaces contemporaines, notamment l'islamisme.

<sup>381</sup> L'écrivain néerlandais Leon de Winter, auteur engagé dans la lutte contre l'islam(isme) dont les positions sont proches de celles d'Ayaan Hirsi Ali (cf. Ayaan Hirsi Ali et Leon de Winter, « Civil Society and Hybrid Cars, not Military Might, Will Defeat Islamists », *Global Viewpoint*, 3 juin 2006).

<sup>382</sup> Professeur de droit à l'Université de Leiden, l'Irano-Néerlandais Afshin Ellian est spécialiste de droit pénal, et un proche de Leon de Winter, avec lequel il publie régulièrement des articles dans l'hebdomadaire indépendant *Elsevier* (où écrivait également le politicien de droite populiste, très critique envers l'islam, Pym Fortuyn (1948-2002), assassiné par un défenseur radical du droit des animaux, Volkert Van der Graaf). A. Ellian est également un conseiller pour le comité des ex-musulmans.

historiques, analyses politiques et interprétations anthropologiques créent l'illusion qu'un ensemble de disciplines scientifiques convergent vers la même lecture du phénomène islamiste comme nouveau totalitarisme. Le procédé rhétorique est éprouvé : un inventaire d'anecdotes et de généralités alarmantes s'organise en motifs sur une toile religio-culturelle islamique censée leur conférer sens et direction.

Représentative, P. Chesler l'est également au titre de son argumentation, très voisine de la lecture proposée par Bat Ye'Or, et plus largement par les cercles néo-orientalistes : le postulat d'une Europe moralement décadente et livrée au chantage de minorités musulmanes, illusions et lâchetés d'une intelligentsia progressiste occidentale, aveugle à la menace islamo-fasciste sont des thèmes qui charpentent souvent ses écrits. Les faiblesses et démissions morales et intellectuelles, dont une partie des élites occidentales auraient fait preuve face à la menace communiste, réapparaissent dans le cadre des différents aspects de la lutte contre l'islamisme. Traduisant ce curieux mélange entre militance de gauche et stratégie islamiste, l'expression d'« islamo-gauchisme » a en effet acquis une place centrale au sein des discours néo-orientalistes.

### ***Lénine en djellaba***

En identifiant l'aveuglement, voire l'alliance, de certains milieux de gauche comme deuxième source d'« islamophilie », l'islamologue Anne-Marie Delcambre introduit un thème capital de la rhétorique néo-orientaliste : la collaboration entre militance de gauche et islamisme. L'association entre gauchisme et islamisme, l'*islamo-gauchisme*, dresse une analogie entre l'aveuglement idéologique envers la réalité des régimes communistes, qui a caractérisé de nombreux intellectuels de gauche durant le XX<sup>e</sup> siècle, et le supposé renouvellement de cette cécité en faveur des militantismes islamiques. L'accusation de myopie intellectuelle, articulée à l'endroit de divers auteurs travaillant sur le champ islamique contemporain, est un trait commun aux courants néo-orientalistes sur les deux rives de l'Atlantique.

S'il est difficile de dater l'apparition de l'expression « islamo-gauchisme », il est possible d'en voir les prémices dans le sillage des débats sur la nature de la Révolution iranienne de 1979, amorcés notamment par les articles sur l'Iran du philosophe français Michel Foucault (1926-1984). La

polémique qui suivit la publication de ces derniers évoquait déjà – à tort selon Olivier Roy,<sup>383</sup> plutôt à raison selon Gilbert Achcar<sup>384</sup> – la naïveté du compagnon de route complaisant envers le régime khomeyniste. Les intellectuels de gauche furent très divisés dans leur évaluation de la Révolution iranienne, soutenant en général le renversement de Muhammad Reza Shah Pahlavi (1941-1979), mais se montrant sceptiques quant à la notion de République islamique.<sup>385</sup> En France, la référence au suivisme idéologique, qui, selon cette perspective, conduisit M. Foucault à s'enthousiasmer pour la Révolution iranienne sans en mesurer les conséquences humaines, semble devenue une simple formule rhétorique. Ainsi, dans la période post-11-Septembre, quelques commentateurs firent référence aux « *bégeries écrites, à l'époque, par Michel Foucault et certains de nos meilleurs intellectuels sur la révolution khomeyniste* ». <sup>386</sup> Aux Etats-Unis, où ses écrits sur l'Iran demeurent nettement moins connus,<sup>387</sup> la figure de Michel Foucault n'est que rarement liée au concept d'islamo-gauchisme. Il y apparaît, en quelques occasions, sous la forme d'une critique plus générale du manque de lucidité des intellectuels libéraux, ou plus largement à l'endroit du champ académique, notamment sous la plume de l'universitaire israélien Martin Kramer, auteur d'un influent essai intitulé *Ivory Tower on Sand – the Failure of Middle Eastern Studies in America* <sup>388</sup> dans lequel il développe son analyse des racines de la décadence des *Middle East Studies* aux Etats-Unis. Insuffisamment patriotiques, affectant des sujets de recherche sans pertinence politique, manquant de sens critique à l'endroit de l'islam et de l'échec des Etats arabes à l'origine du terrorisme islamique comptent parmi les principaux reproches portés par M. Kramer à l'endroit des études moyen-orientales en Amérique du Nord. Selon l'ancien directeur du *Moshe Dayan Center*, « les universitaires d'Amérique ont échoué à prédire ou expliquer les principales évolutions des politiques et sociétés moyen-orientales sur les dernières deux décennies. Encore et encore, les universitaires ont été pris par surprise par leurs sujets ; encore et encore, leurs paradigmes ont été balayés par les événements. Ces échecs répétés ont épuisé la crédibilité de l'érudition parmi le public influent. A Washington, la simple mention d'études universitaires sur le Moyen-Orient fait se lever les yeux au ciel ». <sup>389</sup> Schématiquement, la critique de Martin Kramer opère une distinction entre, d'un côté, les constructions théoriques excessivement complexes et l'application servile de

<sup>383</sup> O. Roy, « L'Enigme du soulèvement : Michel Foucault et l'Iran », *Europe-solidaire.org*, octobre 2004.

<sup>384</sup> G. Achcar, « L'Orientalisme à rebours : de certaines tendances de l'orientalisme français après 1979 », in *Mouvements*, n°54, 2008, p. 132.

<sup>385</sup> Janet Afary et Kevin B. Anderson, « The Seductions of Islamism. Revisiting Foucault and the Iranian Revolution », *New Politics*, n°1, vol. 10, été 2004.

<sup>386</sup> Franz-Olivier Giesbert, « Cendrillon au pays des mille et un jours », *Le Point*, 5 décembre 2003.

<sup>387</sup> Janet Afary et Kevin B. Anderson, art. cité, in *New Politics*, n°1, vol. 10, été 2004.

<sup>388</sup> Edité par le *Washington Institute for Near East Policy*, 2001.

<sup>389</sup> Martin Kramer, *Ivory Tower of Sand*, *op. cit.*, p. 2. Nous traduisons.

paradigmes erronés qui caractériseraient les facultés nord-américaines traitant du Moyen-Orient et incarneraient le véritable héritage d'Edward Saïd ; et de l'autre, les recherches libérées de théorisations inopportunes, collant à la réalité du terrain, et dont l'une des préoccupations cardinales doit être de servir les intérêts de l'Etat.<sup>390</sup>

Si les termes de l'accusation furent déjà formulés en 1979 et la figure de Michel Foucault invoquée comme l'idéal-type de l'intellectuel aveuglé par sa déformante focale idéologique, l'utilisation de l'expression d'« islamo-gauchisme », toutefois, demeure surtout le fait d'acteurs et de milieux anti-islamistes de la période post-11-Septembre. Aux Etats-Unis, l'accusation d'islamo-gauchisme était le discours critique adressé aux facultés et professeurs d'études moyen-orientales, dont les productions sont considérées anti-américaines ou pro-palestiniennes par un certain nombre de (néo)conservateurs et d'activistes pro-israéliens.<sup>391</sup> Ce discours d'assainissement idéologique des *Middle East Studies* s'est considérablement développé dans les années 2000, fortifié et alimenté par des acteurs de la mouvance néo-orientaliste. Lancé en 2002 par Daniel Pipes afin de surveiller et corriger ce champ d'étude aux Etats-Unis, le projet *Campus Watch*<sup>392</sup> est devenu l'ambassade médiatique de cet effort de prophylaxie intellectuelle, articulée sur le diagnostic de *Ivory Tower of Sand* de M. Kramer.<sup>393</sup> Les « spécialistes du Moyen-Orient basés dans les universités se sont constamment trompés dans leurs analyses », écrit le directeur du *Middle East Forum*, un intolérant corps professoral « presque monolithiquement à gauche », insensible aux intérêts stratégiques de son pays, et qui aurait naïvement soutenu que l'islamisme ne représentait pas une menace, ou que les Palestiniens établiraient une démocratie dans les territoires qui leur seraient confiés.<sup>394</sup> *Campus Watch* a donc, par l'intermédiaire de pressions sur les responsables universitaires, d'articles critiques, de surveillance des professeurs par les étudiants, etc.,<sup>395</sup> pour

---

<sup>390</sup> *Op. cit.*, pp. 37-40 et 107-108.

<sup>391</sup> A ce sujet, voir Sophia A. McClennen, « The Geopolitical War on U.S. Higher Education », *College Literature*, automne 2006, pp. 43-75 ; voir aussi Zachary Lockman, art. cité, *The New Centennial Review*, pp. 63-108.

<sup>392</sup> *Campus-watch.org*. Ce projet est dirigé par le journaliste américain Winfield Myers, ancien éditeur du mensuel *The American Enterprise*, vitrine de l'influent think tank conservateur *American Enterprise Institute for Public Policy Research* (AEI) basé à Washington.

<sup>393</sup> Voir Curtis Brown (Harvard), « Redefining the "National Interest": H.R. 3077 and the Neo-Orientalists », article présenté à la *Sixth Mediterranean Social and Political Research Meeting*, dans le cadre du *Mediterranean Programme* du *Robert Schuman Centre for Advanced Studies* de l'*European University Institute*, Montecatini Terme, Italie, mars 2005.

<sup>394</sup> *Campus-watch.org/about.php*. Nous traduisons.

<sup>395</sup> A ce sujet, voir Kristine Mcneil, « The War on Academic Freedom », *The Nation*, 11 novembre 2002 ; Joel Beinin, « The Israelization of American Middle East Policy Discourse », *Social Text*, n°21, 2003, pp. 125-140 ; Hamid Dabashi, « Forget reds under the bed, there's Arabs in the attic », *The Times Higher Education Supplement*, 18 Octobre 2003.



ambition de corriger les biais popularisés par un champ académique vu comme idéologiquement uniforme, voire incompetent, afin – nous précise-t-on – de l'améliorer.

Ces attaques contre la majorité des universitaires évoluant dans ces facultés dissimulent mal un agenda politique dont l'objectif semble être, aux Etats-Unis, la mise sous tutelle de l'orientation générale de la recherche au profit de thématiques politiquement utiles, telles que Al-Qaïda, le terrorisme palestinien ou encore l'anti-américanisme.<sup>396</sup> Il s'agit de faire pression sur un champ d'expertise qui, aux Etats-Unis et dans un certain nombre de prestigieuses universités, ne répond pas aux canons du discours pro-israélien et à la posture anti-islamiste.

En France, dans un essai à cheval entre littérature et réflexion philosophique intitulé *Le désir d'Islam*,<sup>397</sup> la journaliste de l'hebdomadaire *Marianne*, Martine Gozlan,<sup>398</sup> trace les origines de l'islamo-gauchisme dans un phénomène progressif de recapitalisation de l'espérance politique de gauche dans la religion musulmane. Encouragés par l'épuisement de l'utopie communiste, par une fascination de l'Orient tissée « *sur la toile de fond d'une modernité jugée barassante, déclinante, non créative et non solidaire* »,<sup>399</sup> par l'essoufflement des solidarités chrétiennes, un certain nombre d'intellectuels et d'acteurs des scènes gauchistes, tiers-mondistes ou chrétiennes se seraient ainsi rapprochés de l'islam(isme), selon des trajectoires diverses. M. Gozlan trouve dans les successives métamorphoses de l'écrivain et philosophe français Roger Garaudy, marxiste jusqu'en 1970, puis catholique romain et enfin converti à l'islam en 1982, une sorte d'építome du cheminement moderne vers la conversion à l'islam : « *A la fois le chrétien las du silence glacé des chapelles, le marxiste désespéré par le naufrage communiste et le tiers-mondiste ulcéré par les famines [...]* »<sup>400</sup> Dans les années 1980, R. Garaudy représenterait donc un jalon symbolique de l'émergence d'un rapprochement entre islam politique et gauche militante. Dans le cas emblématique de l'auteur de *Grandeur et décadence de l'Islam*,<sup>401</sup> cette étreinte l'aurait amené, « *emporté par son adhésion totale à toutes les luttes qui refondaient l'Islam* »,<sup>402</sup> à soutenir le négationnisme de l'ancien maître de conférences en littérature contemporaine Robert Faurisson. Il est d'ailleurs probable que ce parallèle entre l'auteur de l'essai

---

<sup>396</sup> Z. Lockman, *Contending Visions of the Middle East*, op. cit., p.265.

<sup>397</sup> Paris, Grasset, 2005.

<sup>398</sup> Martine Gozlan se spécialise sur les débats relatifs à l'islam et islamisme. Elle est l'auteur de *L'Islam et la République. Des musulmans de France contre l'intégrisme*, Paris Belfond, 1994 ; *Pour comprendre l'intégrisme islamiste* Paris, Albin Michel, 1995. *Le sexe d'Allah : Des Mille et une nuits aux mille et une morts*, Paris, Grasset, 2004 ; *Sunnites-Chiïtes, pourquoi ils s'entre-tuent*, Paris, Édition du Seuil, 2008. M. Gozlan travaille pour la revue républicaine de centre-gauche *Marianne*.

<sup>399</sup> M. Gozlan, *Le désir d'Islam*, op. cit., p. 65.

<sup>400</sup> *Ibid.*, pp. 89-90.

<sup>401</sup> Roger Garaudy, Paris, Alfabeta & chama, 1996.

<sup>402</sup> M. Gozlan, *Le désir d'Islam*, op. cit., p. 92.

révisionniste *Les mythes fondateurs de la politique israélienne*<sup>403</sup> et l'« islamo-gauchisme » favorise également un rapprochement indirect entre les lectures considérées comme complaisantes de l'islamisme et une sensibilité antisioniste, voire antisémite.

Selon l'auteur du *Désir d'Islam*, ce croisement entre les militances de gauche et l'islam(isme) se serait rationalisé une première fois en 1994,<sup>404</sup> autour du texte du socialiste britannique Chris Harman intitulé *The prophet and the proletariat*.<sup>405</sup> Manifestation annonciatrice qui donnerait sens et crédibilité à ce qui ne pouvait être appréhendé auparavant que sous la forme plus évasive d'une tendance, le *Prophète et le prolétariat* énonce les principes qui doivent conduire les relations et collaborations ponctuelles entre socialistes et islamistes :

C'est pour ces raisons que les socialistes ne peuvent pas soutenir l'Etat contre les islamistes. Ceux qui le font, sur la base que les islamistes menacent les valeurs séculières, rendent simplement la tâche plus facile aux islamistes pour décrire la gauche comme une partie d'une conspiration « infidèle », « séculariste » des « oppresseurs » à l'encontre des sections les plus appauvries de la société. [...] Cependant, les socialistes ne peuvent pas non plus apporter leur soutien aux islamistes. Cela reviendrait à revendiquer l'échange d'une forme d'oppression pour une autre, à réagir à la violence d'Etat par l'abandon de la défense des minorités ethniques et religieuses, des femmes et des homosexuels, à collaborer à la désignation de boucs émissaires qui permettent à l'exploitation capitaliste de se perpétuer d'une manière incontrôlée à condition qu'elle prenne des formes « islamiques ». [...] Les islamistes ne sont pas nos alliés. Ils sont les représentants d'une classe qui cherche à influencer la classe ouvrière et qui, dans la mesure où elle réussit, attire les travailleurs soit dans la direction d'un aventurisme futile et désastreux, soit vers une capitulation réactionnaire au système existant – la première option précédant souvent la seconde. [...] Sur certains problèmes, nous nous trouverons du même côté que les islamistes contre l'impérialisme et l'Etat. Cela était vrai, par exemple, dans de nombreux pays pendant la seconde guerre du Golfe. Cela devrait être vrai dans des pays comme la France ou l'Angleterre quand il s'agit de combattre le racisme. Quand les islamistes sont dans l'opposition, notre règle devrait être, « avec les islamistes parfois, avec l'Etat jamais ». [...] <sup>406</sup>

Bien que le texte de C. Harman pût rapidement devenir une pièce à conviction idéale dans le procès d'aveuglement intenté à certaines franges de la gauche par les littératures néo-orientalistes,

---

<sup>403</sup> Paris, La Vieille Taupe, 1995/ Paris, Librairie du Savoir, 1996. La thèse générale de cet essai repose sur l'idée que l'extermination des juifs d'Europe par l'Allemagne nazie est un mythe instrumenté par les sionistes et par les lobbies pro-israéliens, afin de soutenir le projet expansionniste d'Israël. Roger Garaudy fut condamné en 1998 pour contestation de crime contre l'humanité et diffamation raciale.

<sup>404</sup> M. Gozlan, *Le désir d'Islam*, op. cit., p. 93.

<sup>405</sup> C. Harman est membre du *Socialist Workers Party* de Grande-Bretagne et rédacteur de la revue *International Socialism*. Son texte est accessible à l'adresse [Swp.org.uk](http://Swp.org.uk).

<sup>406</sup> Ces extraits sont tirés de la conclusion du texte de Chris Harman. Nous traduisons.

il ne rencontra que très peu d'échos hors des cercles de gauche radicale. Il est possible que le décalage chronologique permette d'expliquer ce silence. En effet, le texte de C. Harman paraît en 1994 dans une revue qui s'adresse à un public circonscrit, et il faudra attendre le début des années 2000, avec les attentats de New York, mais aussi le développement exponentiel de sites Internet dédiés à la critique ou la dénonciation de l'islam(isme), pour que l'expression d'islamo-gauchisme connaisse sa consécration. Chronologiquement, il apparaît que la popularisation aux Etats-Unis de cette expression, cousin lexical de l'« islamo-fascisme », est concomitante de l'émergence d'un débat sur la pertinence de la dite « Guerre contre le Terrorisme » et des réponses apportées par les élites politiques nord-américaines aux attentats du 11-Septembre.

L'« islamo-gauchisme » décrit une collaboration entre, d'un côté, une frange des gauches et extrêmes-gauches européennes et nord-américaines ignorantes des dangers causés par l'islamisme, et, de l'autre, des acteurs des militances islamiques. La nature et les motivations de ce rapprochement diffèrent selon les auteurs, mais l'expression polémique « islamo-gauchisme » désigne globalement un ensemble de postures circonstanciées – critiques jugées excessives d'Israël, pressions par l'intermédiaire de médias ou de lobbies identifiés à gauche, dérives du discours antiraciste –, ou pleinement idéologiques – antisémitisme, antisionisme, anti-américanisme, antilibéralisme, mais aussi trahison des valeurs de la gauche. Ce lexique de la collaboration représente un autre exemple du caractère politiquement neutre et polyvalent du néo-orientalisme. Celui-ci peut réunir, sous une même bannière, une grande diversité de sensibilités. En effet, l'accusation d'aveuglement envers le « totalitarisme islamique », à l'image des illusions d'un Neville Chamberlain (1869-1940) envers les ambitions d'Adolf Hitler (1889-1945), provient à la fois d'auteurs de gauche et de droite, et se construit à partir de lexiques et d'analogies similaires.

Daniel Pipes distingue quatre raisons expliquant la formation de cette alliance entre gauchisme et islamisme<sup>407</sup> :

Il souligne d'abord que les mouvements de gauche dans le monde ont le même ennemi que les islamistes, à savoir la civilisation occidentale en général, les Etats-Unis, la Grande-Bretagne, Israël, les juifs, les « chrétiens croyants » et le capitalisme :

---

<sup>407</sup> D. Pipes, « The Islamist-Leftist Allied Menace », art. cité.

*Leurs discours sont interchangeables: Harold Pinter décrit l'Amérique comme « un pays géré par une bande de fous criminels » et Osama bin Laden qualifie le pays d'« injuste, criminel et tyrannique ». Pour Noam Chomsky, l'Amérique est « l'un des principaux états terroristes » et Hafiz Hussain Ahmed, un leader politique pakistanais, en parle comme du « plus grand état terroriste ». Ces points communs suffisent à convaincre les deux parties de négliger leurs nombreux désaccords pour favoriser la collaboration.*

Daniel Pipes met aussi en évidence que les deux ensembles partagent des buts politiques :

*Leur alliance a été forgée symboliquement en 2003 à Londres par une manifestation géante commune d'opposition à la guerre contre Saddam Hussein. Les deux parties souhaitent que les forces de la coalition échouent en Irak, que la guerre contre le terrorisme soit abandonnée, que l'antiaméricanisme se répande et qu'Israël soit éliminé. Elles s'accordent également sur l'immigration de masse et sur le multiculturalisme en Occident. Elles coopèrent sur ces plans lors de meetings, tels que la Conférence anti-guerre du Caire, qui rassemble les gauchistes et les islamistes autour d'une «alliance internationale contre l'impérialisme et le sionisme.*

Ces objectifs communs s'appuient également sur les liens historiques et philosophiques que partagent l'islamisme et le marxisme-léninisme :

*[...] l'analyste iranien Azar Nafisi relève que l'islamisme «tire son langage, ses objectifs et ses aspirations au moins autant des formes les plus grossières du marxisme que de la religion. Ses leaders sont aussi influencés par Lénine, Sartre, Staline et Fanon que par le prophète. [...] Lee Harris note ainsi que les marxistes ont attendu en vain la crise du capitalisme pendant un siècle et demi. Puis vinrent les islamistes, à commencer par la révolution iranienne, suivie des attentats du 11-Septembre et autres attaques contre l'Occident. Enfin le tiers monde avait entamé sa révolte contre l'Occident, réalisant les prédictions marxistes — quoique sous la mauvaise bannière et avec des objectifs incorrects.*

Militants de gauche et activistes musulmans ont finalement un intérêt stratégique à réunir leurs forces :

*Les islamistes et les gauchistes peuvent obtenir davantage en s'unissant que séparément. En Grande-Bretagne, ils ont formé ensemble la Stop the War Coalition, dont le comité directeur comprend des représentants d'organisations telles que le Parti communiste britannique et la MAB (Muslim Association of Britain). Le Parti du Respect britannique amalgame le socialisme international radical et l'idéologie islamiste. Les deux parties ont joint leurs forces pour l'élection du Parlement européen en mars 2008, proposant des listes communes de candidats en France et en Grande-Bretagne sous des désignations de parti peu révélatrices. Les islamistes bénéficient particulièrement des accès, de la légitimité, des talents et de l'impact que leur procure la gauche.*

Dans les écrits de Daniel Pipes, l'objectif principal de l'expression d'islamo-gauchisme est de délégitimer, par l'accusation de collusion directe ou indirecte avec le totalitarisme, tout un spectre de mouvements, d'intellectuels et de personnalités politiques de gauche et d'extrême-gauche, sensiblement les acteurs s'opposant au récit de la confrontation entre l'Occident et l'islamisme, et critiquant les actions menées par les Etats-Unis ou Israël au Moyen-Orient.

L'utilisation du terme « totalitaire », de la comparaison avec le fascisme européen ou encore de la métaphore communiste ne signifie pas, toutefois, que les rapprochements entre les militances islamistes et gauchistes, ou entre mouvements jihadistes et groupements terroristes d'extrême-gauche ne puissent être sous certains aspects pertinents. Il est opportun de s'interroger sur le caractère totalitaire des pratiques et des stratégies de certains groupes islamistes, ainsi que sur les possibles ressemblances ou inspirations qui relient les militances révolutionnaires, développées par certains intellectuels d'extrême-gauche (ou droite) européens, et certains mouvements islamistes. Par exemple, Olivier Roy dresse un parallèle intéressant entre les mises en scène d'exécutions d'otages en Irak par des groupes se réclamant d'Al-Qaïda et le « procès » d'Aldo Moro instruit par les Brigades rouges italiennes en 1978.<sup>408</sup> Gilles Kepel met en évidence que le concept d'*ummah* articulé par les islamistes n'est pas sans rappeler l'Internationale prolétarienne.<sup>409</sup> Dans un article adressé au *Weekly Standard*, l'universitaire canadien Waller R. Newell<sup>410</sup> soutient que l'idéologie d'Al-Qaïda, telle que formulée en 1996 par Oussama Bin Laden dans sa « déclaration de guerre contre les Etats-Unis », est dans une certaine mesure l'héritière d'un mélange de postmodernisme marxiste venu de la gauche européenne de l'après-guerre, et de fondamentalisme islamique. Dans son stimulant essai intitulé « Something Old, Something New... ? Al Qaeda, Jihadism, and Fascism », <sup>411</sup> David A. Charters explore les terrains idéologiques et circonstanciels où le jihadisme et le fascisme ont émergé. Malgré un certain nombre de similitudes qu'il trace entre ces deux mouvements, <sup>412</sup> D. Charters parvient à la conclusion que le jihadisme est un mouvement ressemblant au fascisme, mais dont les différences sont suffisamment significatives pour établir qu'ils ne relèvent pas de la même définition. A

---

<sup>408</sup> *La laïcité face à l'islam*, op. cit., pp. 152-153.

<sup>409</sup> « L'islamisme gagnera-t-il la bataille de l'Europe », *Le Monde*, 2 novembre 2004.

<sup>410</sup> « Postmodern Jihad : What Ossama bin Laden learnt from the Left », 26 novembre 2001.

<sup>411</sup> David A. Charters, in *Terrorism and Political Violence*, n°1, vol. 19, mars 2007, pp. 65-93. D. A. Charters est professeur d'histoire et *Senior Fellow* au *Gregg Centre for The Study of War and Society*, Université de New Brunswick, Canada.

<sup>412</sup> Une forme de comportement politique focalisé sur un culte compensatoire de l'unité répondant à une obsession du déclin ; naissance dans un terrain de crise politique, culturel et économique ; un similaire rapport de rejet sélectif face à la modernité ; une glorification de la violence et du martyr. Cf. David A. Charters, art. cité, pp. 82-83.

l'évidence, ces parallèles et ces interrogations ne relèvent pas en eux-mêmes d'une quelconque filiation idéologique, ou *a fortiori* néo-orientaliste. Le paradigme d'analyse du passage à la violence, basé sur les précédents anarchistes au tournant des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles et d'extrême-gauche dans les années 1970, nous semble d'ailleurs jouir d'une forte valeur explicative lorsqu'appliqué à la mouvance jihadiste contemporaine. L'essai de Sheri Berman, intitulé « Taming Extremist Parties: Lessons from Europe », <sup>413</sup> qui s'inspire du parcours de déradicalisation des partis communistes en Europe de l'Ouest pour discuter les approches pessimistes et optimistes de l'entrée dans le jeu démocratique des partis islamistes, propose également des comparaisons éclairantes, dénuées de toute lecture essentialiste des mobilisations politiques dans le champ islamique.

Citons encore la position adoptée par l'historien nord-américain James L. Gelvin dans son essai « Al-Qaeda and Anarchism : A Historian's Reply to Terrorology » <sup>414</sup> :

L'anarchisme est un discours épisodique – une manière de conceptualiser le monde, qui fournit à ses adhérents une formule pour l'action et qui a été constamment disponible, mais adoptée seulement occasionnellement, aux acteurs politiques dans le monde moderne. [...] A l'image de discours similaires – l'antisémitisme raciste, par exemple – [1] *l'anarchisme revendique le fait d'être défensif par nature*. A la différence de l'antisémitisme, cependant, l'anarchisme s'en prend à un poisson beaucoup plus gros que les exclus de la société : [2] *l'anarchisme s'attaque au système lui-même*, source d'asservissement aux yeux des anarchistes [...]. [3] *La structure même du monde telle que construite par les anarchistes exige la délimitation explicite ou implicite des contours d'une sorte d'idéal « contre-communautaire »*. <sup>415</sup> Naturellement, ces contours, et les tactiques pour créer une contre-communauté (si, toutefois, la chose n'existe pas déjà sous une forme rudimentaire et inconsciente), n'ont guère été cohérents à travers le temps. Ainsi le point final : à la différence du socialisme scientifique, qui a créé pour lui-même un domaine complet, clos et « désarticulé », avec un langage et une vision du monde qui s'adaptent aussi bien à l'Allemagne du XIX<sup>e</sup> siècle qu'au Cuba du XX<sup>e</sup> siècle, l'anarchisme s'aventure rarement loin du milieu culturel dans lequel les anarchistes sont intégrés. [...] Si nous observons le discours d'Al Qaïda, nous voyons qu'il correspond aux trois éléments de notre définition de l'anarchisme. <sup>416</sup>

Il est entendu que le problème ne réside pas dans un exercice de comparaison, au demeurant stimulant, mais se révèle dans l'instrumentalisation des ressemblances et dans la plasticité conférée au terme d'« islamisme ». Dans le cadre du courant néo-orientaliste, nous sommes témoins d'une idéologisation et d'une mécanisation de phénomènes de recomposition, de

<sup>413</sup> Sheri Berman, *Journal of Democracy*, n°1, vol. 19, janvier 2008.

<sup>414</sup> [International.ucla.edu/cms/files/JamesGelvin.pdf](http://International.ucla.edu/cms/files/JamesGelvin.pdf)

<sup>415</sup> Nous soulignons les passages.

<sup>416</sup> James Gelvin, art. cité., pp.6-8. Nous traduisons.

mutation et de réappropriation culturelles qui, d'un parler ou même d'un croire commun entre deux objets, concluent à des essences similaires. Il en découle deux paradoxes. En premier lieu, n'est-il pas contradictoire de plaider l'étanchéité d'un monde (arabo-)musulman à « la » modernité démocratique et de souligner simultanément sa perméabilité sélective aux idéologies d'extrême-gauche, à la pensée de certains intellectuels européens<sup>417</sup> ou au tiers-mondisme parisien des années 1960-1970 ? C'est pourtant ce à quoi nous amène le récit néo-orientaliste qui décèle les racines de cet « islamo-fascisme » dans la militance islamique elle-même (sinon dans l'islam), négligeant les contextes et acteurs nationaux ou régionaux, dans et par lesquels évoluent les manifestations violentes ou sectaires associées au « totalitarisme vert ».

En second lieu et d'une manière assez révélatrice, les tenants d'une similitude entre islamisme et communisme/fascisme se refusent le plus souvent à déspecifier l'activisme « musulman », s'efforçant de sauver le postulat de l'exceptionnalisme du champ islamique tout en l'intégrant à une immanence totalitaire. Il existe plusieurs causes expliquant cette réticence à souligner que ce sont justement les rapprochements possibles entre l'islamisme et le paradigme des luttes contestataires « anti-impérialistes » qui contribuent à accentuer le caractère profane des motivations animant un certain nombre de militances islamistes. L'une d'entre elles est que la conséquence logique de cette affirmation affaiblit paradoxalement le récit néo-orientaliste en réduisant la supposée déterminante « islamité » des acteurs. En d'autres termes, cette métaphore fait réentrer le politique par les coulisses. Par un détour involontaire, si l'expression d'« islamo-gauchisme » s'avérait judicieuse, cette position associerait revendications gauchistes « occidentales » et contestation « orientale », minimisant donc non seulement l'orientalisation de ces militances et de leurs revendications, mais aussi l'islamité des acteurs (islamo-)nationalistes, les faisant réentrer pleinement dans le champ politique.

Si nous sommes témoins de formes d'anti-occidentalismes ou de formations nationalistes utilisant un lexique religieux, il nous faut reconnaître que leur filiation à l'islam passe d'une relation de parenté à celle d'un lointain cousinage. Or, préserver en quelque sorte l'essentielle islamité des mouvements islamiques contemporains est fondamental à la vision néo-orientaliste. Il s'agit de l'aspect spectaculaire d'un problème abordé plus globalement et presque exclusivement sous un

---

<sup>417</sup> Bernard Lewis, par exemple, distingue dans l'antiaméricanisme professé dans le monde arabe diverses influences intellectuelles originaires d'Europe : la lecture négative des Etats-Unis produite par une école de pensée allemande comptant dans ses rangs Rainer Maria Rilke, Oswald Spengler, Ernst Jünger ou encore Martin Heidegger. La version national-socialiste de l'idéologie allemande a séduit certains milieux nationalistes et notamment les fondateurs et sympathisants du parti Baath en Syrie et Irak. Après la Seconde Guerre mondiale, cette influence allemande fit place à l'antiaméricanisme inspiré de la critique du capitalisme du marxisme soviétique. B. Lewis, *L'Islam en crise*, Paris, Gallimard, 2003, pp. 90-91.

angle polémique : la singularité antihumaniste de l'islamisme. Noyer les militances qui se réclament de l'islam dans le « religieux » ou le « culturel » revient à prendre au mot la rhétorique des acteurs et à occulter à la fois les facteurs non religieux, tels que le verrouillage des espaces politiques, les répressions étatiques, l'intégration aux jeux de pouvoirs, ou la particularité des crises de longue durée, ainsi que les perceptions idéologico-politiques, de facture moderne et bien peu « traditionnelle » ou « authentique », qui accompagnent leurs actions.

Sous des formes et des qualités argumentatives très diverses, nous retrouvons ce réquisitoire comparatif aux Etats-Unis et en France, sous des plumes d'horizons politiques et de sophistication intellectuelle très divers : l'essayiste de gauche Caroline Fourest critiquant les analyses optimistes du chercheur François Burgat<sup>418</sup> ou la collaboration<sup>419</sup> entre l'intellectuel Tariq Ramadan et le journaliste au *Monde Diplomatique* Alain Gresh<sup>420</sup> ; le géopolitologue de droite Alexandre del Valle se scandalisant de la complaisance des intellectuels occidentaux de gauche envers le projet totalitaire islamiste<sup>421</sup> ; le conservateur américain William S. Lind dénonçant la collusion entre un « marxisme culturel » et l'islam(isme)<sup>422</sup> ; le chercheur Barry Rubin décelant dans les affinités entre révolution islamique et communisme l'explication de la fascination que l'islamisme peut exercer sur les gauchistes occidentaux<sup>423</sup> ; l'écrivain et activiste David Horowitz éclairant l'alliance entre *leftists* et islamistes à la lumière d'une sorte de pathologie mentale rendant une partie de la gauche aveugle à ses propres contradictions<sup>424</sup> ; Michael Walzer<sup>425</sup> pointant la démission morale et critique d'une partie de l'intelligentsia occidentale face au terrorisme islamiste, ces *Western leftists* éblouis par le postmodernisme et perdant pied avec la réalité<sup>426</sup> ; ou

---

<sup>418</sup> C. Fourest (débat avec François Burgat), « La gauche fait-elle le lit de l'islamisme », *L'Express*, 17 novembre 2005.

<sup>419</sup> Alain Gresh et Tariq Ramadan ont notamment publié ensemble *L'islam en question*, Actes Sud, 2000.

<sup>420</sup> C. Fourest, *La tentation obscurantiste*, *op. cit.*, pp. 41-42.

<sup>421</sup> A. del Valle, « La convergence des totalitarismes. Les nouveaux visages rouges-bruns-verts de l'antisémitisme », *Observatoire du monde juif*, n°3, juin 2002. Ce numéro est intitulé *Le néo-gauchisme face à Israël*.

<sup>422</sup> William S. Lind, « The Marx-Mohammed Pact », *The Conservative Voice*, 23 juillet 2005. W. S. Lind est un expert en affaires militaires, directeur du *Center for Cultural Conservatism*, vitrine du think tank conservateur *the Free Congress Foundation*.

<sup>423</sup> Barry Rubin, « Islamism is Neo-Stalinism », *The National Ledger*, 9 avril 2006. B. Rubin est directeur du *Global Research in International Affairs (GLORIA) Center*, Interdisciplinary Center University, Herzliya, Israel.

<sup>424</sup> Entretien avec D. Horowitz, « Unholy Alliance », *FrontPageMagazine.com*, 30 septembre 2004. D. Horowitz est l'auteur d'un grand nombre d'essais et d'articles, dont *Left Illusions: An Intellectual Odyssey*, Spence Publishing 2003 ; *Unholy Alliance: Radical Islam and the American Left*, Regnery 2004 ; *The Professors: 101 Most Dangerous Academics in America*, Regnery 2006 ; *Indoctrination U: The Left's War Against Academic Freedom*, Encounter Books 2007.

<sup>425</sup> Professeur à l'*Institute for Advanced Study* de Princeton et membre du comité éditorial de la revue *Dissent*

<sup>426</sup> M. Walzer, « Can There Be a Decent Left », *Dissent*, printemps 2002 ; M. Walzer, « Five Questions about Terrorism », *Dissent*, hiver 2002.



encore l'intellectuel new-yorkais Paul Berman décrivant l'islamisme comme une énième manifestation totalitaire de l'antilibéralisme.

## Les antitotalitaires au pays de l'or noir

La figure de Paul Berman permet d'introduire un aspect capital de la formulation du récit néo-orientaliste par des intellectuels modérés et situés sur la gauche des paysages politiques européens ou nord-américain. Assumant et surtout légitimant une tendance qui traverse, sous des formes et des motifs divers, la presque totalité du spectre de ce courant, les positionnements critiques d'auteurs tels que Paul Berman favorisent involontairement l'absorption de la lecture néo-orientaliste de l'islamisme par le discours « positif et humanitaire », articulé sur la défense des valeurs démocratiques.

Professeur au département de journalisme de l'Université de New York, membre du comité de rédaction de la revue *Dissent* et personnalité éminente de la gauche nord-américaine, Paul Berman est un intellectuel influent et respecté. Il est notamment l'auteur de *A Tale of Two Utopias: The Political Journey of the Generation of 1968*,<sup>427</sup> un essai consacré aux différentes formes que prirent les révoltes en Europe de l'Ouest et de l'Est à la fin des années 1960, et *Power and the Idealists: Or, the Passion of Joschka Fischer and Its Aftermath*,<sup>428</sup> qui trace le parcours d'un certain nombre d'intellectuels européens, vigoureusement pacifistes et anti-américains dans les années 1970 et devenus, à l'occasion des guerres en ex-Yougoslavie, des « *liberal hawks* »<sup>429</sup> prônant l'intervention armée au service de causes justes. Ses articles paraissent également dans un grand nombre de publications de qualité, tels que le *New York Times*, *The New Republic*, ou encore *The New Yorker*.

Dans son essai *Terror and Liberalism*,<sup>430</sup> *New York Times Bestseller* en 2003, P. Berman développe deux thèses principales : la première soutient que le fondamentalisme islamique et le socialisme ba'athiste incarnent une continuité morale, idéologique et historique des mouvements totalitaires occidentaux du XX<sup>e</sup> siècle ; la seconde critique la croyance que le registre du conflit rationnel,

---

<sup>427</sup> W. W. Norton & Company, 1996.

<sup>428</sup> W.W. Norton & Company, 2007.

<sup>429</sup> Nous empruntons cette expression à Anatol Lieven qui attribue ce titre à Paul Berman : « Liberal Hawk Down », *The Nation*, 7 octobre 2004.

<sup>430</sup> Traduit en français sous le titre *Les habits neufs de la terreur*, Paris, Hachette, 2004.

basé sur des compétitions d'intérêts, de classes ou de pouvoirs, permettrait de comprendre les manifestations de pathologies collectives, à l'image des fascismes européens et de leurs héritiers, le radicalisme islamique et le socialisme ba'athiste.

C'est à travers cette focale que P. Berman aborde les deux formes moyen-orientales de l'idée totalitaire, à savoir l'islamisme, dont l'auteur situe les racines en 1928, avec fondation de la Confrérie des Frères musulmans en Egypte, et le ba'athisme, une déclinaison du panarabisme formellement créé en 1943 à Damas. Malgré le mépris réciproque qui les sépare, écrit l'intellectuel de New York, ces deux idéologies partageraient les traits classiques du totalitarisme, à savoir le recours au meurtre de masse, l'idée d'une élite élue – la défense des « vrais musulmans » pour l'islamisme, des « vrais Arabes » pour le parti *Ba'ath* –, une logique conspirationniste, des objectifs utopiques de restauration respectivement du Califat et d'un Empire arabe<sup>431</sup> :

Mon interprétation dans *Terreur et Libéralisme* était que les attaques terroristes du 11-Septembre – à l'image de celles de Londres et de Madrid, et plus récemment dans d'autres lieux – ne doivent pas être vues comme des événements isolés. Elles doivent être vues comme l'écume d'une vague plus large. L'importante masse de la vague a traversé le monde musulman. Quelques particules d'écume ont touché New York, Londres et d'autres endroits. Les lieux vraiment dévastés ont été l'Irak, l'Iran, l'Algérie, la Syrie, le Soudan, l'Afghanistan et ainsi de suite. En regardant ces événements musulmans avec en tête le passé totalitaire de l'Europe, nous pouvons les voir un peu plus clairement.<sup>432</sup>

Dans sa perspective, la « Guerre contre le Terrorisme », initiée formellement après le 11-Septembre 2001, suit un motif comparable en presque tous points avec la conflagration qui opposa, durant le XX<sup>e</sup> siècle, les démocraties libérales aux réactions antilibérales que furent les fascismes et le communisme. Ces deux manifestations s'incarnent, à présent, dans le nationalisme arabe radical et le fondamentalisme islamique.

Dans l'approche de P. Berman, nous retrouvons en effet deux lexiques communs aux milieux français et nord-américain diffusant une approche néo-orientaliste des militances islamiques : une relation de parenté entre la naïveté ou l'aveuglement des démocrates et progrès du totalitarisme ; une approche des militances islamiques, depuis les Frères musulmans égyptiens

---

<sup>431</sup> Débat avec P. Berman, « Terror and Liberalism », *Carnegie Council*, 15 avril 2003. *Cceia.org*.

<sup>432</sup> « Interrogating *Terror and Liberalism*. An Interview with Paul Berman », *Democratija.com*, 24 mai 2006. Consulté en mars 2008. Nous traduisons.

jusqu'à la nébuleuse al-Qaïda, qui reconnaît leurs diversités de surface, mais analyse leur identité commune selon une seule et même grille de lecture de « violence totalitaire ».

Le premier lexique traite de la supposée fascination exercée, sur certaines parties de l'intelligentsia de gauche en Occident, par le « totalitarisme islamique ». Notre propos n'est pas de soutenir que l'hypothèse de l'aveuglement des intellectuels représente un indice nécessaire d'une influence ou d'une proximité avec le récit néo-orientaliste, mais que, dans la pensée de P. Berman, les illustrations qui appuient et mènent à cet argument relèvent d'une interprétation proche de ce courant. Le chapitre sixième de son essai sur *Les habits neufs de la terreur*, intitulé « vœux pieux », est consacré à une comparaison entre les aveuglements qui caractérisèrent les élites libérales (gauche et droite) occidentales face aux menaces fasciste et communiste, et les illusions que leurs homologues contemporains entretiennent envers l'islamisme. P. Berman situe un des moments d'émergence de cette fascination envers la violence totalitaire aux débuts des années 2000, plus précisément dans le sillage de l'échec de Camp David II (juillet 2000) attribué, dans son essai, au refus de Yasser Arafat (1929-2004) d'accepter l'offre « généreuse » d'Ehud Barak.<sup>433</sup> L'auteur estime qu'il existe une coïncidence significative entre la multiplication des attentats-suicide qui touchèrent Israël à partir de juin 2001, et la croissante sympathie dont jouit la cause palestinienne dans les milieux universitaires, le mouvement altermondialiste et parmi les intellectuels socialistes :

[...] *Ces événements du printemps 2002* [référence à la *Socialist Scholar Conference*, « où, rapporte P. Berman, une foule considérable écouta un romancier égyptien faire l'apologie d'une jeune femme palestinienne qui venait de commettre un suicide terroriste et un meurtre »], *les slogans des manifestants et les applaudissements des intellectuels, étaient au diapason d'une centaine d'événements du même genre aux Etats-Unis, et plus encore en Europe* [...]. *Des paroles perverses en faveur du suicide étaient prononcées par des gens civilisés, qui, deux mois auparavant, ne se seraient jamais imaginés tenir de tels propos. Comment expliquer ce soudain changement d'atmosphère ?*<sup>434</sup>

L'explication que propose P. Berman s'appuie sur un lexique psychologique. Face au caractère profondément irrationnel et thanatophile du déchaînement de violences orchestré par les mouvements palestiniens, écrit-il, beaucoup d'observateurs ne purent se résoudre à diagnostiquer une « pathologie de masse » :

---

<sup>433</sup> *Les habits neufs de la terreur*, op. cit., p. 161.

<sup>434</sup> *Ibid.*, p.164.

*Notre monde est-il vraiment ce lieu où les mouvements de masse se muent en défilés de suaire, en route pour le cimetière ? Cela semblait inconcevable. Et, dans le monde entier, la tentation fut grande, pour ne pas dire irrésistible, de conclure que non, le monde reste un endroit rationnel et une pathologie de masse ne saurait exister. [...] Les actions-suicides doivent être – il le faut, même par des voies imperceptibles à l'œil nu – des réactions rationnelles à certaines conditions de vie.*<sup>435</sup>

A l'image des « *socialistes pacifistes français d'il y a soixante ans* », souligne P. Berman, de nombreux observateurs ont refusé d'y voir la conséquence de l'idéologie totalitaire islamiste, et ont rationalisé le terrorisme en en faisant un instrument tactique au service d'une cause, une pratique qui serait engendrée par la répression et l'occupation israéliennes. Par naïveté, ces intellectuels reproduiraient ainsi l'erreur fondamentale qui consiste à penser le phénomène totalitaire – et par extension, les mouvements islamistes – selon des catégories rationnelles, c'est-à-dire articulées sur des considérations de pouvoir, de classes ou d'intérêts. Un entretien entre Paul Berman et le professeur de *Democratic Theory and Practice* à l'Université d'Edge Hill (Angleterre), Alan Johnson,<sup>436</sup> nous permet de mieux saisir ce que l'essayiste new-yorkais qualifie par « naïveté » :

Alan Johnson : Pourquoi les libéraux insistent-ils pour traiter les mouvements pathologiques de masse comme des mouvements politiques normaux et rationnels, présentant des griefs qui peuvent être négociés ? [...] Comment expliquez-vous ce que vous nommez la « rationalité naïve qui est partagée dans presque toutes les parties de la société libérale moderne » ?

[Paul Berman] : La « rationalité naïve » est incorporée à la civilisation libérale et à l'idée libérale. C'est une chose très profonde. Le libéralisme postule que les individus *devraient* agir rationnellement et que nous *voulons* agir rationnellement. [...] L'idée libérale nous rend très peu disposés à croire que quiconque agit d'une manière irrationnelle. Dans sa version la plus naïve, il est imaginé que *personne* n'agit de manière irrationnelle. Il y a deux aspects de cette forme de naïveté qui méritent un commentaire. Premièrement, cette naïveté est elle-même une des sources de rébellion contre le libéralisme. Il y a quelque chose de révoltant, ou du moins de profondément insatisfaisant dans l'idée que les hommes et les femmes sont strictement rationnels. Aussi sommes-nous toujours tentés de nous révolter contre cette idée. [...] Deuxièmement, l'idée libérale a un prix terrible en termes de compréhension politique. [...] Nous avons pris toutes les questions liées à l'âme, à la vertu ou aux perversions de l'esprit, et nous les avons déplacées dans un recoin réservé à la religion ou la psychologie. De même, avons-nous assigné les questions relatives au politique à un domaine différent. [...] Il est devenu très difficile de

---

<sup>435</sup> *Ibid.*, p.167.

<sup>436</sup> Fondateur du bimensuel en ligne *Democratija*, cofondateur d'un mouvement global de citoyens contre le terrorisme intitulé *Unite Against Terror* (*Unite-against-terror.com*) et coauteur du *Manifeste d'Euston* (25 mai 2006), un site web et un blog qui s'inscrit dans une ligne d'engagement « gauche antitotalitaire », cf. [eustonmanifesto.org/?page\\_id=132](http://eustonmanifesto.org/?page_id=132). Consulté en juillet 2008.

concevoir que des individus puissent se comporter de manière irrationnelle ou puissent succomber à l'attrait d'un culte de la mort.<sup>437</sup>

Dans la perspective de l'auteur de *Terreur et Libéralisme*, c'est l'acceptation même d'une causalité entre les actions et stratégies entreprises par l'Etat hébreu et les attentats-suicide qui représenterait la pente sur laquelle le discours critique envers Israël a glissé vers une sorte de nazification du sionisme. L'approche de P. Berman débouche sur la conjugaison de deux phénomènes psychologiques au cœur de la perception faussée de l'islamisme qu'entretenirait une partie des gauches occidentales. En effet, l'irrationalité du terrorisme palestinien s'observerait sur deux registres : collectivement, la multiplication des attentats-suicide perpétrés par les milices palestiniennes relèverait d'une « pathologie de masse », une pratique ciblant des civils et détachée des changements et évolutions des politiques d'Israël envers les Palestiniens ; au niveau individuel, le refus opposé par Yasser Arafat à l'offre d'Ehud Barak témoignerait du caractère irrationnel des protagonistes, puisque l'offre du Premier ministre israélien « *concédaient aux Palestiniens tout ce qu'Arafat demandait depuis des années, à une petite portion près de territoire [...]* ». <sup>438</sup> En ce qui concerne une partie des intelligentsias occidentales, la critique jugée excessive d'Israël attesterait d'un déni de réalité, encouragé par la fascination – possiblement « *sexuelle* » – exercée par le caractère transgressif du « *meurtre-suicide* ». <sup>439</sup> Le fait que l'intensité des critiques anti-israéliennes aurait diminué proportionnellement à la réduction du nombre d'attentats-suicide représenterait d'ailleurs un indice supplémentaire de l'intimité singulière qui unit magnétisme du kamikazat et croyance erronée en l'universalité de la raison.

L'effort de psychologisation des acteurs collectifs et individuels, couplé avec l'approche globalisante estimant que les diverses formes locales de militance islamique participent d'une même cohérence totalitaire, rejoint ici les interprétations du courant néo-orientaliste. Bien que Paul Berman ajoute prudemment que ses réflexions ne sont que « *pure spéculation* », il est néanmoins révélateur qu'un intellectuel de son envergure, traitant d'un conflit symboliquement aussi chargé, puisse s'appuyer sur des arguments et des exemples de « sens commun », dont l'origine narrative n'est pas présentée, ni même discutée. <sup>440</sup> Cette dite « irrationalité » des positions

---

<sup>437</sup> « Interrogating Terror and Liberalism: An Interview with Paul Berman », art. cité. Nous traduisons.

<sup>438</sup> *Les habits neufs de la terreur*, op. cit., p. 162.

<sup>439</sup> *Ibid.*, p. 177.

<sup>440</sup> A ce sujet, voir notamment Robert Malley et Agha Hussein, « Camp David : the Tragedy of Errors », *The New York Review of Books*, n°13, vol. 48, 9 août 2001 ; Benny Morris, « Camp David and After: An Exchange. An Interview with Ehud Barak », *The New York Review of Books*, n°10, vol. 49, 13 juin 2002 (réponse à « Camp David: the Tragedy

palestiniennes provient surtout de l'étroitesse de la lunette totalitariste et psychologisante de P. Berman, plus qu'elle ne témoigne d'un nationalisme s'abîmant dans la folie. Construite autour de l'interprétation dominante fournie notamment par le coordinateur spécial pour le Moyen-Orient du président Bill Clinton (1993-2001), Denis Ross,<sup>441</sup> et la campagne médiatique israélienne, lancée avant même la fin du sommet, visant à faire endosser la responsabilité de l'échec des négociations à Y. Arafat,<sup>442</sup> l'hypothèse de « l'irrationalité » des négociateurs palestiniens est le produit dérivé du récit néo-orientaliste. Une approche plus équilibrée de cet événement et de sa mise en perspective avec la faillite du processus d'Oslo<sup>443</sup> montre au contraire que l'échec de Camp David II peut s'expliquer sans recourir à l'argument spécieux de l'irrationalité d'un des protagonistes : une asymétrie des positions entre Israéliens et Palestiniens qui a finalement eu raison de cette tentative de règlement. Dans son essai consacré à l'histoire du processus de paix, *Impossible Peace: Israel/Palestine since 1989*,<sup>444</sup> Mark LeVine souligne qu'au final, le sommet de Camp David échoua en raison de l'incapacité des Israéliens à mettre formellement leur proposition sur la table (au sens propre et figuré), et de l'inaptitude des Palestiniens à répondre aux tactiques israéliennes d'une manière suffisamment créative pour continuer les négociations. S'il est vrai, écrit Avi Shlaim, qu'Ehud Barak a été plus loin sur la question de la partition de Jérusalem qu'aucun autre Premier ministre israélien avant lui, l'une des principales causes de cet échec ne réside pas dans la psychologie de Yasser Arafat, mais bien dans le « paquet » offert par Barak : d'un côté, des concessions limitées sur Jérusalem et les réfugiés, de l'autre, la fin de toute revendication de la part des Palestiniens. Une base raisonnable pour un accord intérim, continue Avi Shlaim, mais certainement pas une offre qu'un leader palestinien, même modéré, eut été en

---

of Errors »); Robert Malley et Agha Hussein, « Camp David and After: An Exchange. A Reply to Ehud Barak », *The New York Review of Books*, n°10, vol. 49, 13 juin 2002 ; Jeremy Pressman, « Visions in Collision: What Happened at Camp David and Taba? », *International Security*, n°2, vol. 28, automne 2003, pp. 5-43 ; Henry Laurens, *L'Orient arabe à l'heure américaine: De la guerre du Golfe à la guerre d'Irak*, op. cit., pp. 142-150.

<sup>441</sup> Denis Ross, *The Missing Peace: The Inside Story of the Fight for Middle East Peace*, Farrar, Straus and Giroux, 2004. Directeur du *Policy Planning* au Département d'État sous Georges H.W. Bush (1989-1993), au cœur de l'engagement américain dans le processus de paix au Moyen-Orient, D. Ross a fourni, depuis août 2000, la version médiatiquement et politiquement dominante des raisons de l'échec de Camp David. Ce dernier incomberait, selon Denis Ross, à l'intransigeance de Yasser Arafat (1929-2004). Cf. *inter alia*, Avi Shlaim, *Israel and Palestine: Reappraisals, Revisions, Refutations*, Verso, 2009, pp. 264-275.

<sup>442</sup> H. Laurens, op. cit., p. 147. Ehud Barak ira jusqu'à affirmer que ses propositions « orales » n'avaient d'autre but que de démontrer le refus de Y. Arafat d'accepter la paix. *Ibid.*, p. 176, note 9.

<sup>443</sup> Jerome Slater, « The Collapse of the Israeli-Palestinian Peace Process », *Political Science Quarterly*, n°2, vol. 116, 2001, pp. 178-179 ; Avi Shlaim, « The Rise and Fall of the Oslo Peace Process », Louise Fawcett éd., *International Relations of the Middle East*, Oxford University Press, 2005, pp. 241-61.

<sup>444</sup> Zed Books/Fernwood, 2009, p. 64. Mark LeVine est professeur associé d'histoire moderne du Moyen-Orient et d'études islamiques à l'Université de Californie.

mesure d'accepter.<sup>445</sup> La question reste bien sûr ouverte au débat, mais il est manifeste que cette supposée « irrationalité » palestinienne traduit surtout la subjectivité sélective de Paul Berman.

Abordant la question des attentats-suicide, il est également significatif que ce dernier n'estime nécessaire d'évaluer ses hypothèses basées sur une interprétation essentiellement spéculative, en les appréciant à l'aune de la littérature spécialisée. En négligeant l'assise historique, sociale et économique sur laquelle s'articulent les modalités d'une violence partagée et co-alimentée, notamment par les diverses politiques de contrôle et de colonisation<sup>446</sup> d'une démocratie pourtant libérale, Israël, l'essai de Paul Berman singularise l'attentat-suicide palestinien en le faisant basculer dans une catégorie infrahumaine, symptôme d'une sorte d'immanence totalitaire. Cette définition fait sens dans l'approche du professeur de journalisme : en effet, pouvons-nous penser à une plus parfaite antithèse de l'individu libéral que l'image de la bombe humaine fanatisée ? Elle convie, qui plus est, l'idée que cette irrationalité meurtrière est générée par du totalitarisme, un terme intimement associé aux idées de masse et d'enrégimentation particulièrement antinomiques avec la définition de la personne dans les démocraties libérales ?<sup>447</sup>

Au-delà de son intérêt purement théorique, le triptyque qui consiste à extraire le recours à l'attentat-suicide du champ politique, à en faire un bourgeon du totalitarisme et à réduire les tentatives de rationalisation de cette violence à une fascination morbide, offre également des perspectives politiques utiles dans le cadre de narrations idéologiquement orientées. En effet, la tentation de fusionner non seulement les différentes formes d'islamisme en une seule abstraction variant essentiellement par son degré de nocivité, mais aussi de souligner l'identité totalitaire commune que partageraient le ba'athisme et l'islamisme, revient à légitimer le discours de la *Guerre contre le Terrorisme* ou la pertinence de la démocratisation musclée de l'Irak entreprise en 2003 par l'administration Bush Jr. Il autorise également l'explication par le psychologique ou l'irrationnel, invitation à négliger le débat sur la possible coresponsabilité d'acteurs nationaux ou internationaux dans l'apparition des attentats-suicide, et la réflexion sur la nature des rapports entre, d'un côté, la perpétuation des politiques d'occupation et de colonisation, et de l'autre, le développement de formes extrêmes de violence.

---

<sup>445</sup> A. Shlaim, *Israel and Palestine, op. cit.*, pp. 274-275.

<sup>446</sup> A ce sujet, voir Neve Gordon, *Israel's Occupation*, University of California Press, 2008.

<sup>447</sup> Nous empruntons cette réflexion à Arjun Appadurai, *Géographie de la colère : la violence à l'âge de la globalisation*, Paris, Payot, 2007, pp. 114-117.

Certes, P. Berman ne nie pas qu'Israël partage une part de responsabilité dans l'aggravation du conflit,<sup>448</sup> mais en soulignant dans un même temps le contraste entre les variations des politiques israéliennes et la constance de l'hostilité arabe, l'auteur de *Terror and Liberalism* parvient à la conclusion que, si les griefs à l'encontre d'Israël demeurent partiellement dans le registre de la raison, l'essentiel de l'antisémitisme des populations arabes relève de l'irrationnel :

[...] Il flotte largement dans les mêmes courants étherés faits de mythes et d'angoisses qui se sont révélés si irrésistibles aux nazis dans le passé. L'hostilité antisémite s'appuie sur le sentiment que la société arabe et islamique a été polluée par une infestation impure dont il est nécessaire de se débarrasser. Cette hostilité s'alimente d'une combinaison létale d'une aspiration utopique et d'une peur superstitieuse – l'aspiration à une nouvelle société nettoyée de toute différence ethnique et religieuse, couplée à la crainte d'une minorité diabolique. [...] Le monde arabe et islamique se consume de haine contre Israël en partie en raison de problèmes réels, mais surtout à cause de questions phantasmatiques.<sup>449</sup>

De la même façon, P. Berman estime que la constance d'un virulent anti-américanisme qui caractériserait le monde arabe et islamique ne peut que très partiellement s'expliquer par l'histoire de la politique étrangère des Etats-Unis dans cette partie du monde. La détestation de l'Amérique du Nord, commente-t-il, ne s'est pas atténuée lorsque, par exemple, l'administration Clinton intervint dans les Balkans dans les années 1990 pour protéger les Albanais majoritairement musulmans, ou quand elle s'investit dans la résolution du conflit israélo-palestinien (*Camp David*, juillet 2000). Selon P. Berman, cette constante hostilité, de par son détachement de la réalité, relève du « domaine du mythe ».

Une sorte d'effet d'écho se produit donc entre les démocraties libérales et les avatars modernes du totalitarisme – « [les nationalistes radicaux arabes et les mouvements islamistes] sont l'écho qui rebondit du bruit fait par le progrès libéral », pour citer P. Berman – conflagration animée, dans sa plus grande mesure, par une hostilité idéologique. Le terrorisme islamique représente l'état d'ébriété le plus avancé de ce létal enivrement qui a saisi le monde arabe et islamique. Sa trajectoire, depuis les attaques du Hezbollah à Beyrouth dans les années 1980 jusqu'aux attentats du 11-Septembre 2001 perpétrés par les jihadistes d'Al-Qaïda, postule P. Berman, serait passée d'une violence à l'endroit de cibles militaires à une stratégie qui confine au génocide.

---

<sup>448</sup> P. Berman, art. cité, in *The American Prospect*, 21 octobre 2001. Nous traduisons.

<sup>449</sup> *Idem*



Si l'interprétation de cet auteur eut gagné en profondeur et en pertinence en mettant en parallèle l'émergence et l'évolution des militances islamiques depuis les années 1920, l'histoire de la constitution du Proche-Orient contemporain par les puissances mandataires et les conséquences des conflits israélo-arabes, mettons surtout ici l'accent sur deux aspects qui démontrent la séduction qu'exerce l'interprétation néo-orientaliste : en premier lieu, l'usage de la métaphore de l'irrationalité pour qualifier à la fois les violences commises par des groupes islamistes et les perceptions naïves qu'en aurait une certaine intelligentsia occidentale, reproduisant l'aveuglement de leurs prédécesseurs pendant la Guerre Froide ; dans un deuxième temps, la manière dont Paul Berman range l'islamo-nationalisme (Hamas, Hezbollah) et le jihadisme de type al-Qaïda dans une même catégorie, dont l'unité reposerait sur une idée de la violence terroriste et un déni de la réalité, rejoint la lecture néo-orientaliste qui postule l'islamisme comme un tout cohérent et menaçant.

Ce terrorisme s'alimenterait prioritairement d'une haine de la réussite et des valeurs portées par les systèmes libéraux ; à la question Lewisienne : « pourquoi nous haïssent-ils ? », P. Berman de répondre à son tour : « en raison de ce que nous sommes ». Ce dialogue métahistorique entre démocratie et totalitarisme contribue à noyer les déterminations souvent très empiriques qui cadrent et donne sens à ces diverses violences. En parlant de « trajectoire du terrorisme », l'auteur crée une sorte de statut idéologique permanent – l'hostilité antilibérale – en adéquation avec sa thèse principale. Cependant, cette hypothèse brouille largement la compréhension des motifs et des spécificités de ces mouvements. Non pas que le registre idéologique n'ait aucune importance, mais il est par exemple très douteux que les motivations de l'attentat, organisé par le Hezbollah en octobre 1983 – un groupe créé et radicalisé dans le contexte, en l'occurrence séminal, de l'invasion israélienne du Liban (1982) – contre les casernes française et américaine de la Force multinationale, puisse se comprendre au travers de la focale de l'antilibéralisme, ou d'un renouveau moyen-oriental du totalitarisme. Au moins aussi improbable, l'idée que le combat du Hezbollah dans les années 1980 annonçât le terrorisme jihadique sunnite de type al-Qaïda. Si Paul Berman applique cette focale à la puissante tendance totalitaire qui rayonnerait dans le monde arabo-musulman, et non spécifiquement et sous ces termes à tel ou tel groupe, cette approche ne conserve son supposé pouvoir explicatif que dans la mesure où nous acceptons que la totalité des militances islamiques, qu'elles soient sunnites, chiïtes ou même de facture « occidentale », puissent être cataloguées sous un même registre totalitaire, et surtout que ce dernier soit opérationnel. Or, c'est justement cette position qui nous paraît indéfendable.

La manière dont la dialectique terreur/libéralisme tisse une intrigue entre un certain nombre de faits et d'événements est une construction qui demeure largement artificielle. La définition de l'ennemi que propose P. Berman témoigne des problèmes entraînés par une abstraction des enjeux. Aussi séducteur que puisse paraître le défi de formuler un modèle explicatif couvrant l'ensemble du champ islamique, cette option confère à ce dernier une cohérence très excessive. Au final, l'essai de P. Berman en dit plus sur la manière dont certaines élites de gauche se pensent dans le contexte post-Guerre Froide et post-11-Septembre, qu'il ne fournit un outil de compréhension des mouvements islamistes. Quelle place reste-t-il, en effet, dans la lecture opposant démocratie et totalitarisme pour l'ambivalence des postures et des trajectoires, pour les transformations des militances ? Le modèle de la « réaction antilibérale » contribue-t-il à la compréhension de l'émergence et la multiplication de l'attentat-suicide au sein des groupes palestiniens ? A certains égards, ces interrogations pèchent par naïveté. Elles supposent que les motivations des auteurs relèvent d'abord d'un effort neutre d'appréhension des enjeux. Or, l'exercice de formulation de la menace islamiste participe de stratégies de positionnement, où l'acte de formuler la menace et de cadrer éthiquement son objet importe plus que son identification ou sa compréhension. La recherche de la connaissance est escamotée au profit de l'impératif de « dire le juste ». Ceci explique en partie la légèreté méthodologique qui se révèle dans les approches d'intellectuels séduits par la polyvalence d'une interprétation néo-orientaliste, et le fait que leurs productions esquivent les travaux académiques en la matière.

La lecture de l'intellectuel new-yorkais est loin d'être isolée. A bien des égards, elle est représentative de cette fissure apparue au sein des gauches nord-américaine et française consécutivement aux attentats du 11-Septembre 2001.<sup>450</sup> En France, nous pouvons citer le cas du philosophe et écrivain français Pascal Bruckner. Se reconnaissant dans une sensibilité politique de gauche et affectant des thématiques voisines, l'auteur de la *Tyrannie de la Pénitence* a rédigé la préface de la traduction française des *Habits neufs de la terreur*, intervient parfois dans la revue *Dissent* et partage l'analyse que P. Berman propose de l'islamisme comme le troisième totalitarisme du XX<sup>e</sup> siècle. Sous la plume jadis dénonciatrice du *Sanglot de l'homme blanc*, nous retrouvons en effet un certain nombre de thèmes développés par le professeur de journalisme : l'idée que la centralité médiatique du conflit israélo-palestinien dissimule une « obsession » d'Israël et un escamotage des réalités du terrain ; la « faute » commise par Yasser Arafat lors du

---

<sup>450</sup> Voir Jean-Philippe Deranty, « European and American Intellectuals at War », *Contretemps*, n°4, septembre 2004, p. 22.

sommet de Camp David II ; la particulière mansuétude de l'intelligentsia occidentale – sensiblement de gauche – envers le terrorisme islamique ; la fascination face à l'attentat-suicide ; l'anti-occidentalisme latent qui se cache derrière la défense de la cause palestinienne ; la nazification du lexique critique d'Israël.<sup>451</sup>

P. Bruckner est, depuis 2003, une des figures du *Cercle de l'Oratoire*, du nom du temple protestant l'Oratoire du Louvres, à Paris, et membre du comité de rédaction de la revue *Le Meilleur des mondes*,<sup>452</sup> dirigée par Olivier Rubinstein, directeur de publication, et Michel Taubmann, rédacteur en chef. *Le Cercle de l'Oratoire* est un groupe de réflexion français, fondé en 2001, consécutivement aux attentats du 11-Septembre. Regroupé d'abord autour du journaliste Michel Taubmann et de sa femme, le pasteur Florence Taubmann, ce cercle, dont la revue *Le Meilleur des mondes* représente la vitrine médiatique, réunit des intellectuels et acteurs des scènes universitaire et médiatique autour de quelques pôles thématiques : l'antitotalitarisme ; la dénonciation de l'anti-américanisme<sup>453</sup> dans la société française et en Europe ; la défense de la pertinence de l'invasion anglo-américaine de l'Irak<sup>454</sup> ; la condamnation de l'aveuglement antilibéral et pro-islamiste d'une partie de l'intelligentsia de gauche<sup>455</sup> ; la mise en lumière d'une nouvelle judéophobie<sup>456</sup> jugée sans précédent depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale.

Le profil des acteurs du *Cercle de l'Oratoire* est à rapprocher de celui des membres du think tank bruxellois *Atlantis Institute*, tant sur un registre thématique que structurel : nous y retrouvons une condamnation d'un « totalitarisme islamique » aux frontières à géométrie variable ; une distinction entre « bon islam »/modéré et « mauvais islam »/radical ; un positionnement (critique) pro-israélien et pro-américain ; un lexique de la compromission comparant la vieille séduction de l'utopie communiste sur l'intelligentsia française à l'aveuglement contemporain à propos de l'islamisme ; la mise en valeur d'un moment séminal incarné par l'opposition des opinions publiques françaises et européennes à l'invasion de l'Irak.

---

<sup>451</sup> P. Bruckner, *La Tyrannie de la pénitence : Essai sur le masochisme en Occident*, op. cit., pp. 77-89.

<sup>452</sup> Editions Denoël, Paris.

<sup>453</sup> Pascal Bruckner, « Les paradoxes de l'antiaméricanisme », *Le Meilleur des mondes*, n°1, 2006, pp. 35-39.

<sup>454</sup> Ces débats déboucheront sur un livre collectif : Pierre Rigoulot et Michel Taubmann (sld), *Irak, an I. Un autre regard sur un monde en guerre*, coll. Démocratie ou totalitarisme, éd. du Rocher, 2004. Nous pouvons aussi citer une pétition soutenant l'invasion de l'Irak lancée par ce groupe, intitulée « Avec Washington et Londres, pour le soutien du peuple irakien », publiée dans *Le Figaro*, 4 mars 2003.

<sup>455</sup> Max Lagarrigue, « D'un totalitarisme à l'autre... Les liaisons dangereuses de la Ligue des Droits de l'Homme », *Le Meilleur des mondes*, n°1, 2006, pp. 134-138.

<sup>456</sup> Pierre-André Taguieff, « Faux et usage de faux », *Le Meilleur des mondes*, n°1, 2006, pp. 53-61.

En outre, se distingue dans les deux cas de figure un compagnonnage particulier entre des spécialistes du communisme, inscrit dans la ligne interprétative du *Livre Noir du Communisme*,<sup>457</sup> et des experts ou des auteurs particulièrement sensibilisés aux problématiques relatives au champ islamique. Ce couplage entre une approche antitotalitaire du communisme (Stéphane Courtois, Pierre Rigoulot – tous deux membres de l'*Atlantis Institute* et du *Cercle de l'Oratoire*) et une lecture elle aussi nommément antitotalitaire de l'islamisme (Frédéric Encel, Jacques Tarnero) est un écho structurel de la narration de l'islamo-gauchisme. Il met en évidence les processus de reconversion et de positionnement des experts, qui passent de l'expertise en matière de communisme, à l'analyse des questions relatives à l'islamisme, l'anti-totalitarisme servant de liant entre deux thématiques traitées sous l'angle de la menace objective.

Parmi les membres du comité éditorial du *Meilleur des mondes*, nous retrouvons des acteurs dont les engagements et les analyses consacrés à l'islamisme contribuent à la diffusion et la consolidation du courant néo-orientaliste dans les champs médiatique et intellectuel français. Une analyse de la controverse qu'engendra une tribune du philosophe français Robert Redeker en 2006 nous en fournit une illustration.

---

<sup>457</sup> Stéphane Courtois (CNRS), Nicolas Werth (CNRS), Jean-Louis Panné, Karel Bartosek (CNRS), Jean-Louis Margolin (Université de Provence), Andrzej Paczkowski (Institut d'Etude Politique de Varsovie), avec la collaboration de Rémi Kauffer, Pierre Rigoulot, Pascal Fontaine, Yves Santamaria, Sylvain Boulouque, *Le Livre Noir du Communisme*, Paris, Robert Laffont, 1997.

### ***L'affaire Robert Redeker, ou la fabrication d'un héroïsme républicain***

Par l'intermédiaire d'une pétition publiée dans *Le Monde*, le 3 octobre 2006, et du rassemblement *Pour la loi et le droit républicain pour la liberté d'expression* coorganisé à Toulouse le 16 novembre 2006 avec des personnalités et intellectuels français,<sup>458</sup> le *Conseil représentatif des institutions juives de France* (CRIF), la revue *Les Temps Modernes*, *SOS-racisme* et l'association *Ni pute, ni soumise*, les membres du *Meilleur des mondes* ont été parmi les premiers à se mobiliser pour soutenir le professeur de philosophie<sup>459</sup> Robert Redeker. Celui-ci avait en effet reçu des menaces de mort émanant, selon la police, de sites web jihadistes,<sup>460</sup> faisant suite à la publication en septembre 2006 dans le quotidien français *Le Figaro*<sup>461</sup> d'une tribune intitulée « Face aux intimidations islamistes, que doit faire le monde libre ? » A l'image de l'affaire des caricatures danoises (2005-2006), les menaces à l'encontre de son auteur entraînent une vive mobilisation des intellectuels en France et un renouvellement du débat sur la liberté d'expression et sur la présence de l'islam dans les sociétés européennes.<sup>462</sup> Ce *Que doit faire le monde libre* représente un concentré des positions néo-orientalistes radicales en matière d'islam, sous une forme argumentative et un lexique remarquablement similaires aux textes produits par les réseaux militants de ce courant. Il n'est pas inutile de citer les passages les plus éloquentes de ce libelle, que nous pouvons décomposer en quatre propositions :

a) Une dénonciation de l'islamisation de l'Europe et de la lâcheté de ses élites :

*L'islam essaie d'imposer à l'Europe ses règles : ouverture des piscines à certaines heures exclusivement aux femmes, interdiction de caricaturer cette religion, exigence d'un traitement*

---

<sup>458</sup> Parmi d'autres, Dominique Strauss-Kahn, l'écrivain et journaliste Mohammed Sifaoui, les philosophes Pascal Bruckner, Alain Finkielkraut (en duplex) et Bernard-Henri Levy, le président de SOS racisme Dominique Sopo, le président du CRIF Roger Cukierman, l'écrivain Marek Halter, le journaliste et directeur de *Charlie Hebdo* Philippe Val, l'écrivain et réalisateur Claude Lanzmann. Robert Redeker était lui aussi présent. Cf. « A Toulouse, meeting de soutien à Redeker, le prof de philo menacé de mort », *Libération*, 16 novembre 2006.

<sup>459</sup> Quand a éclaté la controverse, R. Redeker enseignait au Lycée Pierre-Paul-Riquet, Saint-Orens-de-Gameville, Toulouse.

<sup>460</sup> Adil al-Hyane, un islamiste marocain, a été arrêté au Maroc en janvier 2007. Il est l'auteur présumé des menaces proférées contre R. Redeker, sous le pseudonyme d'Omar al-Battar, sur un forum jihadiste. Rien ne permet de conclure que cet individu ait agi dans le cadre d'un groupe terroriste ou radical. En octobre 2006, un Français d'Orléans a été mis en examen pour « menace de mort ». Il apparaît qu'il avait également agi seul. Cf. « Appel au meurtre contre Redeker: un islamiste arrêté », *Libération*, 10 janvier 2007.

<sup>461</sup> 19 septembre 2006.

<sup>462</sup> A titre illustratif, voir les diverses interventions commentant l'affaire Redeker dans la *Revue internationale et stratégique*, n°65, 2007, consacrées à la question de la critique de l'islam en France.

*diététique particulier des enfants musulmans dans les cantines, combat pour le port du voile à l'école, accusation d'islamophobie contre les esprits libres.[...] Pourtant, la non-interdiction du port du voile dans la rue est, du fait de la réprobation que ce soutien à l'oppression contre les femmes suscite, plus propre à « troubler l'ordre public » que le string. Il n'est pas déplacé de penser que cette interdiction traduit une islamisation des esprits en France, une soumission plus ou moins consciente aux diktats de l'islam. [...]*

b) Une assimilation entre nocivité du communisme et danger de « l'islam » :

*Comme jadis avec le communisme, l'Occident se retrouve sous surveillance idéologique. L'islam se présente, à l'image du défunt communisme, comme une alternative au monde occidental. À l'instar du communisme d'autrefois, l'islam, pour conquérir les esprits, joue sur une corde sensible. Il se targue d'une légitimité qui trouble la conscience occidentale, attentive à autrui : être la voix des pauvres de la planète. Hier, la voix des pauvres prétendait venir de Moscou, aujourd'hui elle viendrait de La Mecque ! [...]*

c) Un contraste entre un héritage judéo-chrétien forgeant l'identité européenne et une instrumentalisation de cette générosité par « l'islam » :

*Dans l'ouverture à autrui, propre à l'Occident, se manifeste une sécularisation du christianisme, dont le fond se résume ainsi : l'autre doit toujours passer avant moi. L'Occidental, héritier du christianisme, est l'être qui met son âme à découvert. Il prend le risque de passer pour faible. À l'identique de feu le communisme, l'islam tient la générosité, l'ouverture d'esprit, la tolérance, la douceur, la liberté de la femme et des mœurs, les valeurs démocratiques, pour des marques de décadence. Ce sont des faiblesses qu'il veut exploiter au moyen « d'idiots utiles », les bonnes consciences imbues de bons sentiments, afin d'imposer l'ordre coranique au monde occidental lui-même. [...]*

d) L'idée que la violence archaïque qui caractériserait le monde islamique est littéralement causée par le texte coranique :

*[...] La lapidation de Satan, chaque année à La Mecque, n'est pas qu'un phénomène superstitieux. Elle ne met pas seulement en scène une foule hystérisée flirtant avec la barbarie. Sa portée est anthropologique. Voilà en effet un rite, auquel chaque musulman est invité à se soumettre, inscrivant la violence comme un devoir sacré au cœur du croyant. [...] Haine et violence habitent le livre dans lequel tout musulman est éduqué, le Coran. Comme aux temps de la guerre froide, violence et intimidation sont les voies utilisées par une idéologie à vocation hégémonique, l'islam, pour poser sa chape de plomb sur le monde. Benoît XVI en souffre la cruelle expérience. Comme en ces temps-là, il faut appeler l'Occident « le monde libre » par rapport au monde musulman, et comme en ces temps-là les adversaires de ce « monde libre », fonctionnaires zélés de l'œil du Coran, pullulent en son sein. [...]*

La lecture de cette tribune révèle sans doute possible la lentille qui modèle le regard de Robert Redeker : en sus d'une critique de l'islam, il s'agit d'un plaidoyer pour une interprétation culturaliste du champ islamique et de ses relations avec les pays occidentaux. Cependant, plus que cet inventaire de clichés anti-musulmans étonnamment conventionnels, ce sont les discours adoptés par un certain nombre d'intellectuels mobilisés en « défense de la liberté d'expression », dont beaucoup de membres du *Cercle de l'Oratoire*, qui méritent analyse.

Dans un article de la *Revue internationale et stratégique*, Michel Taubmann, cofondateur du *Cercle de l'Oratoire* et rédacteur en chef du *Meilleur des mondes*, met en exergue la situation scandaleuse dans laquelle s'est retrouvé « un homme de gauche, un républicain, un humaniste qui, depuis le 11-Septembre 2001, perçoit dans l'islamisme radical l'émergence d'un nouveau totalitarisme », <sup>463</sup> pour avoir osé critiquer ce dernier, courageusement, « au nom de la liberté ». « Ses motivations, explique M. Taubmann, à l'opposé de tout racisme, relèvent d'un antifascisme qu'il porte dans ses gènes. Car Robert Redeker est issu d'une famille allemande mais de ces Allemands, ultraminoritaires, qui ont dit « non » à Hitler ». C'est un contexte « marqué par les réactions disproportionnées orchestrées par les islamistes aux propos du pape Benoît XVI à Ratisbonne », <sup>464</sup> qui, suggère l'auteur, explique le caractère provocateur de la prose de R. Redeker, faisant un regrettable « amalgame entre islam et islamisme » dans lequel M. Taubmann ne se reconnaît pas :

[...] Si l'islam n'est pas l'islamisme comme le marxisme n'est pas réductible au stalinisme, comment affirmer que l'un et l'autre sont totalement sans rapport. R. Redeker a-t-il raison ? A-t-il tort ? Ce serait l'objet d'une noble discussion. C'est ce droit au débat que veulent détruire les islamistes, c'est ce droit au débat que méprisent ceux qui méprisent R. Redeker. [c'est-à-dire, « une certaine gauche intellectuelle », « [...] des auteurs tels que l'islamologue Olivier Roy dans la revue *Esprit*, le sociologue Jean Baubérot dans *Le Monde* du 6 octobre 2006, le journaliste Arnaud Viviant des *Inrockuptibles* au micro de *France-Inter* », ou encore la Ligue des droits de l'homme »] <sup>465</sup>. C'est ce droit au débat que *Le meilleur des mondes* a défendu aux côtés de Claude Lanzmann et des Temps modernes, à travers la pétition parue dans *Le Monde* le 28 septembre 2006. <sup>466</sup>

La prise de position de l'auteur de *La bombe et le Coran* <sup>467</sup> témoigne indirectement de la séduction qu'exercent les postulats néo-orientalistes sur les intellectuels adoptant une posture anti-totalitaire

<sup>463</sup> M. Taubmann, « Le droit au débat : retour sur l'affaire Robert Redeker », *Revue internationale et stratégique*, n°64, 2007, pp. 178-179.

<sup>464</sup> *Ibid.*, p. 179.

<sup>465</sup> *Ibid.*, p. 178.

<sup>466</sup> *Ibid.*, p. 180.

<sup>467</sup> M. Taubmann, *La bombe et le Coran. Une biographie de Mahmoud Ahmadinejad*, Paris, Editions du Moment, 2008.

pour traiter des relations entre espace « occidental » et militantismes islamiques. C'est probablement ce choix qui a amené beaucoup d'observateurs à littéralement « Rushdiser » l'affaire Robert Redeker, pour reprendre l'expression de Pierre Tevanian.<sup>468</sup> Passant d'un problème de sécurité provoqué par des menaces de mort relayées sur des sites web radicaux, elle prit les atours d'une confrontation entre les valeurs démocratiques, assumées de concert par le professeur de philosophie et les pétitionnaires qui le soutiennent, et une menace islamiste, supposément ignorée par les élites politiques. Afin d'illustrer cette dérive dans l'abstraction, citons ici l'exemple du professeur Christian Delacampagne (1949-2007),<sup>469</sup> ami de longue date de Robert Redeker, qui, dans un article publié dans le mensuel néoconservateur *Commentary Magazine*, s'interroge sur la manière dont la France – avec l'exception d'un « groupe d'intellectuels centristes » – a pu en arriver à renoncer à ses valeurs, à ne pas unanimement défendre un philosophe dont la vie est menacée, dont « l'article était condamné sur al-Jazeera par le populaire prêcheur (et porte-parole officieux d'Osama bin Laden) Sheikh Youssef al-Qaradawi ». <sup>470</sup> Afin de déchiffrer cette énigme, C. Delacampagne distingue trois raisons qui sont à la source de cette trahison de l'intelligentsia hexagonale. En premier lieu, le fait que les partis politiques auraient peu ou prou les mains liées par le poids croissant d'un « vote musulman » en France et craindraient, à la lumière des émeutes de l'automne 2005, de provoquer une nouvelle conflagration entre la France et sa population musulmane. L'autocensure du corps des journalistes professionnels représenterait un deuxième facteur. Voulant eux aussi éviter la confrontation avec la communauté musulmane en France, ils auraient choisi de ne pas enquêter ou couvrir certaines affaires associées à l'islamisme, dissimulant ainsi l'ampleur du problème musulman français. L'assujettissement d'un monde universitaire hexagonal pénétré de *political correctness* définit la troisième raison. Soumis à une idéocratie de gauche, les chercheurs français ne pourraient que très difficilement briser les tabous associés à la race, la religion ou l'histoire coloniale, sans risquer de se voir remercier.

Selon C. Delacampagne, beaucoup d'influences se conjugueraient pour expliquer ces trois aspects, dont la plus pertinente demeurerait l'histoire complexe des relations entre la France et le monde arabe, et la manière dont ce passé agirait aujourd'hui sur les intellectuels et universitaires.

---

<sup>468</sup> P. Tevanian, « La faute à Voltaire ? À propos des usages racistes de la liberté d'expression », *Revue internationale et stratégique*, n°65, 2007, p. 188.

<sup>469</sup> Christian Delacampagne (1949-2007), « The Redeker Affair », *Commentarymagazine.com*, janvier 2007. Ancien fonctionnaire français, philosophe et écrivain, il a été professeur d'études françaises au *Connecticut College*, New London (1998-2000), à la *Tufts University*, Medford (2000-2002), et professeur de littérature et philosophie françaises du XX<sup>e</sup> siècle au Département de Langues et Littératures Romanes de la *Johns Hopkins University* (2001-2006).

<sup>470</sup> art. cité, *Commentary Magazine.com*. Nous traduisons.



Selon la perspective de l'auteur, les politiques de domination de la France dans les pays arabes, particulièrement dans le cas de la guerre d'indépendance en Algérie, n'ont pas, paradoxalement, mené à la persistance d'un antagonisme entre Paris et les capitales nord-africaines et moyen-orientales. Au contraire, « avec l'exception de l'expédition avortée de Suez en 1956, [...] les gouvernements français successifs ont maintenu des relations notablement amicales avec les pays arabes. En effet, s'il y a eu une constante de la diplomatie française, de Charles de Gaulle en passant par François Mitterrand jusqu'à Jacques Chirac, c'est celle de la ferme position du pays dans le camp pro-arabe ».<sup>471</sup> La source biographique sur laquelle s'appuie la position de C. Delacampagne est un rapport du journaliste, écrivain et essayiste conservateur britannique David E. H. Pryce-Jones, intitulé « *Jews, Arabs, and the French Diplomacy* » et publié en 2005 dans la revue *Commentary*,<sup>472</sup> développé l'année suivante sous la forme de l'essai *Betrayal : France, the Arabs, and the Jews*,<sup>473</sup> et traduit en français en 2008, sous le titre *Un siècle de trahison : la diplomatie française et les juifs, 1894-2007*.<sup>474</sup> Schématiquement, ses thèses principales avancent l'idée que, dans la confrontation qui opposerait l'Occident au monde musulman, la politique pro-arabe et donc anti-israélienne de la France, articulée sur une vue fantasmagorique des musulmans et des juifs, l'abdication aux pressions de ses populations musulmanes, et des stratégies philo-islamistes autodestructrices, tendrait à affaiblir les efforts de ses partenaires occidentaux dans la nécessaire guerre contre le totalitarisme islamique, encourageant la confusion des enjeux. Aussi bien l'étude *Integrating Islam* de J. Laurence et J. Vaïsse précédemment citée, que la critique des thèses de D. Pryce-Jones publiée dans *Commentaire* par le professeur d'histoire des relations internationales à l'*Institut d'études politiques* de Paris, Maurice Vaïsse,<sup>475</sup> mettent en lumière les nombreuses approximations, affirmations inexactes, citations coupées de leur contexte et erreurs qui émaillent le réquisitoire du journaliste britannique. Si l'historien de l'IEP reconnaît qu'il s'agit d'une étude très fouillée et d'un inventaire de faits souvent indubitables, tels que l'antisémitisme historique des élites françaises, la politique arabe de la France depuis 1967 ou l'importance numérique de l'immigration maghrébine dans l'Hexagone, il démontre en revanche que leur traitement sélectif et orienté conduit à des affirmations controuvées.<sup>476</sup> Les catilinaires vilipendant les élites françaises sont relativement courantes dans la littérature néo-orientaliste, ainsi qu'en témoigne

---

<sup>471</sup> *Idem*.

<sup>472</sup> Mai 2005, pp. 27-45. La version française, publiée dans *Commentaire*, (n°112, hiver 2005, pp. 833-898) est plus longue et contient quelques corrections.

<sup>473</sup> Encounter Books, 2006.

<sup>474</sup> Paris, Denoël, 2008.

<sup>475</sup> M. Vaïsse, « La diplomatie française, les Juifs et les Arabes », *Commentaire*, n°115, automne 2006, p. 616.

<sup>476</sup> *Ibid.*, pp. 615 et suivantes.

*l'Eurabia* de Bat Ye'Or – d'ailleurs positivement accueilli lors de sa publication par Pryce-Jones – et il n'est pas nécessaire de s'y arrêter plus longuement.

Le cas de Christian Delacampagne illustre idéalement la manière dont l'affaire Redeker s'est retrouvée très rapidement prise dans un maillage thématique qui débordait largement le cadre d'une question de « liberté d'expression ». Ce que la posture de défense de cette valeur dissimule, c'est que le récit néo-orientaliste a fourni le cadre narratif du drame Redeker. Ce dernier n'est qu'une saillance révélant le combat anti-islamiste, voire anti-islamique, adopté par un certain nombre d'acteurs : Robert Redeker, devenu l'allégorie du républicanisme français et des « valeurs occidentales », menacé par « l'islamisme », abandonné à son sort par des élites en état de dhimmitude intellectuelle, défaite de la pensée alimentée par un champ académique incapable de s'extraire d'une toile idéologique innervée par son antisémitisme et ses naïvetés arabophiles. L'affaire Redeker s'y trouve sublimée au sein d'un récit abstrait, peu documenté et partiellement fantasmé, où le facteur islamique devient la variable polyvalente expliquant les émeutes des banlieues, la politique étrangère de la France ou la production universitaire française sur le champ islamique.

Bien qu'évoluant sous des formes diverses, il ne s'agit pas d'une interprétation marginale. La controverse autour de R. Redeker vit une héroïsation de la figure du philosophe qui accompagna le discours mobilisateur de nombreux intellectuels français. Considérons la pétition « Contre la barbarie, le soutien à Redeker doit être sans réserve », <sup>477</sup> lancée par le philosophe et écrivain Michel Onfray, et signée entre autres par Alain Finkielkraut et Pierre-André Taguieff, qui décrit ce drame avec un lyrisme mobilisateur : « [...] *C'est à cette absolue précarité que se trouvent acculés Robert Redeker et sa famille. Pourquoi? Pour avoir usé d'un droit constitutionnel, d'un droit pour lequel Spinoza, Locke, Voltaire, et bien d'autres encore, ont combattu, d'un droit que les révolutionnaires de 1789 ont conquis, d'un droit, enfin, que l'on croyait définitivement acquis : le droit de manifester sa pensée et ses opinions* ». C'est un même esprit qui anime le rassemblement de Toulouse, en novembre 2006, où le réalisateur de *Shoah*, Claude Lanzmann, déclara sans craindre l'emphase que « [Robert Redeker] *est une grande voix que l'on veut faire taire, une lumière que l'on veut éteindre* », « [...] *un homme talentueux, une plume dévoilante, rapide, leste* », et où le président du CRIF (2001-2007), Roger Cukierman, conclut son allocution par un « *nous sommes tous des Robert Redeker* ». <sup>478</sup> Cet enthousiasme n'est pas exceptionnel

---

<sup>477</sup> [Gaucherepublicaine.org/index.php?idPage=15/?petition=2](http://Gaucherepublicaine.org/index.php?idPage=15/?petition=2) (Consulté en mai 2008).

<sup>478</sup> Cf. Eric Lecluyse, « Redeker se montre à ses soutiens », *L'Express*, 16 novembre 2006.

au cas Redeker et, compte tenu de sa relative récurrence dans les débats sur ce dernier, depuis 2006 jusqu'à aujourd'hui, ne s'explique pas seulement par un effet d'instantanéité, une réaction à chaud qui serait légitime au vu des menaces encourues par le ou les intéressés. Il s'agit aussi d'un outil de dramatisation qui se retrouve, par exemple, dans le cas de la pétition pour Ayaan Hirsi Ali publiée dans *Libération* en octobre 2007 et reprise sur le site de la revue *Le Meilleur des mondes*<sup>479</sup> :

*Menacée de mort par les islamistes du monde entier pour son indépendance d'esprit et sa défense sans relâche de la liberté d'expression et de conscience, l'écrivaine et députée néerlandaise Ayaan Hirsi Ali a perdu la semaine dernière la protection que son gouvernement s'était engagé à lui fournir. [...] Protection qu'il refuse d'assurer aujourd'hui, sous prétexte que l'écrivaine députée vit « à l'étranger », que les frais assurant sa sécurité ne peuvent être justifiés que si elle vit sur le territoire hollandais. Cet argument ne cache pas seulement la lâcheté inacceptable d'un gouvernement d'Europe. Il ferme les yeux sur la réalité du monde dans lequel nous sommes entrés, où la terreur, l'intolérance et le totalitarisme se moquent des frontières. L'Europe fut le berceau de la tradition des Lumières et des valeurs occidentales assurant la liberté d'expression et le droit pour un individu de choisir sa vie. Le XXe siècle a montré la fragilité de ces principes. Depuis quelques années, ils sont à nouveau menacés par les groupes extrémistes musulmans qui sous couvert de « tolérance » nous incitent aux pires renoncements. Ayaan Hirsi Ali symbolise le choix auquel nous sommes confrontés : rester fidèles à nous-mêmes et aux traditions qui nous définissent ou renouer avec la lâcheté. [...]*

En évoquant ce phénomène d'héroïsation, nous n'entendons pas diminuer *a posteriori* la pertinence d'un soutien accordé à une personne menacée de mort, ni ne voulons discuter des limites légales ou morales de la libre expression en démocratie. Notre propos est seulement de souligner la prégnance du récit néo-orientaliste et sa relative intégration à ce qui s'apparente, dans de nombreux cercles intellectuels, au sens commun en matière d'islam(isme). Nous ne pouvons préjuger des réelles et diverses motivations animant les défenseurs des « valeurs républicaines » contre un supposé « régime de la terreur » que ferait régner, en France, le totalitarisme islamique, ni mesurer la réception qu'eut, chez ces derniers, le réquisitoire anti-islamique de R. Redeker. Cependant, l'absence de critique approfondie du texte du philosophe, c'est-à-dire, pour prendre l'exemple du texte de M. Taubmann, l'évocation euphémique d'un « amalgame entre islam et islamisme » dans le cas d'un pamphlet ouvertement anti-islamique, représente une ambiguïté significative. Dans une certaine mesure, se reproduit dans le cas Redeker la relative complaisance intellectuelle qui accompagna la réception du pamphlet d'Oriana Fallaci, *La Rage et l'Orgueil*.

S'il est vrai que l'article du rédacteur en chef du *Meilleur des mondes* n'apporte pas un soutien explicite aux arguments avancés par l'auteur de la tribune en question, et qu'il y est surtout question de liberté d'expression et de noblesse républicaine, il demeure néanmoins remarquable

---

<sup>479</sup> *Lemeilleurdesmondes.org*, rubrique « A chaud », décembre 2007.

que ni l'essentiel des idées anti-islamiques de R. Redeker, ni la notable légèreté intellectuelle du texte en question ne semblent, aux yeux de M. Taubmann, requérir de critiques complémentaires. Un certain nombre d'auteurs, tout aussi nuancés et attachés à la liberté d'expression que les pétitionnaires, jugèrent pourtant l'exercice nécessaire. Ainsi, dans un article intitulé « Non aux propos stéréotypés ! »<sup>480</sup> l'historien titulaire de la chaire d'histoire et sociologie de la laïcité à l'EHESS, Jean Baubérot, put écrire que :

*Pour masquer sa propre ignorance, M.Redeker cite des extraits de l'article « Muhammad » écrit par Maxime Rodinson dans l'Encyclopaedia Universalis et en conclut : « Exaltation de la violence : chef de guerre impitoyable, pillard, massacreur de juifs, polygame, tel se révèle Mahomet à travers le Coran. » Il suffit de se reporter à l'article du grand savant pour constater à quel point et le ton et le contenu lui-même sont d'une autre planète. On pourrait, avec plus de citations encore, tirer de cet article une apologie de Muhammad. Rodinson écrit par exemple : Muhammad « montra, en bien des cas, de la clémence et de la longanimité, de la largeur de vues et fut souvent exigeant envers lui-même. Ses lois furent sages, libérales (notamment vis-à-vis des femmes), progressives par rapport à son milieu ».*

Citons également l'exemple de Leïla Babès, professeur de sociologie des religions à l'Université catholique de Lille, qui, après avoir apporté son soutien à Robert Redeker en raison des menaces de mort dont il fit l'objet, publia une réponse critique et sans concession aux thèses du philosophe :

*A l'époque des faits, le choc produit par les menaces qui pesaient sur vous, et l'urgence de la mobilisation contre cette atteinte à la liberté d'expression, me paraissaient plus importants qu'une réponse dont, de surcroît, je n'aurais souhaité pour rien au monde qu'elle fût interprétée par vos détracteurs comme un témoignage à charge. [...] Il est temps à présent que l'on ouvre le débat, moins pour vous répondre que pour poser les questions qui font cruellement défaut dans le tissu de poncifs qui vous tient lieu d'analyse.<sup>481</sup>*

Nous convenons que le texte de M. Taubmann prend une relative distance en regrettant « l'amalgame » entre islam et islamisme par où la tribune de R. Redecker pècherait. Cependant, au regard d'un contenu ciblant explicitement l'islam, cette pudeur critique revient, pour le moins, à avaliser le climat général exprimé dans ce texte. Quel que soit l'angle sous lequel nous analysons la tribune du philosophe, l'objet de son ire demeure bien l'islam. Ajoutons qu'il est douteux que semblable prose adressée au judaïsme ou christianisme, même assortie de menaces, eût rencontré le même succès mobilisateur. Improbable, également, que la défense inconditionnelle de la liberté

<sup>480</sup> *Le Monde*, 6 octobre 2006.

<sup>481</sup> Leïla Babès, « Islam : réponse à Robert Redeker », *Libération*, 29 mai 2008.

d'expression invoquée dans le cas Redeker s'appliquât avec le même zèle au profit d'auteurs froissant les sensibilités politiques de certains acteurs qui furent pourtant prompts à se mobiliser pour le philosophe. Ainsi que le notent avec pertinence Paul et Anaïs Draszen dans un article intitulé « Contre une critique à géométrie variable » et publié dans la *Revue internationale et stratégique*,<sup>482</sup> les cas de l'intellectuel suisse Tariq Ramadan, du journaliste et écrivain français Daniel Mermet,<sup>483</sup> ou encore du sociologue et philosophe français Edgar Morin,<sup>484</sup> suggèrent que la revendication d'une défense de la « liberté d'expression » n'est pas une démarche nécessairement animée par la seule vertu :

*Où sont les défenseurs de la liberté d'expression lorsque des réservations de salles sont annulées ou refusées à Tariq Ramadan pour qui, apparemment, ce principe de liberté ne s'applique pas ? Où sont encore ces défenseurs lorsque des droits de réponse lui sont refusés alors qu'il est gravement mis en cause dans les médias ? L'affaire R. Redeker est un bel exemple de la défense de la liberté d'expression à géométrie variable. Il est assez surprenant de constater que ceux qui défendent le professeur de philosophie, menacé de mort, ont essayé de faire taire d'autres intellectuels qui expriment des idées qui ne leur plaisent pas. Le sociologue Edgar Morin, par exemple, a critiqué l'État israélien et sa politique. Il a été poursuivi en justice pour écrits antisémites par certains de ceux qui ont défendu avec acharnement la liberté d'expression de R. Redeker. Quant au journaliste Daniel Mermet, il a lui aussi été traîné devant les tribunaux, son émission Là-bas si j'y suis n'ayant pas présenté la situation en Israël et en Palestine d'une façon qui sied notamment à Alain Finkielkraut, Alexandre Adler et Roger Cukierman. Pourtant ces derniers ont ardemment défendu la liberté d'expression de Robert Redeker.*<sup>485</sup>

Si nous convenons que ces arguments tendent dangereusement vers le procès d'intention et qu'ils n'offrent qu'une valeur d'indice, il demeure que le contraste est saisissant entre la description flatteuse et nuancée faite par M. Taubmann de Robert Redeker – « un professeur de philosophie, respectable et débonnaire », « un homme de gauche, un républicain, un humaniste » qui porte, par la grâce de son ascendance, l'antifascisme « dans ses gènes » –,<sup>486</sup> et le contenu pour le moins caricatural de la

<sup>482</sup> N°65, 2007.

<sup>483</sup> Objet d'une procédure judiciaire en raison de propos tenus lors d'une série d'émissions diffusées en juin 2001, par la radio *France Inter*, et consacré à la bande de Gaza et Israël.

<sup>484</sup> A propos d'un article cosigné avec Danielle Sallenave et Sami Nair, « Israël-Palestine : le cancer », *Le Monde*, 2 juin 2002, à la suite duquel il reçut d'ailleurs des menaces – cf. « Edgar Morin n'a pas commis de diffamation raciale », *Ldb-toulon.net*.

<sup>485</sup> Paul et Anaïs Draszen (consultants), « Contre une critique à géométrie variable », *Revue internationale et stratégique*, n°65, 2007, p. 13.

<sup>486</sup> M. Taubmann, art.cité, *Revue internationale et stratégique*, n°65, 2007, pp. 177-179. Argument à mettre en parallèle avec le rappel récurrent de la filiation à Hassan al-Banna de Tariq Ramadan : *Ikhwan* par ascendance, en quelque sorte. C'est un argument que nous retrouvons dans l'approche adoptée par C. Fourest et F. Venner dans *Frère Tariq* (op. cit., p. 79), ainsi qu'en témoigne cet étonnant passage : « Tariq est le premier à naître au cœur de l'Europe. Ce qui va sceller son destin. Ses parents ne lui choisissent par n'importe quel prénom : « Tariq » fait écho au nom de Tariq Ibn Ziyad, le premier conquérant musulman à avoir foulé la terre chrétienne d'Espagne. [...] Peut-on croire sérieusement que Saïd Ramadan et Wafa al-Banna, qui viennent de créer un Centre au cœur de l'Europe pour islamiser le Vieux Continent, ont choisi le prénom de leur fils par

tribune du philosophe. Si ce contraste peut s'expliquer en partie par des facteurs circonstanciels, tels que l'amitié qui semble lier les deux hommes ou le légitime scandale qu'inspirent les menaces de mort, il puise néanmoins une crédibilité supplémentaire dans la relative parenté argumentative qui associe la ligne éditoriale du *Meilleur des mondes* et la structure thématique de la tribune de R. Redeker. Les différences de forme sont profondes, mais le cœur de leur approche respective du fait islamique bat sur un même rythme : tous deux confèrent à la variable idéologique ou religieuse une importance excessive, tous deux tendent à abstraire les enjeux à partir d'un grand récit anti-totalitaire, et à négliger la littérature spécialisée. En d'autres termes, le climat interprétatif partagé suggère un aval implicite conféré, non pas nécessairement à la lecture faisant de l'islam un magma d'intolérance et de violence, mais aux postulats néo-orientalistes qui charpentent la tribune du philosophe républicain.

La controverse qui s'enflamma autour de l'« affaire Redeker » (automne 2006) met en évidence un aspect capital du renouvellement des postulats orientalistes dans la période post-Guerre Froide. Un nombre considérable d'intellectuels ou de militants islamo-critiques appuient leur engagement critique sur un ensemble souple de « valeurs démocratiques ». C'est notamment ce caractère « positif » des motifs sur lesquels s'articule la posture islamo-critique, dite de « gauche antitotalitaire », qui favorise le ruissellement du récit néo-orientaliste et sa validation à la fois dans les champs intellectuels et médiatiques nord-américain et français.

### « Valeurs démocratiques » et néo-orientalisme

La déclaration collective *What We're Fighting For : A Letter from America*, publiée le 13 février 2002 par l'*Institute for American Values* et signée par soixante intellectuels nord-américains,<sup>487</sup> témoigne de leur soutien à la narration de la guerre contre le terrorisme. Issus des rangs démocrates et conservateurs modérés, la liste des signataires de cette *Lettre d'Amérique* est fortement dominée par des enseignants et professeurs d'université (dont Michael Walzer, professeur à l'*Institute for Advanced Study* de Princeton et membre du comité éditorial de la revue *Dissent*, Samuel Huntington et Francis Fukuyama). Publiée sous les auspices new-yorkais de l'*Institute for American Values*, think tank privé, fondé en 1987, et centré sur la culture, la société civile et les valeurs familiales aux Etats-Unis, cette déclaration de principes eut un important écho dans la presse européenne et francophone. Sur le site web de l'*Institute for American Values*, cette déclaration collective a été publiée sous la rubrique dirigée par David Blankenhorn, un auteur catholique de droite très engagé dans la défense de la famille et des dites valeurs américaines ; il en est probablement l'auteur.<sup>488</sup> La première partie de la *Lettre* évoque les « valeurs américaines » : l'égalité de dignité des personnes, l'existence de vérités morales universelles, la tolérance et la liberté de conscience et de religion. Le deuxième chapitre, traitant de la manière dont la société doit gérer le religieux, exprime la conviction des signataires que la « foi en Dieu », quelle que soit sa forme confessionnelle, condamne la violence, la coercition ou le meurtre en son nom. La troisième – la plus pertinente pour notre étude – aborde la question de la « guerre juste » contre le terrorisme, et plus particulièrement l'« islamisme radical ». L'idée centrale développée est que, malgré le caractère toujours regrettable et terrible de la guerre, il existe certaines circonstances où le devoir moral exige que nous répondions au Mal par la force. Le 11-Septembre, perpétré, selon la *Lettre*, par des individus appartenant à un large réseau radical dont l'agenda repose sur la violence meurtrière sans discrimination ni but, aurait mis en évidence cet impératif catégorique.

Ce même mode d'affirmation des valeurs occidentales face à ce qui correspondrait à un nouveau type de totalitarisme s'est exprimé en Europe, sous la forme d'une pétition intitulée « Ensemble

---

<sup>487</sup> Liste des signataires accessibles à : [Americanvalues.org/html/wwff.html](http://Americanvalues.org/html/wwff.html). (Consulté en décembre 2008)

<sup>488</sup> C'est l'opinion de Dimitri della Faille, « Une odeur de sainteté », *La Chronique de la Chaire MCD*, 25 février 2002. En ligne sur le site [chaire-mcd.ca](http://chaire-mcd.ca).

contre le nouveau totalitarisme », lancée le 1<sup>er</sup> mars 2006 par le journal satirique et libertaire français *Charlie Hebdo*.<sup>489</sup> Ce manifeste réunit les signatures de douze intellectuels : l'ex-politicienne néerlandaise d'origine somalienne Ayaan Hirsi Ali ; la militante de gauche, écrivain et sociologue iranienne exilée en France depuis 1983, Chahla Chafiq ; la « spécialiste de l'intégrisme » et journaliste à *Charlie Hebdo* Caroline Fourest ; le philosophe et chroniqueur français Bernard-Henri Lévy ; l'écrivain canadienne et militante féministe de culture indo-musulmane Irshad Manji ; le professeur de sciences politiques à l'Université de Aarhus, Danemark, d'origine iranienne, Mehdi Mozaffari ; l'activiste de gauche pour la défense des droits et de la laïcité d'origine irano-britannique Maryam Namazie, porte-parole du *Council of Ex-Muslims of Britain* ; l'écrivain bangladaise réfugiée en Suède Taslima Nasreen ; l'écrivain Salman Rushdie ; l'écrivain, politologue et journaliste libanais Antoine Sfeir ; le rédacteur en chef de *Charlie Hebdo* Philippe Val ; le chercheur indépendant américain d'origine indo-pakistanaise, Ibn Warraq (pseudonyme).

Traduit dans plusieurs langues et reproduit par de nombreux médias, sa neutralité politique autorise la conjonction de différentes sphères. Thierry Pech, directeur du groupe d'études *La République des idées*, en identifie quatre : française, sous l'angle de la défense de la laïcité (Bernard-Henri Lévy, Antoine Sfeir, Caroline Fourest) ; néerlandaise, au travers de la lutte pour le droit des femmes et contre les dérives du multiculturalisme (Ayaan Hirsi Ali) ; danoise, par l'entremise de Mehdi Mozaffari, avec pour toile de fond la controverse des caricatures de Mahomet ; de l'exil, avec Talisma Nasreen et Salman Rushdie.<sup>490</sup> Bien que refusant explicitement la rhétorique du *Clash of Civilizations*, ce texte repose néanmoins sur un même registre argumentatif que les publications néo-orientalistes engagées :

*Après avoir vaincu le fascisme, le nazisme, et le stalinisme, le monde fait face à une nouvelle menace globale de type totalitaire : l'islamisme. Nous, écrivains, journalistes, intellectuels, appelons à la résistance au totalitarisme religieux et à la promotion de la liberté, de l'égalité des chances et de la laïcité pour tous. Les événements récents, survenus suite à la publication de dessins sur Mahomet dans des journaux européens, ont mis en évidence la nécessité de la lutte pour ces valeurs universelles. Cette lutte ne se gagnera pas par les armes, mais sur le terrain des idées. Il ne s'agit pas d'un choc des civilisations ou d'un antagonisme Occident – Orient, mais d'une lutte globale qui oppose les*

---

<sup>489</sup> Le manifeste des douze fait suite à l'affaire des 12 caricatures de Mahomet, publiée à l'origine dans le quotidien danois *Jyllands-Posten*, le 30 septembre 2005, qui ont entraîné un vif débat international et de multiples manifestations en Europe et dans de nombreux pays musulmans. Dans un climat français tendu, ces caricatures ont été publiées dans leur intégralité par *Charlie Hebdo* le 8 février 2006 (suivies de deux réimpressions) sous le titre « Mahomet et les intégristes ».

<sup>490</sup> T. Pech, « L'"islamo-totalitarisme" et ses ennemis », *La Vie des Idées*, n°14, juillet-août 2006, p. 11.



*démocrates aux théocrates. Comme tous les totalitarismes, l'islamisme se nourrit de la peur et de la frustration. [...] L'islamisme est une idéologie réactionnaire qui tue l'égalité, la liberté et la laïcité partout où il passe. [...] Nous refusons le « relativisme culturel » consistant à accepter que les hommes et les femmes de culture musulmane soient privés du droit à l'égalité, à la liberté et à la laïcité au nom du respect des cultures et des traditions. [...]*

Si la *Lettre d'Amérique* offre un profil plus sophistiqué, un nombre de signataires et une taille nettement plus imposante, nous retrouvons, des deux côtés de l'Atlantique, une manière similaire d'aborder la question de l'islamisme : opposition entre démocratie et totalitarisme, plutôt qu'entre islam et Occident. Cependant, en hypostasiant deux répertoires, à savoir *la démocratie* comme espace de liberté, de rationalité et de sécularité, et *l'islamisme*, totalitarisme obscurantiste, irrationnel et meurtrier, le raisonnement reproduit une essentialisation basée non plus explicitement sur le culturel, mais à partir d'un lexique politique et moral.

Ce type d'approche insiste formellement sur la différence entre islam et islamisme, et s'efforce de défendre le concept de « guerre juste ». Or, cette discrimination entre un islam « modéré », authentique, et un islam « radical », perversi, se base non seulement sur des critères aussi arbitraires que ceux déployés pour affirmer la collusion de nature entre tradition coranique et terrorisme, mais aussi participe d'une même approche. En effet, les deux lectures embrassent le postulat qu'il existe des authenticités en matière de courants religieux, c'est-à-dire un « vrai » ou un « plus vrai », symétriquement opposés à des déviations « moins vraies » ou « fausses ». S'il y a un islam véritable, dont la *Lettre d'Amérique* salue avec déférence la grandeur civilisationnelle, la logique exige qu'il existât également un islam « falsifié », dont l'islamisme incarnerait l'avatar. L'idée même de distorsion d'un modèle suggère une essence à distordre.

L'absence de substance sous la terminologie utilisée rend ces distinctions surtout formelles, fondées sur un heureux souci de discrimination, mais sans que les objets désignés ne soient pour autant clairement circonscrits. Les agglomérats *islamisme/intégrisme/fanatisme* et *démocratie/laïcité/rationalisme* sont considérés comme deux ensembles de valeurs et de pratiques contradictoires, respectivement cohérents et irréductibles, et relevant peu ou prou du registre de l'évidence. Dans cette perspective, la démocratie se déleste de sa première caractéristique, celle d'être un système politique soumis à des normes nécessaires, telles que la tenue périodique d'élections, le multipartisme, le droit d'association, la liberté de la presse ou encore le contrôle des élus par le gouvernement. Elle devient alors une entité morale, non plus le repère d'une meilleure gouvernance mais l'idée même du Bien. En écho, l'islamisme ne représente plus un terme

générique pour désigner différents types de militances du champ islamique, mais le nouveau symptôme d'une pathologie totalitaire, un Mal immanent et pluri-morphe.

Le critère de distinction entre « islam » et « islamisme » recouvre, à bien des égards, celui séparant « radicalisme » et « modération ». Ce voisinage débouche sur un paradoxe : en réfutant, et la notion d'affrontement civilisationnelle, et une essentialisation de l'islam, cette position accrédite néanmoins l'idée d'une islamité unique, déclinée avec plus ou moins de virulence. En France, un essai très médiatisé de Caroline Fourest, signataire du *Manifeste des douze*, coécrit avec l'essayiste et politologue Fiammetta Venner, témoigne de l'influence du récit néo-orientaliste dans les rangs des acteurs de la gauche « anti-totalitaire », aux yeux desquels la défense des valeurs de la démocratie et de la modernité est un devoir cardinal qui passe, notamment, par la dénonciation de l'« intégrisme » religieux.

### *Tirs Croisés : la laïcité en embuscade*

Peu d'auteurs formulent explicitement l'idée d'une singularité de l'islamisme et beaucoup la réfutent en la contournant. En France, dans un essai qui a reçu un accueil important et positif dans les médias hexagonaux, Caroline Fourest et Fiammetta Venner proposent une définition de l'intégrisme, centrée plus particulièrement sur le christianisme, le judaïsme et l'islam, et permettant de ne singulariser l'islamisme que sur une échelle de « nocivité » et non de nature. Selon cette perspective, le contexte qui rend l'« intégrisme » musulman plus dangereux que ses *alter ego* juif et chrétien,<sup>491</sup> est notamment caractérisé par l'absence, dans les pays arabes et musulmans, de contre-poids laïcs et démocratiques ; par des politiques de cooptation de certains mouvements intégristes par des régimes arabes ou des Etats occidentaux ; par le fait qu'il soit le seul « à bénéficier d'un stock de bombes humaines » ; par l'existence d'une propagande permettant « de convertir la frustration en rage », de notamment conférer du pouvoir « grâce aux bienfaits de la domination masculine garantie par l'intégrisme musulman », de séduire par la « rétribution virile » des houris du paradis.<sup>492</sup>

Selon l'expertise de C. Fourest et F. Venner, l'intégrisme définit « la manifestation d'un objet politique visant à contraindre une société, depuis l'individu jusqu'à l'Etat, à adopter des valeurs découlant non pas du consensus démocratique mais d'une vision rigoriste et moraliste de la religion ».<sup>493</sup> Si cette définition ne singularise, ni n'essentialise les militances du champ islamique, il ne s'agit, à terme, que du déplacement du débat d'une polarité huntingtonienne explicitement refusée par les deux auteurs, vers le couple « valeurs démocratiques » versus « théocratie ». « La véritable ligne de fracture se situe entre démocrates et théocrates de tous les pays, entre les partisans d'un monde rationaliste et les partisans d'un monde fanatique. »<sup>494</sup> Cette ligne de faille sépare d'un côté « les intégristes [qui] savent qu'ils défendent une seule et

---

<sup>491</sup> *Tirs Croisés – La laïcité à l'épreuve des intégrismes juif, chrétien et musulman*, op. cit., pp. 315 et 404. « Les Israéliennes victimes de persécutions de la part de Juifs orthodoxes savent qu'elles peuvent demander à l'Etat de les protéger. Les femmes victimes du sexisme des intégristes musulmans, elles, n'ont aucun recours. En Arabie Saoudite, l'Etat est leur plus grand ennemi. A la différence de Mea Shéarim ou de Saint Nicolas-du-Chardonnet, qui ne sont que des communautés, l'intégrisme musulman et ses préceptes misogynes exercent une pression directe, sans contre-pouvoirs et par le biais d'un Etat, sur le quotidien des femmes du monde arabe et/ou musulman. Voilà bien l'une des clés expliquant le surcroît de dangerosité de l'islamisme : il débouche sur une contrainte juridique publique, là où les intégrismes chrétien et juif agissent par le biais d'une contrainte privée (p. 80). »

<sup>492</sup> *Ibid.*, pp. 370 et 378.

<sup>493</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>494</sup> *Ibid.*, p. 407.

*même vision du monde*»,<sup>495</sup> et de l'autre les défenseurs d'un modèle de société progressiste, excluant la religion du politique et du social, dont le modèle français républicain incarnerait l'idéal par excellence de la modernité politique.

Cette expression d'une exception laïque française n'est pas une singularité de *Tirs Croisés*. Elle est apparue au début des années 1990, période caractérisée notamment par la première « affaire du foulard » en France et par la controverse des *Versets Sataniques*<sup>496</sup> de Salman Rushdie :

*« Auparavant, écrit Jean Baubérot, le Mexique ou même les États-Unis étaient considérés par des militants laïques français comme des pays plus laïques que la France (cf. Cornec 1965). En effet, jusqu'au milieu des années 1980, ce qui apparaissait conflictuel dans la laïcité était essentiellement le subventionnement public des écoles privées sous contrat (Loi Debré de 1959). [...] La laïcité apparaissait un des éléments importants d'une identité de gauche [...]. La donne change dans les années 1980, et surtout en 1989, année qui a vu l'écroulement du Mur de Berlin, la fatwa de l'imam Khomeyni contre Salman Rushdie et, en France, la première 'affaire' de port de foulards. Socialement, la grande question est devenue progressivement : « l'islam est-il compatible avec la laïcité ? » À partir de ce moment-là, la laïcité (et même implicitement, en partie, une « catho-laïcité), invoquée et par la gauche et par la droite, a joué, à différentes reprises, un certain rôle de 'religion civile républicaine' française, sans avoir le même contenu que la religion civile rousseauiste, mais en assumant une fonction analogue. »<sup>497</sup>*

Théoriquement, cette lecture basée sur l'opposition entre la laïcité et l'intégrisme n'ignore pas complètement la diversité des mouvements au sein d'un même champ religieux, mais le nombre réduit de critères définissant leur qualité « d'intégrisme » éclipse leurs particularités, leurs identités et les environnements où ils évoluent, autorisant de procéder par association et de ramener sous un même label le conservatisme catholique du Vatican, l'islamo-nationalisme du Hamas palestinien ou encore le fondamentalisme protestant nord-américain. Cette catégorisation élastique permet aussi de réduire à une variation d'ordre stratégique les différences qui séparent les objectifs et les pratiques d'un mouvement « intégriste » comme les Frères musulmans égyptiens, de ceux revendiqués par la mouvance jihadiste « intégriste » de type al-Qaïda.<sup>498</sup> Ce rapprochement est justifié par le fait que tous les intégrismes « *ont pour objectif prioritaire de faire reculer l'idéal démocratique et laïque* [par le biais d'une opposition verbale ou en acte à « *la libération de la femme* », <sup>499</sup> aux « *droits reproductifs et sexuels* » (avortement, homosexualité)<sup>500</sup> et à la laïcité<sup>501</sup>], *au nom d'une loi divine jugée supérieure à celle des hommes* ». <sup>502</sup>

<sup>495</sup> *Ibid.*, p. 401.

<sup>496</sup> Paris, Edition Christian Bourgois, 1989.

<sup>497</sup> J. Baubérot, « Transferts culturels et identité nationale dans la laïcité française », *Diogenes*, n°218, 2007, p. 24.

<sup>498</sup> Entretien avec Caroline Fourest, « l'islamisme est dangereux même sans bombe », *Le Soir*, 11-Septembre 2006.

<sup>499</sup> *Tirs Croisés. La laïcité à l'épreuve des intégrismes juif, chrétien et musulman*, op. cit, p. 18.

Il n'y a donc pas d'équivalence de nature entre les différents acteurs collectifs cités – certains incarnant une institution intégriste, d'autres produisant de l'intégrisme avec plus ou moins d'enthousiasme ou de succès. Selon C. Fourest et F. Venner, c'est cette intimité dans la diffusion directe ou par effets secondaires d'idées et de pratiques « intégristes », couplée à « *une entreprise politique conjointe* »<sup>503</sup> d'affaiblissement de la séparation entre l'Etat et le religieux, qui donnerait sa pertinence à cette étiquette. Si, au niveau théorique, cette lecture refuse les notions de cohérence civilisationnelle ou de déterminisme culturel, il n'en demeure pas moins que la description de l'« intégrisme » musulman reproduit un certain nombre de défauts méthodologiques communs aux narrations néo-orientalistes. Si cette focale réduite ne rend probablement pas honneur à toute la densité de cette argumentation en *tirs croisés*, notre intérêt se porte ici principalement sur la manière dont un discours de défense de la démocratie et de la modernité, articulé sur une interprétation de l'islamisme, peut reproduire les angles morts du culturalisme.

« *L'Umma est sortie traumatisée par la guerre de succession ayant divisé l'islam en 656* », écrivent les fondatrices de la revue *Prochoix* à la suite de Bernard Lewis, et « *chaque soubresaut de l'histoire* » amène la renaissance des « *fondamentalismes musulmans* ». De Ibn Taymiyya (1263-1328) réagissant aux invasions mongoles jusqu'aux « *islamistes contemporains* » s'opposant à la dislocation de l'Empire ottoman ou au colonialisme, il s'agit d'un même phénomène « *instinctif* », un « *réflexe intact* » qui traverse les siècles. Une prédisposition du « *monde arabe* » à embrasser l'intégrisme née d'un traumatisme du VII<sup>e</sup> siècle, puis rehaussée de l'opposition à un colonialisme qui a « *rendu le monde arabo-musulman allergique au rationalisme* » : « *c'est à la lisière de ce traumatisme qu'il faut lire la révolte des sociétés arabo-musulmanes vis-à-vis de l'Occident et le retard que cette opposition, bien compréhensible, leur a coûté* ». <sup>504</sup>

Ces quelques extraits résument fidèlement le paysage méthodologique dans lequel Caroline Fourest et Fiammetta Venner disposent leur analyse de « l'intégrisme » musulman. Certes, si ce paragraphe condense et met en exergue une ligne de lecture qui affleure régulièrement dans *Tirs Croisés* sans se révéler d'une manière aussi abrupte, il illustre cependant l'effet de ruissellement des

---

<sup>500</sup> *Ibid.*, pp. 81-143.

<sup>501</sup> Chapitre III et IV, *ibid.*

<sup>502</sup> *Ibid.*, p. 403.

<sup>503</sup> *Ibid.*, pp. 223-224.

<sup>504</sup> *Ibid.*, pp. 321-325.

postulats néo-orientalistes théoriquement refusés par les essayistes. Ce rejet ne prévient pas l'utilisation de concepts approximatifs à portée très large, amalgamant les temporalités et les contextes, et donnant à leur tour une forme artificiellement fixe au champ islamique et aux militances qui y évoluent ou s'en réclament. La généalogie du « fondamentalisme musulman » revêt par exemple un caractère anhistorique, dans la mesure où elle s'appuie sur une sorte de tentation théocratique permanente, émergeant çà et là dans l'histoire islamique et conservant identiques sa nature et son pouvoir de nuisance. Il mute, gagne en virulence ou s'épuise face aux anticorps de la modernité laïques, mais demeure néanmoins le même virus intégriste. Cette perspective diachronique alimente l'illusion que nous avons affaire à un même phénomène dormant s'exprimant à travers les âges lorsque les circonstances « climatiques » lui sont favorables ; l'intégrisme musulman désigne donc plus un « état » que des phénomènes relativement récents trouvant leur origine dans les mouvements de réveil émergeant au XVIII<sup>e</sup> siècle et dans leur confrontation aux processus de modernisation.

Le mortier qui permet à Caroline Fourest et Fiammetta Venner d'assembler divers « intégrismes » (islamiques) à travers le temps et les lieux se compose de trois éléments : une relative singularisation du « monde arabo-musulman » ; une intrigue bâtie sur le couple exclusif « intégrisme » *vs* « démocratie » ; une compréhension de la laïcité érigée en norme et en un système conceptuel fermé.

Cette singularisation implicite et probablement involontaire d'un « monde arabo-musulman » se manifeste par la mise en évidence de la propension distinctive et historique de ce dernier à engendrer du « radicalisme » politico-religieux. La variable « intégriste » donne corps à cet ensemble et dresse une sorte d'affinité élective entre cet espace et le radicalisme religieux, sans y intégrer de manière probante la variable de l'histoire des interventions passées et présentes des pays occidentaux au Moyen-Orient. En négligeant l'influence que l'impérialisme, puis les diverses formes de contrôle qui lui ont succédé ont eue et ont encore sur l'évolution de nombreuses sociétés de cet espace, cette approche surinvestit dans l'idéologie au détriment du contingent. Le champ islamique devient la niche par excellence de l'intégrisme. Cet argument contribue à sous-évaluer les facteurs politiques et économiques susceptibles d'expliquer le déploiement de tendances et de mouvements militants islamiques. Non pas que C. Fourest et F. Venner les ignorent, mais elles les intègrent au sein d'une intrigue où la figure immanente de l'« intégrisme » semble déterminer l'interprétation des événements. Les héritages de la (dé)colonisation, le nationalisme arabe, la politique nord-américaine au Moyen-Orient, ou encore le conflit israélo-

arabe représentent autant de thématiques abordées ou citées dans ces *Tirs Croisés*, mais ces facteurs ne font surface dans le texte que pour venir ponctuellement appuyer des relations mécaniques et des descriptions superficielles. Nulle place faite aux mutations et discontinuités dans ce récit anti-intégriste.

L'usage que les essayistes font de l'étiquette « Frère musulman » en est une illustration frappante. Selon cette lecture, ni la Confrérie des *Ikhwan* ni ses membres et sympathisants en Occident ne connaissent d'évolutions substantielles de leurs pratiques et de leurs discours. Le Frérisme est une identité figée dans un totalitarisme religieux. L'instrumentalisation d'une appartenance aux Frères musulmans comme preuve irréfutable d'« intégrisme » semble d'ailleurs d'autant plus rigide au regard de la trajectoire idéologique du mouvement des Frères musulmans dans leur patrie d'origine, l'Égypte. Ainsi que le soulignait le chercheur Patrick Haenni en 2004, les *Ikhwan* ont en effet opéré un dépoussiérage de leur culture militante, adoptant – officiellement sans réserve – la démocratie comme instrument du pouvoir et refusant le discours visant à adapter ce système politique aux réalités islamiques et arabes.<sup>505</sup> Même s'il demeure impossible d'ôter toute légitimité à l'hypothèse d'une stratégie de « double langage » et si l'enjeu concerne plus le dégraissage des structures de la Confrérie elle-même qu'une adoption inconditionnelle du pluralisme,<sup>506</sup> ce nouveau langage, « *se structurant au croisement d'une poussée anti-autoritaire et de l'affirmation d'un discours managérial, [...] est donc bien plus qu'un simple feu d'artifices de modernité politique en forme de leurre, dans un ciel fondamentalement noirci par l'obscurantisme impénitent des champions de la « revanche de Dieu ». Il est l'expression politique d'une mutation profonde : l'affirmation au sein de ce que l'on appelle al-thaqâfa al-ikhwânîa (la « culture Frères musulmans », c'est-à-dire les modes de vie des militants ordinaires) d'une « culture non coercitive de la civilité » (Nurcholish Madjid) où se développent les engagements libres, le relativisme, la désacralisation de l'institution et le rejet des hiérarchies* ». <sup>507</sup>

L'expérience de la formation *al-Wasat* en Égypte, compromis entre le parti politique et le think tank, dirigé par Abû al-'Ila Mâdî et comportant une cinquantaine d'anciens Frères musulmans

---

<sup>505</sup> Cf. Tammam (Husâm), « le courant al-Wasat au sein des Frères musulmans appelle à la suppression de la confrérie et l'annulation de l'Organisation internationale », *al-Qâhira*, n°205, 16 mai 2004. Cité par Patrick Haenni, « Divisions chez les Frères musulmans. La nouvelle pensée islamique des déçus de l'expérience militante », *La Vie des Idées*, avril 2005.

<sup>506</sup> Les observations les plus récentes de la Confrérie égyptienne tendent d'ailleurs à souligner de nouveaux phénomènes de raidissement et de radicalisation au sein du mouvement. Entretien avec le politologue Tawfiq Aclimandos (chercheur au CEDEJ, Le Caire), avril 2007 ; entretien avec Patrick Haenni, août 2008.

<sup>507</sup> P. Haenni, « Divisions chez les Frères musulmans. La nouvelle pensée islamique des déçus de l'expérience militante », art. cité.

exclus de la Confrérie, illustre les évolutions et modérations<sup>508</sup> possibles de la pensée politique islamiste :

[...] *Ce qui frappe, [dans le programme politique d'al-Wasat] c'est la faible place accordée au religieux, exceptées les quelques incantations générales à la chari'a, porteuse, selon le programme, « des principes de la sacralité de l'esprit et de la raison humaine, de la liberté de croyance, de la sacralité de la propriété privée et publique ». Si elle est revendiquée, ce n'est pas comme obligation religieuse, mais « parce qu'elle créera une vie meilleure pour tous les Égyptiens ». Quant à l'islam, il est rabattu sur sa dimension « civilisationnelle » : « l'islam ce n'est pas seulement la religion des musulmans, mais le cadre culturel dans lequel les intellectuels créatifs de l'Égypte et ses leaders ont formulé leur contribution. » La référence religieuse est donc mise au service d'une visée plus anti-étatiste que morale : dans la section consacrée à la nécessité d'une réforme éthique, elle n'est même nullement mentionnée.*<sup>509</sup>

Le contraste entre la lecture immobile de l'identité frériste proposée par C. Fourest et F. Venner, et le portrait complexe, diversifié et surtout évolutif qu'en dressent les recherches universitaires sur le mouvement témoigne bien des problèmes engendrés par les approches militantes ou néo-orientalistes du champ islamique. Sous la plume « républicaine et féministe » des politologues de la revue *Prochoix*, l'histoire des Frères musulmans, en Egypte et dans le monde, est considérée sous la forme d'une continuité « intégriste » anti-moderniste, s'écoulant inchangée depuis sa source en la personne d'Hassan al-Banna (1906-1949), en passant par leur supposé héraut Tariq Ramadan, jusqu'à l'*Union des organisations islamiques de France* (1983-cont.).

Les problèmes induits par cette approche basée sur le couple modernité-intégrisme sont multiples, notamment une relative incapacité à rendre compte des identités, évolutions et pratiques des mouvements. En effet, à la lecture du *Tirs Croisés* de C. Fourest et F. Venner, le lecteur éprouve une réelle difficulté à saisir leurs articulations avec les militances islamiques et la diversité des terrains où celles-ci se déploient. L'extrait suivant illustre notre propos :

[Si] *le gouvernement israélien peut se vanter de désamorcer les bombes [des intégristes juifs] avant qu'elles n'explorent [...], les Etats arabes et l'Autorité palestinienne ne font pas preuve de la même détermination pour dissuader leurs concitoyens de se transformer en bombes humaines. Pour justifier les attentats suicide, le Hamas explique volontiers qu'il a recours "à cette tactique et à ce moyen car il ne dispose pas de F16, d'hélicoptères Apache, de chars et de missiles". Mais pourquoi, plutôt que d'investir leurs pétrodollars en Palestine, les dictateurs arabes et les princes saoudiens préfèrent-ils*

<sup>508</sup> Carrie Rosefsky Wickham, « The Path to Moderation: Strategy and Learning in the Formation of Egypt's Wasat Party », *Comparative Politics*, n°2, vol. 36, janvier 2004, pp. 205-228. Entretien avec Abû al-'Ila Mâdî, Le Caire, 2007.

<sup>509</sup> P. Haenni, « Divisions chez les Frères musulmans. La nouvelle pensée islamique des déçus de l'expérience militante », art. cité.



*encourager les Palestiniens à se faire exploser ? Aux cas où la promesse d'un au-delà fait d'orgies en compagnie de soixante-dix vierges ne suffirait pas, les kamikazes sont incités à se sacrifier par des compensations financières versées à leur famille par des pays qui auraient les moyens d'investir dans des infrastructures.*<sup>510</sup>

Si la forme de l'essai invite à certaines libertés de langage et de synthèse, il est évident que cet abrégé de la violence « intégriste » ne traduit pas la volonté d'apporter un éclairage équilibré et documenté sur l'objet, mais témoigne d'une description polémique de l'enjeu du radicalisme islamiste. Cette licence argumentative illustre surtout que le but premier de ces *Tirs Croisés* n'est pas la compréhension et l'identification des cibles visées, mais la défense d'un territoire : un tir de barrage pour défendre la laïcité républicaine et, par extension, la modernité démocratique.

Le deuxième composant qui cimente ensemble divers engagements et militances islamiques dans le travail de C. Fourest et F. Venner est à trouver dans une mise en cohérence d'objets, de relations et de temporalités divers, à partir du couple « intégrisme » *versus* « démocratie », le combat entre l'« obscurantisme » des intégrismes de par le monde, et « la lumière » d'une laïcité française, « exception cernée de toutes parts par l'adversité ».<sup>511</sup> L'exercice de mise en intrigue entre des faits à partir d'un critère d'appartenance à l'« intégrisme » débouche sur un récit en partie artificiel, notamment en raison du fait qu'il sert à la fois l'ambition de la description et celle du réquisitoire défensif.

Le dernier élément repose sur une compréhension de la laïcité érigée en norme et en un système conceptuel fermé où la religion n'est recevable qu'en s'y intégrant. Cette vision ne s'appuie pas seulement sur le principe commun aux lois régulant le religieux dans l'espace public français découlant de la séparation de l'Eglise et de l'Etat, mais aussi et surtout sur une conception de la laïcité comme réceptacle des valeurs de société, nationales et républicaines.<sup>512</sup> C'est la préservation de ce creuset qui, chez les auteurs se reconnaissant dans la défense d'une gauche laïque, progressiste et anti-totalitaire/anti-fondamentaliste, peut se décliner en une posture de type identitaire. Celle-ci se définit d'abord positivement, par la référence à une philosophie de la laïcité qui requiert une sphère publique neutre envers les appartenances culturelles et pratiques sociales ; mais aussi négativement, par la défense d'une « identité séculière » inextricablement associée à

---

<sup>510</sup> *Tirs Croisés*, op. cit., pp. 393-394.

<sup>511</sup> *Ibid.*, pp. 410-411.

<sup>512</sup> Cf. Olivier Roy, *La laïcité face à l'islam*, op. cit., pp. 35-37. Voir aussi Joan Wallach Scott, *The Politics of the Veil*, Princeton University Press, 2007, surtout pp. 90-105.

l'idéal républicain qui, dans son effort de privatisation des identités culturelles, tend à se partiellement définir sur une articulation islamo-critique. Par « identité laïque », nous décrivons une compréhension de soi séculariste qui interprète le déclin de la pratique religieuse en Europe comme « normal » et progressiste, c'est-à-dire comme la conséquence quasi-normative du fait d'être un Européen « moderne » et « éclairé ». <sup>513</sup> Dans cette perspective, il ne s'agit plus seulement d'un modèle de relations entre sphère privée et sphère publique, entre citoyenneté et particularités individuelles ou communautaires, mais d'un composant de la *francité*, ou plus largement de la modernité *à la française*.

La laïcité comme identité favorise ce que Cécile Laborde identifie comme une radicalisation du républicanisme en une doctrine conservatrice et communautaire, <sup>514</sup> « [...] *une dangereuse culturalisation des valeurs républicaines – par laquelle les idéaux de liberté, d'égalité et de fraternité sont réalisés, non dans le respect du droit de la république, mais dans l'allégeance à une culture spécifique, la culture française « catho-laïque », qui prescrit les comportements publics et privés* » <sup>515</sup> ; cette conception de la laïcité appuie aussi la tendance à analyser les interactions entre islamités et sphères publiques à travers la seule verticalité d'un débat d'idées et de principes nouant des appartenances à la communauté nationale, en négligeant son horizontalité conférée par leurs dimensions sociologiques. « *Pour ou contre le voile* », écrit justement Pierre Tévanian dans son essai intitulé *Le voile médiatique*, et non pas « *pour ou contre l'exclusion d'une élève au seul motif qu'elle refuse d'enlever son foulard en classe* ». <sup>516</sup>

A partir d'observations sur les parentés des revendications politiques « *radicales* » que partageraient différents mouvements ou acteurs situés dans une des trois « *religions du Livre* », C. Fourest et F. Venner créent une catégorie « intégriste » dont le fil rouge est une radicalité politique, à savoir le fait de placer – et surtout d'y voir un objectif politique – la loi divine au-dessus des lois humaines. <sup>517</sup> L'une des questions-clés implicites de cet essai est celle de la pertinence d'un concept unique permettant d'embrasser une très grande pluralité de structures et d'acteurs. La réponse que *Tirs Croisés* apporte à cette interrogation est affirmative : la catégorie « intégriste » rendrait compte d'une unité stratégique et rhétorique, un phénomène de radicalisation anti-laïque traversant les temporalités et les contextes. Si nous convenons que l'hypothèse d'un concept

<sup>513</sup> Cf. José Casanova, « Catholic and Muslim Politics in Comparative Perspective », art. cité, p. 108.

<sup>514</sup> Voir C. Laborde, « On Republican Toleration », *Constellations*, n°2, vol. 9, 2002, pp. 175-177. « Selon cette perspective, la laïcité ne requiert pas tellement un Etat neutre respectueux des différences religieuses, ni un Etat perfectionniste dévoué à la promotion de l'autonomie individuelle, mais plutôt un Etat communautaire encourageant un sens civique de loyauté envers une communauté historique particulière » (p. 175) Nous traduisons.

<sup>515</sup> Cécile Laborde, « Virginité et burqa : des accommodements déraisonnables ? », *Laviedesidées.fr*, 16 septembre 2008.

<sup>516</sup> *Le voile médiatique. Un faux débat : « l'affaire du foulard islamique »*, Paris, Raisons d'Agir, 2005, p. 83.

<sup>517</sup> *Tirs Croisés*, op. cit., pp. 10-12.

permettant l'identification d'un phénomène « fondamentaliste » est scientifiquement pertinente et ne relève pas comme telle du courant néo-orientaliste,<sup>518</sup> néanmoins, son instrumentalisation et sa solidification au sein d'un discours engagé (défense de la laïcité contre ses ennemis – « intégristes », mais aussi chercheurs, intellectuels et politiques proposant une lecture différente de l'expérience française de la laïcité<sup>519</sup>) contribuent à appuyer la prégnance du néo-orientalisme dans l'analyse des militances du champ islamique. Engagement anti-intégriste que traduit, par exemple, l'absence d'une discussion des implications et défis méthodologiques induits par l'adoption d'un cadre comparatif et global, que ce soit le « fondamentalisme »<sup>520</sup> ou, selon la préférence de C. Fourest et F. Venner, l'« intégrisme ».<sup>521</sup>

Ce terme correspond donc à une famille désignant la « radicalité » politico-religieuse, en acte ou lexicale, de mouvements ou individus issus des champs religieux juif, chrétien et musulman. Or, il nous semble problématique de considérer des notions telles que *radicalisme*, *modération*, *modernité* ou encore *démocratie* comme suffisamment univoques pour faire l'impasse sur une réflexion critique à leur endroit : l'Arabie saoudite illustre que le conservatisme « radical » de l'idéologie étatique peut coexister avec une supposée « modération » de ses options stratégiques (alliance avec les Etats-Unis) ; la revendication d'idéaux humanistes n'empêche pas leur coexistence avec des principes antinomiques, ainsi qu'en témoignent, par exemple, les tensions entre les passions totalitaire et démocratique internes aux mouvements communistes français au cours du XX<sup>e</sup> siècle.

Dans le cadre du récit néo-orientaliste, la valeur « démocratique » devient un label que l'on attribue à des individus ou des collectivités en fonction de leur degré d'« islamicité » ou d'authenticité islamique (le « vrai/bon » islam, quiétiste et non violent). Au sein de nombreuses postures critiques, la démocratie tend à se délester de sa matérialité, celle de systèmes de

---

<sup>518</sup> Nous pouvons notamment citer ici les travaux interdisciplinaires réunis par Martin E. Marty et R. Scott Appleby (Université de Chicago): *Fundamentalisms Observed*, The Fundamentalism Project, vol. I à V, 1991-1995, University of Chicago Press. Pour une approche critique de ce terme, voir aussi Sarah Bracke et Nadia Fadil, « Islam and Secular Modernity under Western Eyes: A Genealogy of a Constitutive Relationship », EUI Working Papers, *Robert Schuman Centre for Advanced Studies*, 2008. [Eui.eu/RSCAS/Publications](http://Eui.eu/RSCAS/Publications).

<sup>519</sup> Caroline Fourest, « Le Monde à l'envers. À propos des convictions anti-laïques diffusées par Henri Tincq et Xavier Ternisien », *Prochoix*, 11 décembre 2003 ; « Jean Baubérot et ses amis de l'UOIF : pour un front uni des religions », *Prochoix*, 20 mars 2005 ; Fiammetta Venner, « Le lobby de la "Liberté religieuse" », *Prochoix*, 13 juillet 2005 (à propos d'un consensus qui réunirait des personnalités telles que Tariq Ramadan, Pierre Tévanian, Nicolas Sarkozy, Jean Baubérot et visant à « assouplir la laïcité »).

<sup>520</sup> « En soi, le fondamentalisme signifie un retour aux fondements de la foi, à des textes sacrés que l'on souhaite lire de la façon la plus littérale et originelle possible », *Tirs Croisés*, *op. cit.*, p. 12.

<sup>521</sup> L'intégrisme plutôt que le fondamentalisme car : 1) les fondamentalistes ne « souhaitent pas systématiquement imposer leur vision aux autres » ; 2) le terme « n'est pas une démarcation pouvant caractériser l'ensemble des extrémistes religieux » ; 3) « aucune désignation strictement théologique ne peut être satisfaisante pour qui souhaite étudier la tentation autoritaire incluse dans l'intégrisme ». *Ibid.*, p. 12.

gouvernement répondant à un ensemble de normes et de pratiques, pour se réduire à la double idée de bonne gouvernance et, à bien des égards, d'occidentalité. Alain Roussillon mettait justement en évidence que le moment de l'émergence de la catégorie « islamisme » dans les systèmes de représentation et les prises de position relatives aux études du monde arabe et musulman correspond précisément au moment où la problématique de la démocratisation devient centrale en Europe et aux Etats-Unis :

*[...] Si, dans des contextes comme ceux de l'Europe de l'Est – Pologne, Tchécoslovaquie... – ou de l'Amérique latine – Chili, Brésil, Argentine... –, l'"évidence" des aspirations démocratiques aurait justifié à limiter les interrogations aux modalités d'un retour à la démocratie ou à la possibilité d'instauration d'un système politique démocratique dans les pays que les aléas de l'Histoire auraient privés d'une tradition démocratique, la question posée à propos du monde musulman est d'emblée celle de la compatibilité même de l'"islam" et de la "démocratie", plus ou moins rapidement assimilée à la modernité elle-même.*<sup>522</sup>

Si le concept de « modernité » réunit une série d'éléments (la raison politique et philosophique face à l'arbitraire, le sécularisme, la démocratie, l'émancipation de la femme, etc.) qui favorisent une compréhension intuitive et consensuelle de ce qu'elle recouvre, il n'en demeure pas moins ambivalent et polymorphe. Parmi les relations associées à la modernité, le schéma linéaire d'opposition entre le « religieux » et la « modernité », courant du pré-moderne jusqu'aux post- et anti-moderne, n'est pas un modèle neutre, sensiblement dans le cas d'une posture de défense du républicanisme laïc qui tend à faire de *la* modernité, à la fois universelle et très franco-française, un espace d'où *le* religieux – décrivant un état supposément pré-moderne et irrationnel – est exclu. Ainsi que le souligne le professeur Peter Van der Veer<sup>523</sup> :

*[...] La modernité est un projet et une idéologie qui trouve son origine dans les Lumières. La modernité célèbre l'affranchissement des appartenances localisées et hiérarchiques, le progrès en termes de connaissance scientifique et de bien-être économique, et rejette le passé dans la mesure où il ne s'accorde pas avec l'histoire du progrès. [...] Ce projet a de multiples origines en Europe occidentale et dans les Amériques, et demeure lui-même le produit de l'expansion européenne. [...] Le terrain conceptuel de l'histoire est la modernité. Les concepts majeurs utilisés pour décrire ses sujets dérivent souvent de la modernité, tels que les contrastes entre public *versus* privé, individu *versus* groupe, communauté *versus* société.*<sup>524</sup>

<sup>522</sup> A. Roussillon, « Déclin de l'islamisme ou panne conceptuelle du néo-orientalisme? En finir avec l'exception islamique », art. cité, p. 9.

<sup>523</sup> Université d'Utrecht, *Comparative Religion*.

<sup>524</sup> « The Global History of "Modernity" », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, n°3, vol. 41, 1998, p. 285. Nous traduisons.

Cette exclusion témoigne par ailleurs du drapé idéologique ceignant cette notion : le fait que l'« état de modernité » se définisse par un effet de contraste avec l'appartenance religieuse, particulièrement sous sa déclinaison islamique, illustre que l'objet du discours est moins l'identification précise des acteurs islamistes, que la réaffirmation d'une position d'identification, sur le mode de « nous les Modernes », « vous les Barbares ». Cela contribue à expliquer pourquoi le cadre méthodologique utilisé pour circonscrire les acteurs islamistes dans un essai tel que *Tirs Croisés* n'est qu'esquissé ; dans une narration de défense du sécularisme articulée sur la dénonciation de « l'intégrisme », l'identification précise et contextualisée des pratiques et des discours des mouvements et des individus importe moins que leur fonction de contraste. L'objectif n'est pas de comprendre, mais de hiérarchiser.

Il est entendu que nous ne prétendons pas ici épuiser les définitions et paradoxes inhérents au terme de modernité, et nous sommes conscients de l'encombrement sémantique qu'une telle notion introduit. Notre propos est seulement de souligner l'invalidité opérationnelle de la dichotomie entre la *religion*, avec toutes les notions y attachées plus ou moins arbitrairement, à savoir *archaïsme*, *collectivisme*, *défaite de la raison*, *superstition*, « *en déclin* » ou « *de retour* », et la *modernité*, c'est-à-dire, parmi d'autres, *occidentalisation*, *émancipation féminine*, *sécularisme* et *désenchantement du monde*. Un des problèmes méthodologiques de l'interprétation néo-orientaliste provient de cette lecture en binôme, sous une forme culturaliste et éthique, qui ne parvient pas à traduire la complexité des terrains et des acteurs, et se constelle de taches aveugles. Cet obscurcissement du regard se fait parfois au profit d'agendas politiques ou idéologiques « négatifs » (légitimation d'intérêts stratégiques, justification de politiques de contrôle, etc.), ou au bénéfice de valeurs « positives » (défense de la femme, politiques d'intégration, promotion de la démocratie, apologie du « vrai islam »), mais tous deux participent, dans une certaine mesure et selon des amplitudes variables, d'une même matrice conceptuelle.

Cette dernière suppose une trajectoire linéaire allant de la pré-modernité à la modernité. Or, si cette perception chronologique de la modernité est communément acceptée, elle échoue à expliquer les différentes manifestations de « modernité(s) », <sup>525</sup> sensiblement et significativement hors des espaces perçus comme relevant de l'occidentalité, et à reconnaître que l'idée de modernité, tout comme celle de religion, s'inscrit dans un lieu d'énonciation qui n'est pas exempt

---

<sup>525</sup> Cf. N. Göle, « Snapshots of Islamic Modernities », et S. N. Eisenstadt, « Multiple Modernities », *Daedalus*, n°129, vol. I, hiver 2000.

de concrétions idéologiques ou culturelles. Pour illustrer notre propos, considérons l'étude du prophétisme harriste<sup>526</sup> en Côte d'Ivoire, proposée par l'anthropologue Jean-Pierre Dozon. Ses recherches démontrent que les transformations sociales, politiques et économiques imputées à la modernité peuvent être à l'origine d'un élan traditionaliste et supposent, dans ce cas de figure, d'inverser l'échelle historique courant de la tradition vers la modernité.<sup>527</sup> Ceci permet de mettre en lumière le caractère problématique de ces couples rigides dans l'analyse des rapports entre les sociétés occidentales et les islamités. Considérer le fondamentalisme musulman comme pré-moderne ou anti-moderne, à la manière du discours néo-orientaliste, n'offre qu'une utilité relative, souvent plus intimement liée à des positionnements discursifs de type identitaire ou stratégique. Le professeur de sciences politiques au *Wellesley College*, Roxanne L. Euben, conclut son essai sur la critique de la modernité dans le fondamentalisme musulman en des termes plus prometteurs dans l'exercice de compréhension des militances islamiques et de leurs relations aux « valeurs de la modernité » :

Nous suggérons ici [...] que les idées fondamentalistes islamiques, à l'image de celles de [Sayed] Qutb, et la sensibilité qu'elles expriment, ne sont pas pré-modernes, bien qu'elles s'inspirent souvent et réinterprètent des idéaux situés dans un âge d'or. Et bien qu'une telle pensée politique fondamentaliste islamique se cristallise autour d'une critique des suppositions épistémologiques que beaucoup estiment constitutives de la modernité post-Lumières, elle doit être comprise comme moderne, à la fois dans un sens historique et dans la mesure où elle s'implique profondément dans les processus et les idées que nous associons simultanément à la modernité et au « modernisme ». En outre, comme des voix occidentales disparates continuent d'exprimer des angoisses similaires au sujet de la modernité et des coûts du rationalisme post-Lumières, il n'est pas particulièrement éclairant de soutenir que les fondamentalistes comme Qutb sont antimodernistes, à moins que nous ne voulions qualifier d'antimodernes tous les critiques de la modernité. Classifier toutes ces critiques comme l'antithèse de la « modernité » fait obstacle à leur traitement comme interlocuteurs sérieux – même si parfois inquiétants – de la condition moderne, des voix contestant non seulement la valeur, mais la définition même de ce que doit signifier vivre dans le monde moderne.<sup>528</sup>

En ce sens, la distinction choisie par Caroline Fourest et Fiammetta Venner entre « intégrisme » (anti-ou pré-modernité) et démocratie laïque (modernité) n'explique pas pourquoi des acteurs, classés sous un même concept et affichant, selon la définition que proposent du terme les deux

---

<sup>526</sup> Eglise chrétienne indépendante africaine, principalement implantée en Côte d'Ivoire, fondée au début du XX<sup>e</sup> siècle par William Wade Harris Wury (né au Libéria).

<sup>527</sup> « D'un prophétisme à l'autre ou une histoire de modernité à contretemps », *Socio-Anthropologie*, n°17-18, 2006.

<sup>528</sup> Roxanne L. Euben, « Premodern, Antimodern or Postmodern? Islamic and Western Critiques of Modernity », *The Review of Politics*, n°3, vol. 59, été 1997, p. 457. Nous traduisons.

essayistes, un même but, peuvent adopter à la fois des pratiques ou des discours très différents. A notre sens, un rapprochement est à faire entre cette unidimensionnalité entraînée par l'usage très plastique d'une notion comme l'« intégrisme », et l'utilisation de labels, tels que « terroriste », pour désigner des mouvements islamistes à l'image du Hamas palestinien ou du Hezbollah libanais. Non pas que ces derniers ne présentent aucune caractéristique radicale ou qu'ils n'eurent/n'ont pas recours à des pratiques terroristes,<sup>529</sup> mais ces intitulés sont trop étroits pour témoigner de leurs multiples identités existant simultanément et parfois en concurrence, et comprendre les articulations et négociations que ces mouvements opèrent avec leur environnement et leurs propres principes.<sup>530</sup> Le même exercice peut s'appliquer à l'« intégrisme » d'acteurs collectifs ou individuels. L'étiquette de « terroriste » ou d'« intégriste » vient se coller à l'écran et voiler les sous-titres, quand ce n'est pas les intrigues elles-mêmes. Il découle donc de ces grands récits anti-islamistes ou anti-intégristes une grande difficulté, voire une impossibilité, à intégrer les discontinuités, les ambivalences et les hybridations des objets qu'ils entendent décrire. Ces catégories contraignent des identités, pétrifiées dans une sédimentation polémique ou réactive, dont la rigidité ne parvient pas à traduire la « matière humaine » de ces appartenances. Cette étiquette « intégriste » néglige aussi la temporalité des interprétations, l'évolution des acteurs et des discours qui peuvent glisser d'un registre à l'autre, les variations des représentations sur ce qu'il est correct de faire ou d'éviter, de dire ou de taire, selon des modèles sociaux et politiques eux-mêmes fluctuants. Il est remarquable que les écrits que nous situons dans l'orbite du courant néo-orientaliste fautent souvent par l'absence d'introspection sur la temporalité et le cadre d'émergence de leur propre discours et des modèles d'analyse adoptés. Une prise en compte critique du lieu d'énonciation des catégories d'intégrisme ou de laïcité eut probablement ajouté une profondeur nécessaire à un réquisitoire tel que *Tirs Croisés*.

La posture de défense de la laïcité rejoint ainsi le courant néo-orientaliste par les coulisses : dans le cas du *Tirs Croisés* de C. Fourest et F. Venner, le refus de tout essentialisme ou culturalisme au profit d'une grammaire de valeurs débouche sur un isolement arbitraire et à faible valeur descriptive d'une dimension antimoderne et anti-laïque jugée inhérente aux acteurs « intégristes ». Confrontation civilisationnelle ou opposition entre modernité et archaïsme, il s'agit à bien des égards de deux composés symétriques appartenant à une même famille. En opposant les

---

<sup>529</sup> C'est-à-dire des attaques perpétrées contre des civils non-combattants afin de faire pression sur une collectivité.

<sup>530</sup> Cf. par exemple Khaled Hroub, « A "New Hamas" through Its New Documents », *Journal of Palestine Studies*, n°140, été 2006.

individus ou collectivités dits « intégristes » à la modernité et au pluralisme laïc, cette lecture réduit non seulement les multiples identités par la surexposition de leur(s) face(s) non progressiste(s), mais aussi enferme la notion de modernité dans une série strictement délimitée de critères et dans un schéma d'évolution purement linéaire.

Ce n'est pas la légitimité philosophique de ce choix qui est ici questionnée, mais le fait que ce corset soustrait au regard le caractère fluide et interactif des rapports entre les processus associés à la modernité (accélération de l'information, déterritorialisation croissante des enjeux, transformations des appartenances, déracinement et transversalité) et des acteurs islamistes perçus comme fossilisés dans le régime des idées. A trop vouloir épuiser les ambiguïtés et expliciter verticalement les problématiques sur une échelle de valeurs, cette lecture néglige l'horizontalité des sujets individuels et collectifs, c'est-à-dire leurs dimensions sociologiques. En cela, elle limite incontestablement notre capacité à identifier les diverses militances, réifie leurs rapports sans cesse (re)négociés avec les éléments associés à la modernité, et s'abstient de reconnaître que le brouillage des frontières et des appartenances est plutôt la règle que l'exception.

Le récit de « la modernité » tel qu'il se déploie dans le modèle de *Tirs Croisés*, est basé sur les prémisses d'un citoyen laïc et rationnel, reléguant le religieux à la sphère privée. La femme islamiste et voilée qui a individualisé son appartenance religieuse et maîtrise le discours moderne, ou l'intellectuel musulman et européen renégociant ce modèle de la citoyenneté sont autant d'acteurs religieux provoquant les fondements de ce récit. Le cas français des sœurs Alam et Lila Lévy illustre bien ce problème. Expulsées de leur lycée Henri-Wallon à Aubervilliers en octobre 2003, en raison de leur refus d'ôter leur foulard ou de le remplacer par un « foulard léger »,<sup>531</sup> issues d'une famille non religieuse, d'un père juif et d'une mère kabyle baptisée catholique, tous deux non pratiquants ; récemment converties à l'islam, le profil de ces deux adolescentes esquive complètement la narration stéréotypée des porteuses de foulard. Ni soumises à la pression de leur famille, ni manipulées par un prêcheur islamiste, leurs discours et leur comportement « dissident » par rapport au profil de leur famille et au modèle laïc républicain, témoignaient au contraire d'un fort processus d'individualisation et d'interprétation personnelle, une identification à l'islam qui,

---

<sup>531</sup> Joan W. Scott, *op. cit.*, p. 30.



fonctionnellement, ressemblait à l'engagement maoïste de la génération précédente.<sup>532</sup> En outre, comme le souligne Joan W. Scott, leur conversion ne laissait pas d'inquiéter, démontrant que l'islam pouvait séduire jusqu'à des jeunes d'éducation séculière.<sup>533</sup> L'effet de brouillage provoqué par la conversion des sœurs Lévy provient de ce que le récit de la modernité républicaine repose sur le présupposé que la religion est antithétique à la rationalité et que le *hijab* est nécessairement le double symbole de sujétion et de négation de l'émancipation de la femme. Cécile Laborde suggère que si le débat français sur le port du voile dans les écoles publiques fut si polémique, c'est qu'il vient justement questionner la pertinence normative des trois dimensions de la laïcité en France :

Premièrement, du fait que les écoles d'Etat sont vues comme des extensions de la sphère publique, le caractère « ostentatoire » d'une croyance religieuse que les voiles étaient jugés révéler a été interprété comme un empiètement sur la neutralité de la sphère publique et sur la séparation entre le public et le privé (laïcité A [c'est-à-dire la séparation institutionnelle entre Eglise et Etat] (p. 168). Deuxièmement, comme le port du voile est limité à un genre et était considéré imposé aux écolières par leurs parents, il pouvait être interprété comme un symbole d'inégalité et une atteinte à l'autonomie, et donc justifiant l'intervention paternaliste de l'Etat dans l'intérêt des jeunes filles (laïcité B [qui réfère à la promotion par l'Etat de la valeur de l'autonomie séculière, non seulement dans les délibérations publiques, mais aussi dans la conduite de la « vie bonne »] (p. 171). Enfin, dans un contexte d'hostilité mutuelle entre l'Etat français et des parties de la communauté musulmane (alimentée par une vague de terrorisme fondamentaliste algérien et un sens général d'aliénation sociale ressentie par les immigrés de deuxième génération), l'intrusion de voiles dans les écoles était interprétée comme un symbole de la fragmentation et de la rupture d'une société subissant la pression centrifuge du multiculturalisme (laïcité C [l'idée qu'être laïc en France exige d'embrasser une grande part de l'héritage national-républicain] (p. 175)<sup>534</sup>

Ce sont les données de cette narration séculariste, articulée sur l'idée close des manifestations possibles de la modernité, qui dressent les normes de ce qui est réactionnaire et de ce qui relève du progressisme. La réduction du sens de notions ambivalentes, telles que modernisation ou islamisation, travestissant des phénomènes discontinus, hétérogènes et pleins de contradictions, en en faisant des processus cohérents et linéaires, permet de dresser des oppositions de « territoires » normatifs. Eléments d'une géographie identitaire qui s'appuie sur des présupposés néo-orientalistes, ces derniers sont délimités par des lignes de front – « identité laïque » face à

<sup>532</sup> *Ibid.*, p. 32. Pour une observation du discours des deux jeunes filles, voir l'entretien « Alam et Lila à découvert », *Le Monde*, 14 février 2004.

<sup>533</sup> J. W. Scott, *op. cit.*, p. 31.

<sup>534</sup> C. Laborde, « On Republican Toleration », art. cité. Nous traduisons.

« identité musulmane », port du voile *versus* émancipation, etc. – qui facilitent une discrimination supposément claire et tranchée entre les « intégristes » et les acteurs « modérés et laïcs ». Cette géographie des valeurs démocratiques est la cousine germaine du schéma huntingtonien ; tous deux contribuent à offrir un modèle de compréhension et d'explication global, une stabilisation du sens des enjeux associés à l'islamité, par le biais d'une solidification des processus et des acteurs.

## Dissidences féminines : de l'islamité à la modernité

Cette posture de résistance contre l'« islamiquement correct » et de défense des valeurs laïques constituant l'identité nationale et la pierre angulaire de la modernité s'élabore en parallèle à un important registre de la « dissidence ». Réactivant le lexique de la Guerre Froide, ce dernier se construit en référence à l'image courageuse et inspiratrice des dissidents soviétiques, dont la fuite ou l'exil forcé en Occident témoignait de la supériorité morale et économique du modèle de la démocratie libérale sur celui des régimes socialistes de l'ex-URSS. Le commentaire mis en ligne sur le site web de la revue *Prochoix.org*, le 28 février 2006, annonçant la parution du manifeste « Ensemble contre le nouveau totalitarisme » (1 mars 2006), parle de « *douze intellectuels – dont plusieurs dissidents de l'islam menacés de mort et exilés en Europe et aux Etats-Unis à cause de leurs positions laïques – [qui] ont décidé de rédiger un manifeste commun pour appeler ensemble à une résistance idéologique à l'intégrisme* ». Parmi les signataires de cet appel, se détache la figure de l'ex-députée néerlandaise d'origine somalienne Ayaan Hirsi Ali. Cette dernière réunit, par sa qualité de femme, sa liberté de ton<sup>535</sup> et sa biographie, l'avatar même d'une « dissidence de l'islam », titre qu'elle revendique d'ailleurs explicitement. Le récit d'Ayaan Hirsi Ali est d'abord celui d'une icône : une réfugiée, exilée des terres d'islam et fuyant les pressions de sa famille, qui parvient en Europe, y étudie et atteint finalement une position politique et médiatique importante, témoignant ainsi « de l'intérieur » des maux d'une culture et révélant à la fois la menace islamiste et la couardise des élites occidentales. En France tout comme aux Etats-Unis, elle est d'ailleurs rapidement devenue l'emblème de diverses mouvances islamo-critiques : Caroline Fourest décrit l'ex-députée du *Parti populaire, libéral et démocratique* comme « *le rêve laïque incarné* »,<sup>536</sup> tandis que la militante laïque

<sup>535</sup> Jean-Michel Demetz, entretien avec Ayaan Hirsi Ali, « Le problème, c'est le Prophète et le Coran », *L'Express*, 16 mai 2005. Elle y qualifie Mahomet de terroriste et de pédophile.

<sup>536</sup> « Ayaan Hirsi Ali, l'insoumise », *Prochoix* n°33, été 2005.

Laurence Vuillemot parle de « l'errance d'une femme qui a osé parler ».<sup>537</sup> La pétition « Pour Hirsi Ali », signée par un certain nombre d'intellectuels et d'acteurs civiques français, explique que : « [...] *Ayaan Hirsi Ali symbolise le choix auquel nous sommes confrontés : rester fidèles à nous-mêmes et aux traditions qui nous définissent ou renouer avec la lâcheté [...]*. »<sup>538</sup> Dans un même esprit, les écrivains Sam Harris et Salman Rushdie estiment qu' : « [...] *il est important de réaliser que Mme Hirsi Ali pourrait être la première réfugiée d'Europe occidentale depuis l'Holocauste. A ce titre, elle illustre la force et la faiblesse de l'Occident : la splendeur d'une société ouverte et l'énergie sans limites de ses ennemis [...]*. »<sup>539</sup> Les exemples sont légion.

En 2006, Ayaan Hirsi Ali a également été intégrée comme *resident fellow* au sein du think tank (néo-)conservateur *The American Enterprise Institute for Public Policy Research*, où elle est chargée de recherche sur les relations entre l'Ouest et l'islam, les droits de la femme dans le monde islamique, la violence contre les femmes propagée par les arguments culturels ou religieux, et l'islam en Europe. La présence médiatique de l'ancienne députée à la Chambre basse néerlandaise<sup>540</sup> est considérable, aussi bien dans la presse écrite que sur la Toile,<sup>541</sup> en France qu'aux Etats-Unis. En sus d'un parcours de vie inspirant l'admiration de ses défenseurs, Ayaan Hirsi Ali développe une vision très critique de l'islam en phase avec l'approche néo-orientaliste la plus radicale : le cœur de son argumentation repose sur l'idée d'un déterminisme culturel inhérent à l'islamité, entraînant une dialectique essentiellement conflictuelle entre un *Est* emprisonné par ses intangibles repères religieux et un *Ouest* émancipateur, libéré de la « superstition religieuse »,<sup>542</sup> mais tenté par la lâcheté envers l'islamisme et la compromission de ses propres valeurs. Cette prise de conscience, et surtout le devoir de témoigner de son expérience se sont imposés, chez Ayaan Hirsi Ali<sup>543</sup> comme chez de nombreux acteurs de la scène néo-orientaliste,

<sup>537</sup> « Ayaan Hirsi Ali : l'errance d'une femme qui a osé parler », *Riposte Laïque*, n°7, 11 octobre 2007.

<sup>538</sup> *Libération*, 22 octobre 2007. Signée par Antoine Audouard, Nicole Bacharan, Antoine Basbous, Pascal Bruckner, André Comte-Sponville, Chahdortt Djavann, Luc Ferry, Alain Finkielkraut, Michèle Fitoussi, Caroline Fourest, André Glucksmann, Bernard-Henri Lévy, Abdelwahab Meddeb, Olivier Rubinstein, Mohamed Sifaoui, Dominique Simonnet, Michel Taubmann, Philippe Val, Marc Weitzmann.

<sup>539</sup> « Quand l'Europe est lâche », *Le Monde*, 15 octobre 2007 ; voir aussi Sam Harris et Salman Rushdie, « Ayaan Hirsi Ali: abandoned to fanatics », *Los Angeles Times*, 9 octobre 2007.

<sup>540</sup> Pour les couleurs du *Parti populaire, libéral et démocrate* (*Volkspartij voor Vrijheid en Democratie*), 2003-2006.

<sup>541</sup> Le site web officiel et plurilingue d'Ayaan Hirsi Ali met en ligne un grand nombre de ses interventions médiatiques : (la majorité en néerlandais) [ayaanhirsiali.web-log.nl](http://ayaanhirsiali.web-log.nl). Sa célébrité doit beaucoup au meurtre du réalisateur Theo Van Gogh (1957-2004) par un extrémiste musulman nommé Mohammed Bouyeri. Cet acte a été lié à la projection du court métrage *Submission* (11 minutes, 2004) auquel Hirsi Ali a collaboré. Mettant en scène le dialogue entre Allah et quatre femmes plaidant pour leur libération des liens domestiques, sociaux et maritaux, *Soumission* est consacré à l'oppression des femmes dans les cultures islamiques. L'aspect le plus controversé de ce film est la projection sur la nudité d'un corps féminin des versets coraniques légitimant la soumission de la femme.

<sup>542</sup> Joel Whitney, Entretien avec Ayaan Hirsi Ali, « Infidel », *Guernica Magazine*, février 2007.

<sup>543</sup> Boris Kachka, Entretien avec Ayaan Hirsi Ali, « The Infidel Speaks », *New York Books*, 12 février 2007.

consécutivement aux événements du 11-Septembre 2001. Dans un entretien accordé au mensuel nord-américain *Reason*, l'ex-députée néerlandaise pose ainsi le cadre de son combat contre l'islam :

[...] *Reason* : Nous devons écraser les 1.5 milliard de musulmans du monde sous notre botte ? En termes concrets, que signifie vaincre l'islam?

Hirsi Ali : Je pense que nous sommes en guerre avec l'islam. Et il n'y a pas de demi-mesure dans une guerre. L'islam peut être vaincu de nombreuses manières. Pour commencer, vous cessez de répandre l'idéologie elle-même ; à présent, il y a des Occidentaux de naissance qui se convertissent à l'islam, et ils comptent parfois parmi les plus fanatiques. L'islam s'infiltré dans les écoles et les universités occidentales. Vous arrêtez cela. Vous mettez un terme à l'incendie des symboles et des effigies, vous les regardez dans les yeux, montrez de l'autorité et leur dites : « C'est un avertissement. Nous n'accepterons plus cela. » Il vient un moment où vous écrasez votre ennemi.

*Reason* : Militairement ?

Hirsi Ali : De toutes les manières, et si vous ne le faites pas, alors vous devrez souffrir d'être écrasés. [...] <sup>544</sup>

La femme qui s'est révoltée contre la soumission supposément inhérente à son appartenance musulmane confirme deux arguments de la narration néo-orientaliste. En premier lieu, les « dissidentes » incarnent une illustration de la dualité fondatrice du récit néo-orientaliste, à savoir l'opposition entre un espace occidental, émancipateur et faisant de cette « libération » un des symboles de la modernité, et une sphère islamique culturellement inapte à la modernisation, assujettissant la femme et interdisant la féminité.

Dans un deuxième temps, la « dissidente en islam » représente également une allégorie de la solution qui se présente au « monde musulman » si celui-ci entend s'extraire de son archaïsme, c'est-à-dire une rupture avec « l'islam », possiblement sur le mode volontariste du kémalisme en Turquie. <sup>545</sup> L'apport essentiel de la figure dissidente en islam ne réside pas dans des focales inédites mais dans sa fonction de témoignage. Par le biais d'un récit symboliquement très fort – la fuite en Occident, le passage de l'ombre islamique aux *Lumières* occidentales –, cette iconographie vivante de la supériorité de l'*occidentalité* appuie l'interprétation néo-orientaliste de deux espaces fondamentalement en contradiction.

Bien que ces auteurs puissent différer par leur qualité argumentative ou sur la nature de leur combat, la posture de dissidence en islam est médiatiquement assumée par des femmes

---

<sup>544</sup> Rogier Van Bakel, « The Trouble Is the West. Ayaan Hirsi Ali on Islam, immigration, civil liberties, and the fate of the West », *Reason*, novembre 2007. Nous traduisons.

<sup>545</sup> Ayaan Hirsi Ali, « Can Secular Turkey Survive Democracy? », *Los Angeles Times*, 9 mai 2007.

originaires de pays majoritairement musulmans : La Bengalie Taslima Nasreen, gynécologue et écrivain exilée en Europe, auteur du roman *Lajja*,<sup>546</sup> consacré à la déliquescence de la cohabitation entre musulmans et hindous au Bangladesh ; la sociologue allemande d'origine turque Necla Kelek, auteur de deux livres, *La Fiancée importée*<sup>547</sup> et *Plaidoyer pour la libération de l'homme musulman*<sup>548</sup> qui traite de l'auto-ségrégation d'une partie de la minorité turque en Allemagne, des mariages forcés et de la prégnance de modèles comportementaux islamiques archaïques ; ou encore la journaliste et écrivain palestinienne-américaine Nonie Darwish, exilée aux Etats-Unis, auteur de *Now They Call Me Infidel: Why I Renounced Jihad for America, Israel, and the War on Terror*,<sup>549</sup> où elle raconte son itinéraire, de Gaza jusqu'à son établissement en Amérique du Nord, allégorie de sa conversion aux valeurs occidentales et de son renoncement à une culture musulmane belligène.

Ces quelques exemples illustrent un genre littéraire proportionnellement aussi vaste qu'il est thématiquement borné. Cette littérature biographique construite autour des figures jumelles de « la femme en islam » et de la « dissidente de l'islam » connaît une fortune éditoriale remarquable,<sup>550</sup> et il n'est pas inutile d'analyser ici les éléments contribuant à expliquer les raisons de ce succès. En effet, un regard en transversale de ces récits de « dissidences » européennes et américaines met en valeur un phénomène d'humanisation des interprétations offertes par les acteurs du courant néo-orientaliste. La défense des valeurs occidentales, l'interprétation nécessairement négative du voile islamique, la lâcheté des élites occidentales, le déterminisme dogmatique inhérent à l'islam représentent des repères structurant de nombreux témoignages de dissidentes. Il s'agit d'une « mise en vécu » des abstractions néo-orientalistes, dont l'une des forces d'attraction repose justement sur une complémentarité avec les essais politiques de ce courant.

L'écrivain et essayiste d'origine iranienne établie en France, Chahdortt Djavann, interprète ainsi, dans un entretien accordé en 2003 à la défunte revue *Proche-Orient.info*,<sup>551</sup> les questions du voile islamique et l'expertise des universitaires selon un mode très engagé et souvent unidimensionnel :

---

<sup>546</sup> Paris, LGF, 1996.

<sup>547</sup> Paris, Chambon, 2005. Traduction de *Die fremde Braut*, Goldmann, 2006

<sup>548</sup> Paris, Chambon, 2007. *Die verlorenen Söhne. Plädoyer für die Befreiung des türkisch-muslimischen*, Mannes Kiepenheuer & Witsch, 2006

<sup>549</sup> Sentinel HC, 2006.

<sup>550</sup> Cf. Farzaneh Milani, « On Women's Captivity in the Islamic World », *Middle East Report* n°246, printemps 2008, p. 41, et note 7, p. 46.

<sup>551</sup> Il s'agit d'un site web d'informations de tendance pro-israélienne consacré aux questions proche-orientales, fermé depuis septembre 2006, dirigé alors par la journaliste Elisabeth Schemla.

[...] *Qu'est-ce que c'est que cette Commission [Commission Stasi<sup>552</sup>], où on fait appel à un islamologue [Mohammed Arkoun] incapable de répondre à la question de savoir pourquoi on voile les filles ? Si, après des dizaines d'années, on n'est pas capable de répondre à une question aussi simple, il est temps de changer de métier ! Je me suis également accrochée avec le sociologue Alain Touraine qui assure que les femmes iraniennes sont heureuses du sort qui leur est fait. Il se fonde sur des enquêtes bidon. Je lui ai dit : « Vous êtes sous l'influence des islamistes ». [...] Je pense que les Français ont le droit de savoir qu'aujourd'hui en France, dans une commission sur la laïcité, on fait appel à des personnes qui prennent le parti des intégristes.[...]*<sup>553</sup>

Une autre illustration peut être trouvée auprès de la psychiatre syrienne établie aux Etats-Unis, Wafa Sultan, devenue mondialement célèbre suite à un débat organisé en 2006 par la chaîne télévisée *Al-Jazeera*,<sup>554</sup> où, à bien des égards inspirée par son expérience personnelle,<sup>555</sup> elle décrit la nature du conflit entre l'Occident et le monde islamique en des termes qui provoquèrent l'ire de nombreux auditeurs :

Le choc dont nous sommes les témoins autour du globe n'est pas un choc des religions. Il s'agit d'un affrontement entre deux opposés, entre deux ères. C'est un choc entre une mentalité qui appartient au Moyen Âge et une autre mentalité qui a sa place au XXI<sup>e</sup> siècle. C'est un choc entre la civilisation et l'archaïsme, entre le civilisé et le primitif, entre la barbarie et la rationalité.<sup>556</sup> C'est un choc entre la liberté et l'oppression, entre la démocratie et la dictature. C'est un choc entre les droits de l'homme d'un côté, et les violations de ces droits de l'autre. C'est un choc entre ceux qui traitent les femmes comme des animaux, et ceux qui les traitent comme des êtres humains.<sup>557</sup>

L'américaine Brigitte Gabriel, une chrétienne maronite d'origine libanaise et présentée comme un « expert du conflit Moyen-Oriental », est la présidente et fondatrice de l'*American Congress for*

---

<sup>552</sup> Composée de 20 membres et présidée par le médiateur de la République Bernard Stasi (1998-2004), cette commission a été mise en place en juillet 2003 par le président Jacques Chirac (1995-2007) afin de livrer des réflexions sur la question de la laïcité dans la société française. En décembre 2003, après l'audition de plus d'une centaine de témoins et d'experts, cette commission remit un rapport contenant vingt-cinq propositions, dont une seule fut directement convertie en loi (mars 2004) : l'interdiction du port de symboles religieux ostentatoires dans les écoles primaires et secondaires. Il s'agissait de la réponse de l'Etat à la troisième controverse du foulard islamique apparue en 2003, une mesure symbolique compte tenu du nombre relativement minime de jeunes musulmanes voilées dans les établissements scolaires (1254 filles voilées dans les écoles en 2003, selon les statistiques du ministère de l'Intérieur). Pour une discussion des chiffres plus « alarmants » avancés par la Commission Stasi, cf. J. Laurence et J. Vaïsse, *Integrating Islam. Political and Religious Challenges in Contemporary France*, op. cit., pp. 164-170.

<sup>553</sup> Ilana Moryoussef, Entretien avec C. Djavann, *Proche-Orient.info*, 24 octobre 2003.

<sup>554</sup> Dans le programme hebdomadaire *The Opposite Direction*, 21 février 2006. Elle faisait notamment face au Dr. Ibrahim Al-Khouly, professeur à l'Université *Al-Azhar*, Le Caire. A l'origine de ce débat sur *Al-Jazeera* se trouve un essai de W. Sultan sur les Frères musulmans, intitulé «The Muslim Brotherhood: Who Are They Trying to Fool », publié sur *Annaqed.com*, un site web anti-islamique sur lequel W. Sultan a commencé à publier des articles après le 11-Septembre 2001. *Annaqed* a été fondé en 2000 par Bassam Darwish, un Américain d'origine syrienne.

<sup>555</sup> Cf. entretien avec Wafa Sultan, Claire Brière-Blanchet, « Wafa Sultan ou la passion d'une dissidente », *Le Meilleur des Mondes*, n°7, été 2008.

<sup>556</sup> Richard Kerbaj, « Warning to West on "evil of Islam" », *The Australian*, 21 août 2007.

<sup>557</sup> Cf. *memritv.org/clip\_transcript/en/1050.htm*. Nous traduisons.

*Truth*, une organisation sans but lucratif fondée en 2003. Cette association pro-israélienne<sup>558</sup> et pro-américaine se consacre à dénoncer, par l'intermédiaire d'une forte présence dans les médias, la menace que l'islam militant ferait courir aux Etats-Unis, à Israël et à toute la civilisation occidentale. B. Gabriel est l'auteur d'un essai intitulé *Because They Hate: A Survivor of Islamic Terror Warns America*<sup>559</sup> dont le texte apparaissant en couverture est des plus éloquents :

En tant qu'Arabe chrétienne et victime de l'islam radical durant la guerre civile libanaise, je refuse l'inaction et de laisser la même chose se passer dans mon pays d'adoption, les Etats-Unis. Même après le 11-Septembre, il se trouve des gens pour dire que nous devons « ouvrir un dialogue » avec nos ennemis terroristes, que nous devons « répondre à leurs griefs ». Leur grief est notre liberté religieuse. Leur grief est notre processus démocratique. Les autorités religieuses islamiques et les dirigeants terroristes déclarent souvent qu'ils vont détruire les Etats-Unis et la civilisation occidentale. A moins que nous ne les prenions au mot et que nous nous défendions, ils parviendront à leurs fins...<sup>560</sup>

L'Iranienne exilée en Allemagne Mina Ahadi, ancienne militante communiste, est présidente et co-fondatrice (2007) d'un concile des ex-musulmans d'Allemagne<sup>561</sup> (*Zentralrat der ex-Muslime*), qui réunit un collectif d'Allemands qui ont choisi d'exprimer publiquement leur non-appartenance à la foi musulmane « pour réveiller la conscience de ceux qui n'ont jamais été confrontés réellement aux dangers que représente l'intrusion de l'islam dans la vie politique et sociale » et « lutter contre les dogmes et les lois de l'islam et surtout leur propagation périlleuse dans la société allemande ».<sup>562</sup> A l'origine de la création de ce concile, nous trouvons le mouvement « Nous avons abjuré » (« *wir haben abgeschworen !* »), fondé notamment par Mina Ahadi et la journaliste turque Arzu Toker, dont le slogan qui apparaît sur le logo du site *Ex-muslim.de*, s'inspire du cri de ralliement du militantisme féministe allemand des années 1970,<sup>563</sup> « nous avons avorté ». Cet ancrage symbolique dans le combat pour l'émancipation de la femme permet d'associer le renoncement à l'islam avec une série de valeurs progressistes, notamment l'idée d'une libération sexuelle.

---

<sup>558</sup> Brigitte Gabriel est membre du *Speakers Bureau of Hasbara Fellowships*. Le *Hasbara Fellowships* est un programme lancé en 2001, en collaboration avec le gouvernement israélien et coordonné par *Aish International*, dont le but est d'éduquer et d'entraîner – notamment grâce à des séjours de formation en Israël – les étudiants juifs universitaires à devenir d'efficaces activistes pro-israéliens sur leur campus. Cf. *israelactivism.com*

<sup>559</sup> St Martin's Press, 2006.

<sup>560</sup> Nous traduisons.

<sup>561</sup> *Ex-muslim.de*. Cette association compte plus de 400 membres, dont la majorité est issue de pays musulmans.

<sup>562</sup> Daria Kianpour, « Des apostats s'organisent », *RFL.fr*, 4 avril 2007.

<sup>563</sup> La France connut un mouvement similaire avec la publication du *Manifeste des 343 ( salopes )*, (*Le Nouvel Observateur*, 5 avril 1971) signé par de nombreuses personnalités, comme Marguerite Duras, Gisèle Halimi, Françoise Sagan, Simone de Beauvoir ou encore Catherine Deneuve, et dont le cri de ralliement était « Je me suis fait avorter ». Ces femmes s'exposaient alors à des risques de poursuites pénales.

Cette initiative n'est pas isolée. Le site web britannique *ex-muslim.org.uk* en est l'exacte réplique, inspirée par l'expérience germanique, utilisant le même logo et défendant la même ligne de militance :

Nous, non-croyants, athées et ex-musulmans, établissons ou joignons le *Concile des ex-musulmans* de Grande-Bretagne pour affirmer que personne ne doit être étiqueté comme des Musulmans dont les droits sont déterminés par la culture, ni être considéré comme représenté par des organisations islamiques et des « dirigeants de la communauté musulmane » régressifs. Ceux d'entre nous qui se sont affichés avec noms et photos représentent d'innombrables autres individus incapables ou non disposés à faire de même, en raison des menaces auxquelles sont soumis les « apostats » – punissables par la mort dans les pays sous loi islamique. Ce faisant, nous brisons le tabou entourant le renoncement à l'islam, mais prenons également la défense de la raison, des valeurs et des droits universels, et du sécularisme. Alors que la religion, ou l'absence de religion, est une affaire privée, les interventions croissantes et la dévastation occasionnée par la religion et particulièrement par l'islam dans la société contemporaine ont nécessité de rendre publiques notre renonciation et notre déclaration. Nous représentons une majorité en Europe et un vaste mouvement de protestation séculier et humaniste dans des pays comme l'Iran.<sup>564</sup>

Parmi les liens proposés par la vitrine virtuelle de Mina Ahadi, nous trouvons notamment le site *Apostates of Islam*, une organisation créée en 2003, composée d'ex-musulmans réunis autour de la conviction que l'islam n'est qu'une mystification créée par un esprit dérangé et militant pour l'apostasie ; *Faith Freedom International*, un mouvement très actif d'anciens musulmans, fondé en 2005, dont les objectifs sont de démasquer le caractère totalitaire de l'islam, « comparable au nazisme », d'aider les musulmans à se libérer de cette « culture de haine » et d'« éradiquer » une « idéologie impérialiste » déguisée en religion ; ou encore *Jihad Watch.org*, un site web dirigé par Robert Spencer, proluxe auteur américain au cœur d'un réseau de publications et de site web anti-islamiques aux Etats-Unis, dont l'objectif principal reste une constante et très polyvalente dénonciation de « l'islamo-fascisme ».

Le répertoire de la Guerre Froide, de l'opposition entre l'Ouest et l'Est, est une dimension omniprésente et sous-jacente au registre des « dissidentes de l'islam », tant dans les postures et discours adoptés explicitement par certaines d'entre elles que dans la manière dont ces biographies sont reçues et réinvesties par les commentateurs. L'imagerie du transfuge y est très présente, dressant une équivalence entre les intellectuels qui fuyaient ou étaient expulsés des pays

---

<sup>564</sup> « Manifesto », *ex-muslim.org.uk*. Nous traduisons.



soviétiques et les « apostats » reniant leur affiliation à l'islam. Lorsque la controverse des caricatures de Mahomet explose dans les médias européens, Ayaan Hirsi Ali prononce, le 9 février 2006, un discours à Berlin intitulé « le droit d'offenser », dans lequel elle inscrit le combat contre l'islamisme dans l'histoire de la lutte contre le communisme :

[...] On peut s'interroger : pourquoi Berlin ? Et pourquoi moi ? Berlin est riche d'une histoire de défis idéologiques posés à la société ouverte. C'est la ville où un mur confinait les gens dans les limites de l'Etat communiste. C'était la ville qui focalisait la bataille pour les cœurs et les esprits des citoyens. Les défenseurs de la société ouverte éduquaient les gens sur les défauts du communisme. L'œuvre de Marx était discutée dans les universités, dans les journaux et dans les écoles. Les dissidents qui s'échappaient de l'Est pouvaient écrire, faire des films, des caricatures et utiliser leur créativité pour persuader l'Occident que le communisme était loin d'être un paradis sur terre. En dépit de l'autocensure de beaucoup à l'Ouest qui idéalisaient et défendaient le communisme, et de la censure brutale imposée à l'Est, cette bataille a été gagnée. Aujourd'hui, la société ouverte est mise au défi par l'islamisme [...]. Pourquoi moi ? Je suis une dissidente, comme ceux de la partie est de cette ville qui passaient à l'Ouest. J'ai aussi fait défection. [...] Les dissidents de l'islamisme, comme les dissidents du communisme, n'ont pas de bombes nucléaires ou d'autres armes. [...] Les seules choses que nous possédions sont nos pensées ; et tout ce que nous demandons est une raisonnable liberté de les exprimer. Nos opposants utiliseront la force pour nous réduire au silence. Ils utiliseront la manipulation ; ils prétendront qu'ils sont mortellement offensés. Ils affirmeront que nous sommes mentalement instables et que nous ne devrions pas être pris au sérieux. Les défenseurs du communisme utilisaient aussi ces méthodes. [...]<sup>565</sup>

L'analogie ne souffre d'aucune ambiguïté : les dissidents soviétiques qui s'échappaient de leur pays pour goûter à la liberté de l'Ouest témoignaient de la réalité liberticide des régimes socialistes, en dépit de l'angélisme et de l'autocensure qui caractérisaient, selon cette interprétation, l'intelligentsia occidentale ; successeurs d'une confrontation supposément articulée sur le même conflit de valeurs, les dissidents de l'islam s'échappent d'un monde musulman auquel cette analogie confère implicitement la cohérence du bloc soviétique, dénoncent le vrai visage de cette religion et doivent finalement faire face au même type d'aveuglement. Ce récit est devenu un lieu commun dans la description des auteurs provenant des pays musulmans et produisant un discours très critique envers l'islam. « *Femme, intellectuelle et iranienne*, écrit par exemple le journaliste au quotidien *Le Monde*, Yves Mamou, *Chahdortt Djavann réinvente la figure du "dissident" tel que fût l'Union soviétique en produisant avant la chute du mur de Berlin. Comme les Boukovski, Glouzman, Gorbanevskaya des années 1980, cette écrivaine combat l'islam politique avec les seules armes à sa disposition : les*

---

<sup>565</sup> « The Right to Offend », *NRC Handelsblad*, 10 février 2006. [nrc.nl/opinie/article215732.ece](http://nrc.nl/opinie/article215732.ece). Nous traduisons.

*mots.* »<sup>566</sup> Commentant le discours d'Ayaan Hirsi Ali dans le cadre du débat dans les médias internationaux consacré à la question du multiculturalisme,<sup>567</sup> la journaliste indépendante et docteur en sociologie Ulrike Ackermann donne raison à l'analogie assumée par l'auteur d'*Infidel* lors de son discours berlinois :

[...] La lecture bien disposée de l'islam rappelle celle du communisme avant 1989. A cette période, l'autodétestation de l'Occident et l'invalidation de l'accomplissement de la libre démocratie se révélaient dans l'interprétation généreuse du communisme. Un phénomène similaire peut être observé dans les attitudes contemporaines envers l'islam, pour une large part encouragées par son anticapitalisme et son antiaméricanisme. De nombreux intellectuels occidentaux avaient des réserves à l'endroit des dissidents est-européens parce que ceux-ci se battaient seulement pour lesdites « libertés bourgeoises ». Beaucoup rêvaient alors d'une « troisième voie » entre le capitalisme et le communisme. L'analogie est évidente dans la terminologie : le stalinisme pouvait être critiqué, mais le communisme était manipulé avec un gant de velours. Aujourd'hui, la critique de l'islamisme relève du bon sens, mais la critique de l'islam doit être conduite avec prudence. [...]<sup>568</sup>

A l'image du philosophe français Pascal Bruckner,<sup>569</sup> les critiques à l'encontre de l'approche d'Ayaan Hirsi Ali émises par les historiens Ian Buruma<sup>570</sup> et Timothy Garton Ash, permettent à Ulrike Ackermann de commenter ce qu'elle perçoit comme la réactualisation du scepticisme malsain qui prévalait à l'accueil des dissidents soviétiques en Europe :

[...] Sa critique suscite non seulement la colère et la critique de ses anciens frères confessionnels, mais aussi des intellectuels de gauche européens, à l'exemple d'Ian Buruma et de Timothy Garton Ash. Tous deux l'accusent d'être une « fondamentaliste des Lumières », [...] Ian Buruma considère à la fois Mohammed Bouyeri, l'assassin de Theo van Gogh, qui planta dans la poitrine de sa victime une note menaçant de tuer Ayaan Hirsi Ali, et le destinataire du mot en question, d'être tout autant fondamentalistes l'un que l'autre : l'islamiste lutte avec l'épée, le critique de l'islam avec la plume. Parce qu'ils ont tous deux perdu leur foi, ils combattent avec

<sup>566</sup> « Le cri d'alarme d'une "dissidente" iranienne », *Le Monde*, 9 novembre 2007.

<sup>567</sup> Le débat a été initié par une réponse de Pascal Bruckner, « Fundamentalismus der Aufklärung oder Rassismus der Antirassisten? », publiée dans le magazine online *Perlentauer* (24 janvier 2007), adressée au livre de Ian Buruma, *Murder in Amsterdam: The Death of Theo van Gogh and the Limits of Tolerance*, Penguin Press, 2006, et à sa recension positive par l'historien Timothy Garton Ash, intitulée « Islam in Europe » (*New York Review of Books*, n°15, vol. 53, 5 octobre 2006), où le livre de Ayaan Hirsi Ali, *The Caged Virgin: An Emancipation Proclamation for Women and Islam*, est critiqué. Participant à ce débat (*inter alia*) : Pascal Bruckner, Ian Buruma, Necla Kelek, Ulrike Ackermann, Timothy Garton Ash, Paul Cliteur, Lars Gustafsson, Stuart Sim, Bassam Tibi.

<sup>568</sup> U. Ackermann, « In praise of dissidence », *Signandsight.com*, 26 février 2007. Originellement publié sous le titre de « Lob der Dissidenz », *Perlentauer.de*, 25 février 2007. Nous traduisons.

<sup>569</sup> P. Bruckner, « Pour Ayaan Hirsi Ali », *Le Soir.be*, 26 octobre 2007.

<sup>570</sup> *Murder in Amsterdam: The Death of Theo van Gogh and the Limits of Tolerance*, *op. cit.* Traduit en français sous le titre: *On a tué Theo Van Gogh: Enquête sur la fin de l'Europe des Lumières*, Paris, Flammarion, 2006.

une égale ténacité contre leur contraire. Etrange, nous avons déjà eu cette situation : dans la période communiste, ceux qui avaient perdu leur foi étaient dénoncés comme apostats par les intellectuels bien intentionnés en Occident et étaient donc décrédibilisés comme collaborateurs sur le chemin menant à la « coexistence pacifique ». Dans un entretien avec « 3sat Kulturzeit » qui traitait du présent débat, Timothy Garton Ash parle sur un ton conciliateur de la « troisième voie » qui devrait être négociée entre la culture occidentale et ses valeurs, et l'islam.<sup>571</sup> Ce terme était fréquemment utilisé par les intellectuels à l'époque du rideau de fer. [...] <sup>572</sup>

Cependant, la mise à jour du répertoire de la Guerre Froide, caractéristique de l'ensemble du champ néo-orientaliste, n'explique pas à elle seule le succès de cette littérature des « femmes en islam ». Une conjugaison de facteurs se complétant et s'accumulant les uns les autres est à l'origine du succès, en France et aux Etats-Unis, depuis le début des années 2000, de cette niche particulière des publications sur le champ islamique. Si nous prenons l'exemple francophone, basé sur les spécimens proposés par le site web *Amazon.fr*,<sup>573</sup> nous pouvons observer que la courbe du succès des productions francophones de récits biographiques contemporains traitant du rapport entre la femme et l'islam connaît deux inflexions. La première trouve probablement son origine dans le célèbre récit de Betty Mahmoody, intitulé *Jamais sans ma fille*,<sup>574</sup> adapté au cinéma en 1991<sup>575</sup> et traduit en français en 1989.<sup>576</sup> Bien que controversée,<sup>577</sup> cette histoire présente un aspect particulièrement emblématique, marquant la renaissance de la biographie « femme (occidentale) en islam » à l'aube de la période où la « menace islamique » allait émerger sur les décombres de la Guerre Froide. Menant une vie idyllique aux Etats-Unis, Betty rencontre et épouse Bozorg, un médecin irano-américain élevé en Amérique, avec qui elle a une fille prénommée Mahtob. Lors d'une visite en Iran, en août 1984, les vacances tournent au cauchemar : le mari dévoué se transforme en un patriarche égoïste qui voile et enferme son épouse et sa fille. L'Iran prend alors peu à peu les traits d'une immense prison où les femmes demeurent des captives malheureuses et passives. Il s'ensuit une quête difficile de la mère pour arracher sa fille des mains de son père, et une évasion, par la Turquie, pour recouvrer leur liberté.

---

<sup>571</sup> Accessible dans les archives de *3sat.online.de* (en allemand) : « Was ist Aufklärung ? »

<sup>572</sup> U. Ackermann, « In praise of dissidence », art. cité. Nous traduisons.

<sup>573</sup> Consulté en avril 2008.

<sup>574</sup> Première publication : *Not Without My Daughter, A True Story*, New York, St Martin's Press, 1987.

<sup>575</sup> *Not Without My Daughter*, produit par Harry J. Ufland, janvier 1991.

<sup>576</sup> Le succès de ce livre est remarquable : 12 millions de copies vendues, traduit dans plus d'une vingtaine de langues, et nommé pour le prix Pulitzer en 1987.

<sup>577</sup> Alexis Kouros, réalisateur finno-iranien, a produit un documentaire intitulé « Without my Daughter », sorti le 29 novembre 2002, disputant la version des faits présentée dans les Mémoires de Betty Mahmoody. Après des recherches et des entretiens menés en Iran et aux Etats-Unis, notamment avec l'ex-mari de B. Mahmoody, Bozorg, A. Kouros parvient à la conclusion que les Mémoires de B. Mahmoody sont caricaturaux et lacunaires.

La seconde inflexion, d'une amplitude beaucoup plus grande, est initiée par les attentats du 11-Septembre 2001 et l'invasion de l'Afghanistan. Les dates de parution de la majorité des ouvrages biographiques ici concernés montrent que la période post-9/11, caractérisée par une explosion de publications, de blogs, de sites Internet consacrés à l'islam(isme), a donné une impulsion considérable au genre.

La « dissidence en islam » s'adresse d'abord à un public cible occidental, dont elle confirme les craintes ou préjugés à l'endroit d'un « monde musulman » perçu globalement comme archaïque et oppressif. En effet, compte tenu de son caractère parfois violemment anti-islamique et de la dynamique de rupture qu'elle suppose, il est très douteux que la littérature de dissidence s'adressât à un public de culture islamique. C'est l'opinion que la journaliste musulmane britannique Fareena Alam défend dans un article consacré à Ayaan Hirsi Ali. Son exemple illustre la manière dont la posture de dissidence de l'islam peut être accueillie par des intellectuels ou acteurs civils de culture musulmane vivant en Occident, c'est-à-dire ceux-là mêmes qui incarnent l'inconnue de l'équation néo-orientaliste. Journaliste, croyante et portant le voile, Fareena Alam est éditrice du magazine *Q News*, une des publications musulmanes les plus importantes d'Angleterre consacrées aux affaires contemporaines, fondée en 1992 par Fuad Nahdi et entretenue par des auteurs et intellectuels musulmans de deuxième et troisième génération. Dans une recension critique du livre d'Ayaan Hirsi Ali *The Caged Virgin: An Emancipation Proclamation for Women and Islam*,<sup>578</sup> Fareena Alam écrit :

[...] En lisant Hirsi Ali, vous penseriez qu'elle et une poignée d'autres femmes éclairées, comme son amie Irshad Manji, sont les seules qui ont saisi l'ensemble du problème. Apparemment, la plupart des femmes musulmanes sont conditionnées depuis la naissance à ne pas penser. Cette déformation cause un tort tragique aux femmes qu'Hirsi Ali cherche à libérer. [...] Longtemps avant qu'Hirsi Ali n'arrive en Europe, des femmes musulmanes se battaient contre l'ignorance, les préjugés religieux et les malentendus culturels. Elles continuent à repousser les frontières, jouant un rôle public de plus en plus important, et soutiennent un vrai changement sur le long terme – lentement mais sûrement. Pour les groupes tels que la Société An-Nisa de Londres, qui, il y a deux décennies, a ouvert la voie à des programmes sur la santé sexuelle, la violence domestique et la santé mentale, l'islam est un solide et puissant allié. Beaucoup de femmes musulmanes veulent maintenir une forte connexion spirituelle avec leur foi, un choix qu'Hirsi Ali cherche à leur refuser. [...] Hirsi Ali a récemment déclaré que son audience est majoritairement constituée de musulmans. Balivernes. Sa haine de l'islam et son attitude condescendante à l'égard

---

<sup>578</sup> Free Press, 2006.

des femmes musulmanes qui divergent avec elle rendent ses idées acceptables seulement aux « *white liberals* » dont elle renforce les préjugés. [...] <sup>579</sup>

Un des aspects importants qui ressortent de cette critique est que l'approche d'Ayaan Hirsi Ali, et plus largement des « dissidentes de l'islam », demeure un récit formaté à l'adresse d'un lectorat déjà acquis, ou pour le moins spontanément réceptif à une critique peu nuancée de l'islam.

L'argument du témoignage de « l'intérieur » demeure souvent et à bien des égards une illusion. Non pas que ces biographies soient mensongères, mais avant de parvenir sur les étals des librairies ou sur les plateaux de télévision, ces récits passent nécessairement par divers encodages qui vont les partiellement modeler, notamment par le biais du « langage » publicitaire grâce auquel ces biographies vont atteindre un large public. Telle couverture, telles illustrations, tel slogan promotionnel, tel lieu de rencontre entre l'auteur et ses lecteurs, mais aussi les *a priori* d'un lectorat qui intégrera ces textes aux narrations et répertoires de perceptions qui sont à leur disposition. A titre illustratif, considérons la traduction en français de l'essai biographique et islamo-critique de la féministe canadienne, de culture indo-musulmane, Irshad Manji, <sup>580</sup> *The Trouble with Islam: A Muslim's Call for Reform in Her Faith* <sup>581</sup> qui est parue en français sous le titre de *Musulmane mais libre*.<sup>582</sup> Le contenu demeure bien sûr le même, mais le message convié par la couverture glisse de l'accent placé plutôt sur son appel à une réforme en profondeur de la religion islamique<sup>583</sup> à un intitulé associant identité musulmane et emprisonnement de l'esprit. Stratégie d'éditeur probablement, annonçant au lecteur qu'il retrouvera dans ce livre ce qu'il attend de ce genre de littérature, c'est-à-dire une inspirante biographie venant confirmer la perception répandue d'une culture musulmane carcérale.

Parmi les raisons que Farzaneh Milani évoque pour expliquer le succès éditorial des biographies de femmes en islam aux Etats-Unis, l'américanisation de la narration, c'est-à-dire la mise en forme du récit par rapport à une tradition littéraire préexistante et lui faisant écho, lui apparaît un des facteurs les plus significatifs :

[...] Il y a sans aucun doute plusieurs facteurs en jeu dans l'attraction populaire pour les narrations d'otage. [...] L'aspect le plus important est qu'elles séduisent le lecteur

<sup>579</sup> F. Alam, « Enemy of the Faith », *New Statesman*, 24 juillet 2006. Nous traduisons.

<sup>580</sup> Sa vitrine sur Internet est accessible à ces adresses : *Irshadmanji.com* ou *Muslim-refusenik.com*

<sup>581</sup> St-Martin's Press, 2004.

<sup>582</sup> Paris, Grasset & Fasquelle 2004/LGF, 2006 (éd. Poche).

<sup>583</sup> Un des aspects majeurs sur lesquels cet auteur diffère de la figure des ex-musulmans plus critiques, à l'image d'Ayaan Hirsi Ali : cf. Irshad Manji, « Way Beyond Mecca », art. cité.

non averti avec un nombre de dispositifs rhétoriques et de stratégies littéraires qui, en réalité, américanise les histoires. En effet, la narration de l'otage fait puissamment écho avec un genre littéraire indigène, la narration de la captivité, laquelle était populaire du XVII<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle. Dans ces livres, l'intrigue était souvent une simple série de revers. Le protagoniste, habituellement une femme, était kidnappé par des Amérindiens qui le soustrayaient à une vie de confort et de liberté pour le plonger prisonnier dans une âpre existence. Qu'elle se soit involontairement fait piéger ou qu'elle fût enlevée par force, l'innocente prisonnière endurait toujours d'extraordinaires tourments. Elle faisait face à l'adversité avec une détermination et un courage peu communs. A la fin, les forces du Bien gagnaient, et la victime retournait chez elle pour raconter son récit de survie qui était d'autant plus captivant qu'il était vrai. De nos jours, les autobiographies, Mémoires et récits de voyage comptent parmi les œuvres les plus populaires publiées aux Etats-Unis. [...] <sup>584</sup>

Malgré leur intérêt informatif, ces biographies incarnent donc tout autant un témoignage de vie qu'une traduction, c'est-à-dire une médiatisation réciproque entre un certain nombre de postulats et une narration biographique. La signification des expériences qui jalonnent ces itinéraires individuels s'amplifie en passant du registre du vécu, nécessairement toujours singulier, à celui à prétention universelle, cartographié par des repères fournis par le récit néo-orientaliste. Le spécimen devient archétype grâce à l'effet d'écho qu'il entretient avec les perceptions de leur lectorat à l'endroit du champ islamique.

Le caractère souvent moins policé de leurs discours, leur conférant un label du « parler vrai » contrastant avec une production universitaire opaque ou « islamiquement correcte », est un autre aspect favorisant le succès de cette littérature. Lorsque l'écrivain Chahdortt Djavann écrit dans *Le Figaro* qu'en Iran « le problème n'est pas seulement le fait que l'islam soit la religion d'État, le problème est que l'islam est l'État et que l'islam n'est plus une religion, mais une idéologie [...] pire que celle du communisme ou du nazisme [...] » <sup>585</sup>, conjuguant du « parler vrai », son origine iranienne et – lorsque énoncé à la télévision – un charme manifeste, le message a incontestablement quelque chose de séducteur malgré ses exagérations.

A bien des égards, ces femmes islamo-critiques, souvent victimes de menaces, et jouissant d'une sorte de « qualité indigène » conférée par leur origine, fascinent par la dureté de leurs prises de position. Ce féminisme militant trouve aussi un puissant écho dans la perception populaire associant intimement islam et soumission de la femme, qui confère, par contraste, de la crédibilité à leur combat. Le caractère « vécu » et chargé d'affect des récits – la plupart de ces femmes ayant

---

<sup>584</sup> F. Milani, art. cité, pp. 44-45. Nous traduisons.

<sup>585</sup> « L'Iran, régime aux pieds d'argile », *Le Figaro*, 28 juin 2007.

eu à faire face à des expériences ou des conditions de vie particulièrement éprouvantes<sup>586</sup> – se complète avec un discours très critique et souvent essentialisant de « l'islam », négligeant la question de la validité des arguments avancés au profit de ce qui s'apparente à une hagiographie héroïque.

La dimension affective de la réception de ces biographies ne doit pas être sous-estimée. Il n'est pas rare, par exemple, de voir rattaché à ces récits très critiques envers l'islam l'argument de la sincérité. « *Bien que la philosophie politique ne soit pas son métier, écrit par exemple le journaliste Yves Mamou, Chahdortt Djavann pense juste. Peu importe qu'elle bricole sa définition du totalitarisme islamique à l'aide du Petit Robert ou d'un article du Monde, ses cris viennent du cœur autant que de la raison [...].* »<sup>587</sup> Le même motif a été brodé autour de la controverse générée à l'occasion de la parution du pamphlet *La Rage et l'Orgueil* de l'écrivain et journaliste italienne Oriana Fallaci (1929-2006). Peu importe les approximations, les exagérations, les erreurs et, finalement, le caractère « anecdotique » de ces témoignages, le capital d'expertise conféré à ces auteurs reste à peu près intact. D'abord, en ce que ces récits de vie flattent des préjugés très ancrés ; ensuite, en raison de leur implicite complémentarité avec les essais politiques traitant de l'islam comme menace. Il existe en effet un phénomène de convergence entre ces deux formes de littérature. La multiplication de ces récits de vie féminins représente plus que la simple somme d'expériences individuelles ; ces œuvres participent d'un important marché éditorial consacré aux rapports entre la femme et l'islam.<sup>588</sup> A titre illustratif, nous pouvons constater que les clients d'*Amazon.com* et lecteurs d'*Infidel* d'Ayaan Hirsi Ali, se sont procuré non seulement des récits de vie de « dissidentes », tels que *Now They Call Me Infidel*, de Nonie Darwich, *Because They Hate: A Survivor of Islamic Terror Warns America*, de Brigitte Gabriel, ou encore *The Trouble with Islam: A Muslim's Call for Reform in Her Faith*, de Irshad Manji, mais aussi des essais politiques, à l'image de *While Europe Slept: How Radical Islam is Destroying the West from Within*, de Bruce Bawer, ou *Religion of Peace ? Why Christianity is and Islam isn't*,<sup>589</sup> de Robert Spencer.

Cette synergie entre un discours biographique et des productions (pseudo-)universitaires permet de couvrir un lectorat plus large en raison d'une complémentarité commerciale et interprétative.

---

<sup>586</sup> Même s'il convient de rester prudent quant à la manière dont ces témoignages sont mis en forme. Cf. Sabine Cessou, « Ayaan Hirsi Ali, l'icône déboulonnée », *RFI.fr*, 16 mai 2006.

<sup>587</sup> « Le cri d'alarme d'une "dissidente" iranienne », *Le Monde*, 9 novembre 2007.

<sup>588</sup> A ce sujet, voir l'éclairant témoignage de l'écrivain et universitaire Mohja Khaf : « On Being a Muslim Woman Writer in the West », *Islamica Magazine*, n°17, 2006.

<sup>589</sup> Regnery Publishing, 2007.

Les écrits d'Ayaan Hirsi Ali, par exemple, sont estimés par de nombreux milieux, des sites web idéologiquement plus ou moins radicalisés, les milieux féministes, jusqu'aux think tanks conservateurs et parmi des intellectuels aux discours sophistiqués. Les écrits et les biographies de ces figures dissidentes sont en partie instrumentés, volontairement ou par association, afin d'appuyer des interprétations orientées de problématiques liées à l'islam dans les pays occidentaux. Il est probable que leurs affinités avec l'image de la femme en islam héritée de l'orientalisme classique et de la mythographie du harem<sup>590</sup> ajoutent à leur pouvoir séducteur.

### *Figures de femme, visages d'islam*

Considérons le paradoxe qui accompagne une mise en valeur du *topos* de la femme voilée, icône de la captivité féminine dans la culture islamique. Le lexique de l'asservissement ou de l'emprisonnement, récurrent dans les présentations ou intitulés de ces récits de femmes « en islam », tend à simultanément favoriser la marginalisation d'autres types de discours portés par des femmes non moins musulmanes. Le voile discursif entourant la thématique du *hijâb*, s'appuyant notamment sur des considérations de promotion de l'égalité et de défense de la femme, contribue involontairement à dissimuler les voix intermédiaires, dont le parcours ou l'argumentation brouillent le dialogue des opposés. En effet, quelle place réserve ce monologue de la modernité aux « islamistes féministes »<sup>591</sup> ou aux femmes occidentales se convertissant à l'islam, une démarche symboliquement très chargée ? Le professeur Ingrid Mattson représente un exemple éloquent de l'angle mort caractérisant les visions néo-orientalistes de la « femme voilée » ou de la « femme en islam » : docteur en études islamiques de l'Université de Chicago (1999), éditrice associée de la publication *The Muslim World*, du *Macdonald Centre for Islamic Studies and Christian-Muslim Relations* (collège théologique d'Hartford, Etats-Unis) où elle enseigne, cette Canadienne s'est convertie à l'islam et est devenue la première femme directrice de l'*Islamic Society of North America* (une des plus importantes associations islamiques aux Etats-Unis, basée à Plainfield, Indiana). Elle a également vécu au Pakistan entre 1987 et 1988.

La professeur de droit à la *T. C. Williams School of Law* de l'Université de Richmond, Azizah Y. al-Hibri, est un autre exemple de parcours venant compromettre le récit fondateur de la femme

---

<sup>590</sup> Jocelyne Dakhlia, « Entrées dérobées : l'historiographie du harem », *Clio*, n°9, 1999.

<sup>591</sup> Pour une discussion de ce terme, voir Valentine M. Moghadam, « Islamic Feminism and Its Discontents: Toward a Resolution of the Debate », *Signs*, n°4, vol. 27, été 2002, pp. 1135-1171.



musulmane soumise et passive. A. Y. al-Hibri est fondatrice et éditrice (1982-84) d'*Hypatia*, un journal de philosophie féministe devenu indépendant en 1986, fondatrice de *Karamah: Muslim Women Lawyers for Human Rights*, une association de charité et d'éducation. Azizah al-Hibri, que l'on ne peut guère soupçonner d'ignorer le droit islamique, jouit, elle aussi, d'une connaissance étendue de la situation des femmes dans les pays musulmans.

Ces biographies jouissent de la même « sincérité », voire partagent des expériences partiellement similaires à celles traçant des itinéraires tragiques et en rupture où l'apostasie paraît incarner la seule réponse raisonnable pour toute femme musulmane aspirant à la modernité. Faute d'annuler une partie de ses propres postulats, le récit néo-orientaliste ne peut pas intégrer ces supposées incongruités, ni les nuances qu'elles entraînent dans la perception des diasporas musulmanes en Occident et de l'engagement croissant des femmes dans les associations islamiques. La rigidité de son approche non seulement les ignore, mais aussi les rend dans une certaine mesure « inaudibles ».

Rendus silencieux, ces récits-tiers le sont par une conjugaison de variables : en premier lieu, les métissages complexes, dénués de lyrisme ou de scandale, affaiblissent leur attractivité médiatique ; ensuite, une biographie comme celle d'Ayaan Hirsi Ali flatte profondément les lectorats occidentaux, dans la mesure où elle donne littéralement chair(e) à une cartographie huntingtonienne du monde, conférant la dimension du vécu au paradigme néo-orientaliste ; enfin, *but not least*, ces récits-tiers altèrent la géographie identitaire dessinée par les postulats de ce courant. Si l'on pense son appartenance à l'*occidentalité* par le biais d'une série de relations discursives entre des manières d'être et d'agir indigènes et leurs équivalents allogènes – en l'occurrence « islamique » – l'irruption d'une voix discordante doit être étouffée afin que le dialogue des opposés puisse continuer à faire sens.

Le lieu commun de la femme musulmane soumise produit donc des effets de mise à distance : l'interprétation néo-orientaliste aborde la pratique du voilement à la fois comme le symbole d'une discrimination entre un pouvoir masculin actif et un sujet féminin passif, et comme l'emblème de la séparation entre une sphère de la modernité et un espace de l'archaïsme. Les deux couples ici constitués ne sont pas nécessairement « faux », dans le sens où il s'agit de dimensions que l'on peut légitimement associer à certaines pratiques de voilement ; à moins d'adopter une position rigoureusement relativiste, leur condamnation morale ne relève en aucune façon d'un parti pris néo-orientaliste. Le défi est ici d'expliquer le succès éditorial de ces biographies de femmes

« dissidentes », non pas seulement comme le reflet d'une curiosité de la part du lectorat, mais aussi – et probablement d'une manière plus décisive – par leur intégration à des processus discursifs d'identification.

Analysant la multiplication, depuis le début des années 2000, des *autoethnographies* de femmes afghanes, telles que *My Forbidden Face*,<sup>592</sup> de Latifa, ou iraniennes, dans *Reading Lolita in Tebran: A Memoir in Books*,<sup>593</sup> de l'écrivain et universitaire iranienne Azar Nafisi, Gillian Whitlock met en évidence la manière dont ces œuvres participent de la constitution de l'espace interprétatif stéréotypé *de l'Est*,<sup>594</sup> et par extension, de la construction d'un être et d'un agir *de l'Ouest*. La professeur de farsi et de littérature comparée Fatameh Keshavarz, souligne également à quel point des essais tels que *Reading Lolita*, manifestations de ce qu'elle nomme un « *New Orientalist narrative* », <sup>595</sup> échouent à offrir une description nuancée et non stéréotypée des sociétés arabes ou iraniennes :

*Lire Lolita à Téhéran* exclut les aspects qui échappent à son traitement. Par exemple, il glorifie le pouvoir de la littérature pour les femmes qui se réunissent pour lire les textes interdits (bien que la chose n'aurait pas eu à se faire aussi secrètement que le livre suggère) comme preuve de la résistance des femmes confrontées à la restauration du patriarcat dans l'Iran post-1979. Ce que le livre pourrait au moins faire serait de citer quelques femmes écrivains iraniennes contemporaines. Il n'en fait aucune mention. Le lecteur ne saura pas que dans la période où ces Mémoires ont été rédigés, des auteurs iraniennes aussi proéminentes que Shahrnush Parsipur, Simin Danishvar, Moniru Ravanipur et Simin Behbahani capturaient l'imagination des lecteurs et entraient dans la liste des best-sellers en Iran. Dans l'Iran post-révolutionnaire raconté par *Lire Lolita à Téhéran*, ces femmes iraniennes, complexes et impressionnantes, n'existent pas.<sup>596</sup>

Cette analyse des conséquences d'un *New Orientalist Narrative* est partagée et sa portée amplifiée par Kevin J. Ayotte et Mary E. Husain, chercheurs au département d'étude de la Communication de la *California State University*, qui écrivent dans un essai consacré à la construction de l'image de la femme afghane :

---

<sup>592</sup> Virago, Londres, 2002.

<sup>593</sup> Hodder, Sydney, 2003. Cet essai rencontra un grand succès aux Etats-Unis, demeurant trente-six semaines dans la liste des best-sellers du *New York Times*.

<sup>594</sup> G. Whitlock, « The Skin of the *Burqa*: Recent Life Narrative from Afghanistan », *Biography*, vol. 28, hiver 2005, p. 56.

<sup>595</sup> Fatameh Keshavarz, « Banishing the Ghosts of Iran », in *The Chronicle Review of Higher Education*, n°45, vol. 53, 13 juillet 2007. Voir aussi Negar Mottahedeh, « Off the Grid: Reading Iranian Memoirs in Our Time of Total War », *Middle East Report Online*, septembre 2004 (*merip.org*).

<sup>596</sup> *Idem*. Nous traduisons.

Les représentations des femmes d'Afghanistan comme des femmes esclaves (*gendered slaves*) nécessitant d'être sauvées par l'Occident constituent une violence épistémologique, la construction d'une connaissance violente de l'Autre du tiers-monde qui efface les femmes comme sujets dans les relations internationales. En prétendant protéger les femmes afghanes de l'oppression des talibans, les Etats-Unis ont restauré un paternalisme apparemment bienveillant dont nous devrions nous méfier. Plus particulièrement, l'image de la femme afghane enveloppée dans sa burqa a joué un rôle majeur dans les divers débats publics cherchant à justifier l'intervention militaire américaine en Afghanistan après les attaques du 11-Septembre. Cette construction rhétorique des femmes afghanes comme objets de connaissance a légitimé l'intervention militaire des Etats-Unis sous la rubrique « libération », tout en masquant simultanément les causes à la racine de la violence structurelle en Afghanistan.<sup>597</sup>

Il n'est pas question ici de minimiser les pratiques extrêmement misogynes du régime taliban ou, plus largement, les diverses discriminations dont peuvent souffrir les femmes dans de nombreuses sociétés majoritairement musulmanes. Notre objectif est de souligner le défaut d'unidimensionnalité que le topos de la *burqa*,<sup>598</sup> ou plus largement du *hijāb*, intimement lié à l'idée que le facteur religieux est l'unique variable expliquant le statut des femmes,<sup>599</sup> fait peser sur la perception de ces dernières dans le champ islamique. Les pratiques de voilement supportent indiscutablement plusieurs significations, variant selon les contextes, aussi bien pour les porteuses de voile qu'aux yeux des personnes confrontées à ce symbole. Si le couple « dévoilement émancipateur » *versus* « voilement rétrograde » ne met en exergue que la seule dimension de l'assujettissement parmi les interprétations possibles, il prend cependant tout son sens dans une narration néo-orientaliste. Cette dernière ne parvient qu'avec peine à intégrer les divers métissages entre les discours produits par les promoteurs ou les porteuses de voile (signe de respectabilité, séparation des sphères masculines et féminines dans l'espace public, liberté de mouvement dans tel ou tel contexte, affirmation identitaire, provocation), et ceux reçus par les divers publics (soumission à un discours, pression de l'environnement, modèle de vertu, honneur familial, objet *fashionable*). *Exit* donc la femme à la fois instruite et voilée, féministe et croyante.

---

<sup>597</sup> « Securing Afghan Women: Neocolonialism, Epistemic Violence, and The Rhetoric of the Veil », *National Women's Studies Association Journal*, n°3, vol. 17, automne 2005, p. 113. Nous traduisons.

<sup>598</sup> La *burqa* est souvent interprétée comme la forme la plus sévère, la manifestation la plus évidente de la fonction oppressive, du voile islamique, alors qu'il ne s'agit que d'une pratique localisée, de tradition originellement Pashtoune et pré-islamique, caractéristique de certaines régions de l'Afghanistan et du Pakistan.

<sup>599</sup> Pour une approche plus détaillée de ce sujet, voir Roksana Bahramitash, « Myths and Realities of the Impact of Political Islam on Women: Female Employment in Indonesia and Iran », *Development in Practice*, n°4, vol. 14, juin 2004, pp. 508-520. R. Bahramitash, directeur de recherche à la chaire de recherche du Canada en islam, pluralisme et globalisation de l'Université de Montréal, y explique que, s'il n'y a aucun doute quant à l'existence de discriminations à l'encontre des femmes dans de nombreux pays islamiques, dresser une causalité directe entre statut des femmes et doctrines et pratiques religieuses, ou même en faire un critère analytique central ne permet pas de rendre compte de leur situation réelle au sein des sociétés islamiques.

Dans le cadre de cette lecture, le port du voile ne peut pas être associé à un processus de modernisation, puisqu'il « dévoile » justement le jeu d'emprise de l'islam(isme) sur le corps féminin, lui-même un des terrains où se dénoue le récit de la modernité.<sup>600</sup> Le problème de ce système clos d'appartenances est qu'il dissimule non seulement les divers sens que peuvent donner les musulmanes à leur voile, mais surtout ce qu'il y a de « moderne » dans cette action. C'est-à-dire que l'unidimensionnalité anti- ou a-moderne octroyée au *hijâb* camoufle l'existence d'un phénomène d'individualisation du port du voile,<sup>601</sup> lequel s'articule sur une observance de normes religieuses couplée à une recherche de l'accomplissement personnel, de la « réussite » et du bien-être, formulée en termes éthiques mais aussi esthétiques, voire hédonistes.<sup>602</sup> De plus, le mode relativement transgressif du *hijâb* dans les villes européennes participe à ce phénomène d'individualisation, indice par excellence de modernisation. La prise de voile s'y heurte non seulement aux codes symboliques dominants, mais aussi détourne la fonction première du *hijâb* en identifiant et exposant la musulmane. Cette connexion entre pratique religieuse et construction positive de soi contredit le manichéisme opposant modernité et islam. L'interprétation néo-orientaliste des débats autour du voile islamique réduit à la fois la démarche et le sens conféré à l'objet à une dimension unique, celle de l'importation ou de l'emprunt culturel reproduisant, dans l'espace moderne, une tradition musulmane et les rapports de force entre les genres qui lui seraient inhérents. Or, comme le souligne pertinemment la sociologue Simona Tersigni, l'acte de se voiler fonctionne souvent comme une invention de la tradition, une réislamisation qui fait appel à des ressources culturelles islamiques pour ancrer des pratiques qui sont, simultanément, le produit direct de la modernité.<sup>603</sup> Dans la plupart des cas, affirme S. Tersigni dans son étude du cas hexagonal, la prise de voile ne s'explique pas par la coercition de la famille, mais par un positionnement individuel face à deux pouvoirs normatifs, celui du modèle français d'intégration et celui des figures charismatiques de l'islam en France.

A l'image de l'assimilation entre « valeurs universelles » et récit néo-orientaliste que nous avons illustrée à diverses reprises dans cette étude, cette réduction des significations conférées au port du *hijâb* décrit implicitement la musulmane comme une victime passive. Cette victimisation de la

---

<sup>600</sup> Nilüfer Göle, *Musulmanes et modernes : Voile et civilisation en Turquie*, Paris, La Découverte, 2003.

<sup>601</sup> Nadine Weibel, « La modernité de Dieu : Regard sur des musulmanes d'Europe libres et voilées », *Socio-Anthropologie*, n°17-18, 2006.

<sup>602</sup> Voir Patrick Haenni, *L'islam de marché. L'autre révolution conservatrice*, Paris, République des Idées-Seuil, 2005.

<sup>603</sup> S. Tersigni, « "Prendre le foulard" : les logiques antagoniques de la revendication », *Mouvement* n°30, novembre-décembre 2003, p. 117.

femme voilée, constitutive du discours de « libération », enferme celle-ci dans une dialectique exclusive sans tiers-espace possible : soit un servage culturel ou religieux qui nie implicitement la notion de choix – dans la mesure où il est ici implicitement entendu que l'individu mature et responsable ne saurait réduire par lui-même sa liberté ; soit une adéquation avec les canons de l'autoreprésentation de la femme occidentale, active et moderne. Nous pouvons ici citer encore une fois les chercheurs K. J. Ayotte et M. E. Hussain :

Bien que l'instrumentalisation et la construction par l'Occident de la femme musulmane du tiers-monde ne soient pas un phénomène nouveau, la diffusion des images de femmes voilées a atteint, après le 11-Septembre, des proportions proprement épiques. Les médias américains ont rapidement capitalisé sur le voile comme un signifiant visuel et linguistique de l'oppression des femmes afghanes. Des silhouettes vêtues de burqa, symboles politiquement forts de la malfaisance talibane, apparurent soudainement partout. [...]. Le gouvernement américain et les médias avaient fait un usage considérable de « la maltraitance des femmes et leurs atours exotiques » pour présenter les « carences culturelles et politiques du monde islamique » comme un des arguments du mandat justifiant la guerre du Golfe en 1991.<sup>604</sup> Plus récemment, l'oppression des femmes sous les talibans est devenue la justification de l'intervention militaire américaine visant à renverser ce régime oppressif. Le 20 septembre 2001, dans un discours au Congrès retranscrit à la télévision, George W. Bush a identifié l'interdiction faite aux femmes par les talibans d'accéder à l'éducation, comme un des éléments à l'origine de sa demande que les talibans livrent les membres d'Al-Qaïda se cachant en Afghanistan [...].<sup>605</sup>

Liberté sera rendue aux femmes passant à l'Ouest, sous la forme d'un exil physique ou intérieur. Il convient de ne pas sous-estimer la puissance séductrice de cette image légitimatrice et fondamentalement occidentalo-centriste. Le double symbole du voilement et du dévoilement chorégraphie la manière dont le public se situe et intègre un certain nombre d'éléments de son quotidien (politiques, sociaux, sexuels, etc.) au sein d'une grammaire identitaire. Il existe une gémellité entre la figure de l'islamiste et celle du martyr féminin ; cette dernière renvoie à un registre sacrificiel intimement lié à la perception de minorité qui caractérise le discours anti-islamiste/ique, et spécifiquement néo-orientaliste.

En effet, nous observons chez un certain nombre d'auteurs une récurrence de la posture de minorité, phénomène d'auto-victimisation qui nous semble concourir avec le discours de la sortie

---

<sup>604</sup> Les auteurs font ici référence à Moghissi Haideh, *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis*, London, Zed Books, 1999, p. 37.

<sup>605</sup> « « Securing Afghan Women: Neocolonialism, Epistemic Violence, and The Rhetoric of the Veil », art. cité, pp. 116-117 et 120. Nous traduisons.

d'islam, empruntant ses caractéristiques à la figure « en marge » du dissident soviétique. Le sociologue Alexandre Caeiro met très justement en évidence que de nombreuses figures publiques françaises islamo-critiques,<sup>606</sup> telles que Michèle Tribalat et Jeanne-Hélène Kaltenbach, Emmanuel Brenner, Caroline Fourest et Fiammetta Venner, se pensent comme les acteurs d'une minorité en lutte contre ce qu'ils perçoivent comme la dangereuse dominance d'un préjugé positif et aveuglant au profit de l'islam et des militances qui s'en réclament.<sup>607</sup> Citant le professeur Annelies Moors qui aboutit au même constat dans le contexte hollandais,<sup>608</sup> A. Caeiro s'étonne de cette auto-victimisation de la part d'auteurs jouissant souvent de puissants relais médiatiques et politiques, ainsi que d'un incontestable soutien populaire dont témoigne, notamment, le succès de leurs livres.<sup>609</sup> La lecture comparative entre les réseaux et individus néo-orientalistes francophones et nord-américains développée plus haut vient confirmer cette analyse. Olivier Roy note qu'en 2004, les livres de Chahdortt Djavann, *Que pense Allah de l'Europe*,<sup>610</sup> et du journaliste au *Figaro* Christophe Dubois, *Les islamistes sont déjà là : Enquête sur une guerre secrète*,<sup>611</sup> ont dépassé en chiffres de vente tous les autres livres sur l'islam l'année de leur parution : « *L'idée, écrit-il, que le discours critique contre l'islam est minoritaire et se bat contre le politiquement correct est évidemment fausse.* »<sup>612</sup> C'est également l'opinion du politologue Jean-Yves Camus qui écrit très pertinemment :

« [...] Les faits prouvent que, dans la France de 2007, la critique de l'islam est largement répandue, qu'elle ne nuit en rien à l'audience ou à la position sociale et intellectuelle de celles et ceux qui s'y livrent et qu'en ce sens, l'idée selon laquelle il serait interdit de critiquer l'islam est sans aucun doute l'une des grandes impostures intellectuelles de cette dernière décennie. La preuve : les livres d'Oriana Fallaci ont été publiés (et, en ce qui concerne *La Rage* et *l'Orgueil*, chez Plon, qui n'est pas un éditeur militant ou confidentiel) et se sont bien vendus, sans que la justice les sanctionne, pas plus qu'elle n'a sanctionné Michel Houellebecq (qui a publié *Plateforme* chez Flammarion en 2001, a obtenu le prix Interallié en 2005), Jack-Alain Léger (auteur de *À contre-Coran* en 2004) ou le psychanalyste Patrick Declerck, récidiviste de la tribune haineuse à l'égard de l'islam (et des autres religions) dans le quotidien *Le Monde*. L'écrivain Maurice G. Dantec, actuellement publié par Albin Michel, était encore récemment (décembre 2006) interrogé par l'hebdomadaire *Le Point*, dont le directeur, Claude Imbert, a pu librement se déclarer islamophobe [...]. Enfin, Robert Redeker, quoi qu'il en ait dit, a trouvé un large soutien dans les milieux intellectuels et

<sup>606</sup> Alexandre Caeiro parle d'« *islamophobic comments* ». A. Caeiro, chapitre *France*, collectif, *Securitization and Religious Divides in Europe. Muslims In Western Europe After 9/11 : Why the term Islamophobia is more a predicament than an explanation*, Groupe, Sociétés, Religions, Laïcités (GSRL), CNRS, 2006, p. 213.

<sup>607</sup> A. Caeiro, art. cité, *op. cit.*, p.213. Pour une illustration de ce sentiment, voir par exemple les entretiens avec Emmanuel Brenner, « perdu, c'est perdu ! » et « La culture victimaire », *Primo-Europe.org*, 21 et 22 juin 2004. (Consulté en octobre 2007).

<sup>608</sup> Annelies Moors, « Submission », *ISIM Review* n°15, printemps 2005, pp. 8-9.

<sup>609</sup> A. Caeiro, art. cité, *op. cit.*, p. 213.

<sup>610</sup> Paris, Gallimard, 2004.

<sup>611</sup> (avec Christophe Deloire) Paris, Albin Michel, 2004.

<sup>612</sup> O. Roy, *La laïcité face à l'islam*, *op. cit.*, note 1, p. 8.

*politiques, qui auraient par ailleurs été bien inspirés d'affirmer à la fois leur appui à sa totale liberté d'écrire et leur rejet sans réserves des élucubrations contenues dans sa tribune publiée par Le Figaro (le simple fait qu'elle soit parue dans un grand quotidien national suffit assez à démontrer que sur l'islam, la parole est libre !). »*<sup>613</sup>

Doit-on y voir un processus collectif d'auto-dénégation, ainsi que le suggère Alexandre Caiero ? Peut-être, même s'il faut garder à l'esprit qu'il existe de nombreux motifs triviaux ou narcissiques à revêtir le costume du « résistant ». Il n'en demeure pas moins qu'il existe un phénomène de convergence entre la posture relativement formatée de « dissidence en islam » et sa réception par un certain nombre d'intellectuels qui intègrent cette dernière dans leurs propres stratégies de positionnement et discours. Deux représentations de soi « en dissidence » qui s'articulent sur une interprétation néo-orientaliste de l'islamité.

Nous avons donc bien affaire à des discours identificatoires où le symbole éminemment chargé du « (dé)voilement » fait fonction de frontière, notamment par le biais de la double figure minoritaire de la musulmane dévoilée et du critique de l'islam. C'est-à-dire que la figure de la « dissidence en islam » sert simultanément à définir des manières de dire ses appartenances, articulées sur des notions « positives » (liberté, émancipation, modernité, etc.) ou « négatives » (anti-totalitarisme, anti-islamisme), et à alimenter des stratégies de positionnement, celui du producteur de savoir ou de témoignage, d'acteurs médiatiques disant le « vrai » ou le « juste », de référent alternatif au discours strictement sécuritaire ou académique.

Le témoignage présenté dans la biographie de l'Afghane Zoya illustre idéalement comment le « voile islamique », pris ici comme un terme générique recouvrant l'ensemble des modes de voilement, peut se retrouver théâtralisé dans ce qui s'apparente à un rituel d'initiation. Invitée par la dramaturge et féministe américaine Eve Ensler à l'occasion des cérémonies du (*Vagina/Valentine*) *Victory Day*<sup>614</sup> tenu le 10 février 2001, au *Madison Square Garden* à New York, Zoya, une jeune porte-parole du mouvement *Rawa*,<sup>615</sup> a été au centre d'une cérémonie médiatique

---

<sup>613</sup> J.-Y. Camus, « La critique de l'islam, nouvelle obligation morale et politique ? », *La revue internationale et stratégique*, n°65, 2007, p. 124.

<sup>614</sup> V-Day est un mouvement international, fondé en 1998 consécutivement au succès de la pièce d'E. Ensler *Vagina Monologues*, qui soutient les organisations de lutte contre les violences faites aux femmes dans le monde.

<sup>615</sup> Le *Revolutionary Association of the Women of Afghanistan* a été fondé en 1977 à Kaboul par une étudiante, Meena Keshwar Kamal (1956-1987), consacrée à la promotion des droits de la femme et à la défense de la démocratie. Cf. *Rawa.org*

de dévoilement.<sup>616</sup> Dans une ambiance empreinte de lyrisme, la jeune Afghane portant une *burqa* monte solennellement sur une scène, où elle est accueillie par l'influente présentatrice TV et critique littéraire nord-américaine Oprah Gail Winfrey. Cette dernière lui ôte lentement son vêtement infamant et le laisse tomber sur le sol. Le message véhiculé par cette dramaturgie est non seulement celui d'une délivrance, mais aussi celui d'un passage. Porteuse de la marque culturelle qui représente par excellence la soumission de la femme, Zora est symboliquement délivrée de son attribut oppressif par l'icône nord-américaine de l'émancipation féminine, Oprah Winfrey. En conférant à Zora une « visibilité », elle la fait symboliquement passer d'un espace normé par l'archaïsme et l'ombre du voilement à celui moderne et « en Lumières ». La notion de « visibilité » est importante, dans la mesure où elle représente l'un des donnés définissant l'appartenance à l'espace de la modernité : la femme voilée couvre sa sexualité et vient ainsi troubler le protocole normé « occidental » des relations entre les sexes ; en dévoilant Zora, Oprah Winfrey l'occidentalise. Le récit post-11-Septembre, et plus profondément celui, fondateur, de l'altérité orientale sont ici mis en spectacle, condensés dans une seule et puissante image.

Il est remarquable qu'une mise en scène similaire ait pris place à Alger, le 16 mai 1958, à l'occasion d'une manifestation organisée par les généraux français afin de démontrer à Paris que le peuple algérien ne désirait pas se détacher de la tutelle hexagonale. Les autorités françaises avaient organisé un réseau de centres de « solidarité féminine » répartis sur tout le pays, soutenu par les épouses des officiers et consacré à l'émancipation des Algériennes, et dont le but était de gagner ces dernières à la cause française. C'est cette logique que théâtralisa la cérémonie du 16 mai. Chantant « Soyons comme les femmes françaises », des Algériennes y furent solennellement dévoilées par leurs consœurs hexagonales, associant la tutelle coloniale à un symbole de libération et d'émancipation.<sup>617</sup> Si le contexte est bien sûr différent, le capital symbolique demeure très proche. A l'image de la figure de l'islamiste, le statut de la femme, ou plus exactement sa réduction à un objet passif, est un outil rhétorique efficace afin de créer du consensus autour du couple : modernité occidentale « active » *versus* archaïsme islamique « passif ».

---

<sup>616</sup> John Follain et Rita Cristofari, *Zoya's Story: An Afghan Woman's Struggle for Freedom* (Harper Collins, NY, 2002), cité par G. Whitlock, « The Skin of the *Burqa*: Recent Life Narrative from Afghanistan », art. cité, p. 59.

<sup>617</sup> Cf. Marnia Lazreg, *The Eloquence of Silence: Algerian Women in Question*, Routledge, New York, 1994, p. 135. Cité par L. Abu-Lughod, « Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflection on Cultural Relativism and Its Other », *American Anthropologist*, n°3, vol. 104, p. 785.



Dans les deux cas ici mis en parallèle, il existe une évidente relation de pouvoir entre deux espaces articulée sur la femme, un rapport de sujétion entre un « nous » occidental, que ce soit sous les traits de la France coloniale ou d'une rhétorique unilatérale de l'émancipation, et une altérité orientale représentée notamment par le *hijab*. La modernisation du champ islamique, aussi bien à l'échelle individuelle des écolières françaises ou collective des peuples afghans, passe par une rupture, un saut qualitatif d'une temporalité primitive vers une modernité, idéalement mis en scène – écho contemporain à l'utilisation des images et de la photographie dans la période coloniale – par l'acte éminemment symbolique et paternaliste du « dévoilement ».

Nous pouvons également nous interroger sur le sens de cette « fétichisation du dévoilement », pour reprendre l'expression de Kevin J. Ayotte et Mary E. Husain.<sup>618</sup> Ôter le voile associe la notion de liberté, c'est-à-dire l'établissement du sujet féminin comme acteur de l'histoire et non plus comme objet qualifiant une supposée nature oppressive du « monde musulman », avec la vision occidentale de la femme émancipée, active et surtout « visible ». Cette notion de visibilité du corps soulève la question complémentaire de la représentation du corps féminin comme le lieu où s'incarne, se rend visible et, dans une certaine mesure, se résout, le dialogue identificatoire entre modernité et archaïsme, entre *occidentalité* et *orientalité*. Que cela soit à l'échelle microscopique du loisir ou de l'expérience artistico-spirituelle,<sup>619</sup> ou macroscopique des discours de l'humanitarisme interventionniste, il existe une intimité impensée entre la question de la visibilité et de l'usage du corps féminin, et celle de la définition de la modernité, de sa projection et de ses lieux de manifestation. La femme est un de ces lieux où s'incarnent et se résolvent les tensions entre les représentations de la modernité et de l'anti-modernité.

Considérons par exemple l'effort déployé par divers discours politiques français pour qualifier le voile d'ostentatoire, effort qui suggère une dimension relative à la perception de ce que doivent être les messages implicites de sexualité dans l'espace moderne. Une invisibilité trop visible qui renvoie aux rapports entre sphères privée et publique ; une pudeur provocante qui défie les relations « modernes » entre hommes et femmes, ou encore une soumission prédatrice qui suscite l'imaginaire de l'islamisation rampante des sociétés européennes : il s'agit de faux paradoxes qui font d'un objet associé à la notion de dissimulation, une atteinte visible et séditeuse à un idéal d'égalité et de nivellement des différences, y compris sexuelles. Ce dernier aspect est mis en

---

<sup>618</sup> « Securing Afghan Women: Neocolonialism, Epistemic Violence, and The Rhetoric of the Veil », art. cité, p. 120.

<sup>619</sup> Donnalee Dox, « Dancing Around Orientalism », *TDR: The Drama Review*, n°4, vol. 50, hiver 2006, pp. 54-55.

valeur par Joan W. Scott, qui écrit que les troublantes connotations sexuelles associées à la perception du *hijâb* en France dévoilent un registre sous-jacent mettant en doute la « neutralité » culturelle de la position républicaine :

La raison donnée par les politiciens et de nombreuses féministes était la même : le voile représentait la subordination des femmes, leur humiliation et leur inégalité. Il ne doit pas être accepté par ceux qui croient dans les principes républicains de liberté et d'égalité. Je ne pense pas que cela soit une explication suffisante pour comprendre la sorte de troublante connotation sexuelle que le voile avait pour ses critiques. Ce n'était pas l'absence de sexualité, mais bien sa présence qui était remarquée – une présence soulignée par le refus des jeunes filles de respecter ce qui était tenu pour être le protocole « normal » de l'interaction avec les membres du sexe opposé.<sup>620</sup>

En France, le « dévoilement » des jeunes filles est exigé dans les écoles, afin qu'elles puissent pleinement participer à une temporalité républicaine, sans provoquer l'irruption d'un régime de différence – perçu sous une forme religieuse et politique – bouleversant l'ordre symbolique de la modernité laïque et de son corollaire, l'image de la femme dans la société française.

Parmi d'autres, le cas du féminisme français illustre la manière dont l'« islam » agit comme un agent révélateur des impensés culturels alimentant les discours sur les « valeurs républicaines universelles » :

Avant leur confrontation idéologique avec l'islam, beaucoup de féministes françaises considéraient l'exhibition sexuelle de leur société – particulièrement de la manière dont elle s'exerce sur les femmes – comme avilissante pour ces dernières, car elle les réduisait à un corps sexualisé. Mais lorsque l'affaire du voile s'enflamma, ces préoccupations furent écartées et l'égalité devint synonyme d'émancipation sexuelle, laquelle était à son tour assimilée à la visibilité du corps féminin. Comme ce fut le cas avec la laïcité et l'autonomie individuelle, le système français des genres n'offrait pas seulement la meilleure, mais la seule manière acceptable d'organiser les relations entre les sexes.<sup>621</sup>

Les controverses relatives au *hijâb* et à la relation d'hostilité qu'il introduirait dans un contexte démocratique et séculier permettent de comprendre pourquoi le récit néo-orientaliste, sous une forme intégrant formellement des acquis anti-essentialistes et « positifs », a pu alimenter les discours en présence. Curieusement, c'est à partir d'une position de défense de la démocratie et de lutte contre un archaïsme ou un totalitarisme islamique/iste que la narration néo-orientaliste entraîne une réactualisation de la perception sexualisée de l'Orient en vigueur dans l'orientalisme

---

<sup>620</sup> Joan W. Scott, *op. cit.*, pp. 153-154. Nous traduisons.

<sup>621</sup> *Ibid.*, p. 156. Nous traduisons.

classique et ses représentations. Durant le XIX<sup>e</sup> siècle, la manière dont « l'islam » traite les femmes était devenu un élément essentiel de la narration occidentale définissant un champ islamique essentiellement autre et inférieur :

Les puissances coloniales [...] ont développé leurs théories des races et des cultures, et des étapes de l'évolution sociale, selon lesquelles la classe moyenne de l'Angleterre victorienne [...] représentait le point culminant du processus de l'évolution. [...] Selon ce schéma, la féminité et les mœurs victoriennes relatives aux femmes [...] étaient considérées comme l'idéal et le mètre-étalon de la civilisation [...]. L'*establishment* masculin victorien échafaudait des théories pour contester les revendications (qui se faisaient de plus en plus entendre) du féminisme [...], [tandis qu'il] s'emparait du langage féministe et le réorientait, au service du colonialisme, vers l'Autre masculin et ses cultures. C'est à ce moment [...] que se produit la fusion entre les questions des femmes et des cultures [...]. L'idée que l'Autre masculin, que les hommes des sociétés colonisées ou situées au-delà des frontières de l'Occident civilisé oppriment les femmes, devait être utilisée, dans la rhétorique du colonialisme, afin de rendre moralement légitime son projet de discrédit et d'éradication des cultures des peuples colonisés.<sup>622</sup>

Il est remarquable que ce double phénomène de réification de la femme musulmane dans un processus de construction de l'altérité et de détournement du discours de l'émancipation féminine se renouvelle par l'intermédiaire du néo-orientalisme contemporain. Si ce dernier a pleinement intégré l'anticolonialisme et l'anti-essentialisme, acquis nécessaire pour se rendre « audible », il n'en reproduit pas moins un rapport de force « moral » équivalent, où le topos de « la voilée » chasse celui de la femme du harem. La multiplication durant le XIX<sup>e</sup> et le début du XX<sup>e</sup> siècle des représentations empreintes de sensualité, mettant en scène des femmes orientales aux poses lascives, a fait place au foisonnement médiatique d'images de femmes en *tchador*, *burqa*, *niqab* ou *hijâb*.

La dynamique de domination s'appuyant sur une instrumentalisation de l'image de la femme n'est plus de nature coloniale, mais peut servir néanmoins de justificatif ponctuel à des narrations conflictuelles intérieures ou extérieures aux Etats. Ainsi, dénonciation du statut de la femme et devoir moral de corriger cette injustice sont des éléments périphériques réutilisés, parmi d'autres, par l'administration Bush (2001-2009), afin d'ajouter à la réponse militaire aux attentats du 11-Septembre une dimension d'interventionnisme civilisateur.<sup>623</sup> Le *Weekly Radio Address* prononcé le

---

<sup>622</sup> Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam*, New Haven: Yale University Press, 1992, pp. 149-151. Cité par Mary Ann Tétreault, « The Sexual Politics of Abu Ghraib: Hegemony, Spectacle, and the Global War on Terror », *National Women's Studies Association Journal*, n°3, vol. 18, automne 2006, p. 37. Nous traduisons.

<sup>623</sup> Lila Abu-Lughod, « Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflection on Cultural Relativism and Its Other », art. cité, pp. 783-790.

17 novembre 2001 dans son intégralité et, significativement pour la première fois, par l'épouse du président des Etats-Unis, Laura Bush, souligne cet aspect :

Je délivre le message radio de cette semaine pour donner le coup d'envoi à un effort à l'échelle mondiale visant à fixer notre attention sur la brutalité à l'encontre des femmes et des enfants par le réseau terroriste Al-Qaïda et le régime qu'il soutient en Afghanistan, les talibans. [...] L'oppression brutale des femmes est un objectif central pour les terroristes. [...] La pauvreté, les conditions de vie médiocres et l'illettrisme que les terroristes et les talibans ont imposés aux femmes en Afghanistan ne se conforment pas au traitement des femmes dans une majeure partie du monde islamique, où elles contribuent d'une manière importante à leurs sociétés. [...] Les peuples civilisés à travers le monde expriment leur sentiment d'horreur – non seulement parce que nos cœurs se brisent à la vue des femmes et des enfants en Afghanistan, mais aussi parce qu'en Afghanistan nous voyons le monde tel que les terroristes voudraient nous l'imposer. [...] Grâce à nos récentes victoires militaires dans la plus large partie de l'Afghanistan, les femmes ne sont plus emprisonnées dans leurs maisons. Elles peuvent écouter de la musique et enseigner à leurs filles sans craindre d'être punies. Pourtant, les terroristes qui ont aidé à gouverner ce pays complotent et s'organisent à présent dans de nombreux pays. Et ils doivent être stoppés. La lutte contre le terrorisme est aussi un combat pour les droits et la dignité des femmes [...].<sup>624</sup>

L'oppression des femmes y est directement liée au « terrorisme », devenant la justification d'un interventionnisme émancipateur articulé en partie sur la figure de la femme. S'il s'agit d'une dramaturgie quelque peu fantaisiste au service d'un marketing politique et moral, ce discours a néanmoins le mérite de souligner la place-clé qu'occupe la figure féminine non seulement dans le discours – lui aussi relevant à certains égards du fantasme<sup>625</sup> – de la « Guerre contre le Terrorisme », mais plus globalement dans les focales déformantes du champ islamique. La « libération » de l'Afghanistan, et par contagion le combat contre l'islamisme, prend des atours à la fois sécuritaires et civilisationnels : la destruction du régime taliban s'accompagne d'un passage de la barbarie (la ségrégation de la *burqa*), à la civilisation (la possibilité d'embrasser le modèle du féminisme occidental). C'est dans la perspective de ce drame néo-colonial – dans la stricte mesure où il reproduit une typologie de discours qui existait pendant la période coloniale – qu'il faut observer les réactions de commentateurs qui s'étonnaient que « la femme afghane » n'ait pas

<sup>624</sup> Cf. [whitehouse.gov/news/releases/2001/11/20011117.html](http://whitehouse.gov/news/releases/2001/11/20011117.html). Nous traduisons.

<sup>625</sup> Cf. Ian Lustick, « Fractured Fairy Tale: The War on Terror and the Emperor's New Clothes », *Homeland Security Affairs*, n°1, vol. III, février 2007 ([Hsaj.org](http://Hsaj.org)). L'auteur met en évidence l'irrésistible exploitation et fabrication de la peur aux Etats-Unis par différents groupes d'intérêts commerciaux et politiques, des associations professionnelles, jusqu'aux universités et think tanks, un phénomène exponentiel en écho avec les craintes du public, mais qui engendrerait une explosion des coûts, une conception inefficace de la sécurité et une aggravation de la situation à l'échelle internationale.

nécessairement abandonné sa marque de soumission après que les troupes de l'OTAN eurent chassé leurs oppresseurs.<sup>626</sup> Ainsi que le souligne l'anthropologue Lila Abu-Lughod, il est difficile de ne pas y voir un écho renouvelé du discours colonial britannique ou français, où les bonnes intentions de sauver les femmes de pratiques traditionnelles archaïques – telles que la stigmatisation sélective du voile islamique en Egypte par la Grande-Bretagne, en Algérie par la France – participaient d'une narration politique et sociale de domination.<sup>627</sup>

Le registre de la « dissidence en islam » est bien sûr un élément essentiel de ce discours. Par le biais de biographies et de personnalités « indigènes » passées à l'Ouest et témoignant de la valeur transformatrice et modernisatrice de l'adoption volontariste d'une *occidentalité*, les dissident(e)s de l'islam, surtout féminines, réactualisent un discours de légitimation de la supériorité du modèle occidental. S'il ne s'agit plus de soutenir ou de légitimer des politiques de domination ou de colonisation, il n'en demeure pas moins que l'idée d'une primauté des valeurs démocratiques et libérales est construite à partir d'un sous-bassement néo-culturaliste, lequel ne réserve aucune place à un espace-tiers situé en-deçà d'une confrontation entre deux modèles. Il est bien entendu que le problème ne réside pas dans l'affirmation que la démocratie est le meilleur mode de gouvernement ; il apparaît dans le fait que ce discours s'articule sur un schéma caricatural d'affrontement entre des espaces implicitement postulés imperméables, brouillant les enjeux et réduisant notre aptitude à comprendre, et donc à résoudre les défis relatifs au champ islamique.

Cette narration de la dissidence en islam, proposant supposément un « discours de l'intérieur », ne sert pas un objectif de connaissance. Outre celui de positionner comme « experts » ses protagonistes et leurs thuriféraires dans les champs médiatique et intellectuel, sa fonction première est celle de charger d'affect, d'imprégner de « vécu » la confrontation entre des « islamités » liberticides et archaïques, et un Occident moderne et séculier.

---

<sup>626</sup> L. Abu-Lughod, art. cité, p. 785.

<sup>627</sup> *Ibid.*, p. 784.

## Conclusion

### *La restauration d'un Orient mystérieux ?*

« [Hezbollah is] *an enemy whose hostility is extreme, explicit, unrestrained, and driven by an ideology of religious hatred* »<sup>628</sup>

Michael Walzer

« *Défendre la liberté, c'est aujourd'hui combattre par tous les moyens le camp islamo-révolutionnaire, au Proche-Orient comme en Europe, en Asie comme en Afrique. Contre les talibans et Al-Qaida en Afghanistan, contre la dictature islamiste à l'iranienne et le Hezbollah libanais, ou contre le Hamas et le Jihad islamique dans la bande de Gaza, le combat est le même.* »<sup>629</sup>

Pierre-André Taguieff

Que pouvons-nous conclure de ce voisinage méthodologique entre des narrations idéologiques et les lectures proposées par des intellectuels respectés ? Entre la géopolitique militante d'un Alexandre del Valle et l'élégante prose d'un Paul Berman ? Que nous révèle le fait qu'un essai tel qu'*Eurabia* de Bat Ye'Or, où se combinent théorie de la conspiration et instrumentalisation de l'histoire, puisse être reçu avec complaisance par des cercles sophistiqués et politiquement modérés ?

Cette relative intimité lexicale et argumentative entre des discours émanant de milieux adverses n'est pas fortuite. Elle révèle que l'« islam » agit comme un agent émulsifiant qui favorise l'homogénéisation de lectures proposées par des acteurs aux profils professionnels et intellectuels de qualités très inégales, politiquement et idéologiquement divergents, voire contraires. Des personnalités cultivées et nuancées en viennent à produire des textes désinvoltes, à s'inspirer d'analyses déraisonnables et orientées, que plus d'un parmi eux jugerait sans aucun doute regrettables à l'endroit d'objets qui ne seraient pas chargés d'islamité, ou perçus comme tels.

Se crée autour du champ islamique, ou de l'islamité, une sphère discursive où la prudence et la méthode cèdent au lyrisme idéologique et à la rigidité d'un grand système explicatif. De

<sup>628</sup> M. Walzer, « War Fair », *The New Republic*, 31 juillet 2006.

<sup>629</sup> P.-A. Taguieff, « Le sens de la bataille de Gaza. Antisionisme radical et nouvelle judéophobie », *Primo-Europe.org*, 12 janvier 2009. Publié dans *Rzeczpospolita*, (Varsovie) 17-18 janvier 2009.

nombreux enjeux au sein desquels est attribué à l'« islam » un rôle moteur, deviennent ainsi des espaces d'inintelligibilité, des lieux d'énonciation où la verticalité d'un grand récit des identités chasse l'horizontalité des facteurs contingents. Cet « islam », souvent implicitement anthropomorphisé sous les traits d'un acteur social et politique, introduit une variable surdéterminante qui vient brouiller et déplacer l'analyse. La diversité et la complexité des causes et des effets sont contractées dans des problématisations ou des histoires servant des objectifs de reconnaissance plus que de connaissance. Le souci d'objectivité que l'on peut attendre de la part d'intellectuels, de journalistes ou d'experts résiste mal à la séduction des « psychomachies »,<sup>630</sup> ces confrontations d'entités rivales et abstraites plus aisément utilisables dans le cadre de stratégies de positionnement médiatiques, idéologiques ou professionnelles. Le scientifique n'est pas rejeté ou nié, mais simplement négligé. La *reductio ad islamicum* de faits relevant le plus souvent du politique et du social devient progressivement un passage obligé au sein de processus d'identification, où le croire l'emporte sur le savoir, où l'anesthésie du sens critique devient, dans une certaine mesure, nécessaire.

Toutefois, cet espace d'inintelligibilité autour des figures de l'« islam » ou de l'« islamisme » ne traduit pas un discours « faux » et il ne s'explique pas par une supposée islamophobie. En effet, qualifier le récit néo-orientaliste et les discours qui s'en inspirent de « faux » ou de « manipulateurs » n'est pas l'angle d'approche le plus pertinent. L'exercice peut bien sûr s'appliquer à l'usage des données factuelles, mais ce faisant, nous oublions que le néo-orientalisme présente avant tout une qualité de pourvoyeur de sens. Il assume un rôle de planisphère plus que de bréviaire. Ce récit est une boussole qui indique notre « Nord » et leur « Sud », qui solidifie les appartenances et les identités à partir des deux pôles de l'occidentalité et de l'islamité. En imaginant de nouvelles frontières, il répond à des inconnues et des peurs, à une insécurité liées à divers phénomènes, réels ou imaginés, de transformations politiques, sociologiques et économiques. Interactions croissantes entre les sociétés, accélération du temps et rétrécissement de l'espace, les processus de globalisation désorientent les perceptions de soi et des autres, et encouragent la recherche d'une identité stabilisée. C'est cette insécurité qui contribue à expliquer le pouvoir séducteur du récit néo-orientaliste. Armé de permanences anthropologiques et culturelles, il situe littéralement un ensemble de pratiques sociales et politiques, d'habitudes et de goûts, de croyances et d'acquis culturels, que nous associons

---

<sup>630</sup> Jocelyne Césari, *Faut-il avoir peur de l'islam?*, Paris, Sciences Po, 1997, p. 33.

consciemment ou non à l'idée d'Occident. Cette fonction du récit « agit » aussi bien au niveau individuel que collectif : dans notre quotidien, dans cette rencontre « banale » avec l'islamité, l'interprétation néo-orientaliste valide les sentiments de rejet, de malaise ou de scandale que peuvent provoquer la croissante visibilité de la chose islamique ; à l'échelle de nos modèles et valeurs politiques, le récit néo-orientaliste reproduit la grammaire de la Guerre Froide et définit l'altérité. Ce faisant, il aime la limaille informe des différents lieux et objets de débats comportant de l'« islam » et les structure sous une forme familière et aisément intelligible : le *hijâb* devient le nouveau rideau de fer entre modernité occidentale et archaïsme oriental ; l'islamisme redynamise le péril totalitaire.

Ces lignes de haute et de basse tension que renouvellent sans cesse aussi bien l'anecdote que l'événement de grande ampleur sont intégrées par les acteurs néo-orientalistes, non pas parce que ceux-ci exprimeraient de la sorte leur détestation de ce qui est islamique, mais surtout en raison des diverses nécessités qui simultanément nourrissent et s'alimentent du récit néo-orientaliste. Cela varie de la consolidation d'une position d'expert ou d'auteur de référence, des logiques de positionnement médiatique, des effets d'opportunité, de l'instrumentalisation utile des petits et grands périls « islamiques » dans des stratégies de relations publiques, jusqu'au besoin de retracer les sillons d'un territoire identitaire que la compétition de récits concurrents et la complexité des enjeux risquent de « déterritorialiser ».

Il y a au moins autant d'arbitraire et de contingent que de causalités idéologiques dans ces motivations à véhiculer, consommer ou produire une critique de l'islam(isme), ou plus largement des discours néo-orientalistes. La haine ou la peur de l'islam ou du « musulman » ne sont que des possibles parmi d'autres ; elles peuvent se combiner avec des mobiles sociologiquement plus significatifs, être charriés par des sensibilités périphériques qui viennent se greffer à un récit néo-orientaliste fondamentalement apolitique et anidéologique.

De plus, les engagements islamo-critiques s'appuient souvent sur des valeurs positives. Qu'il y ait un peu de cynisme ou de déni caché dans les plis du drapé éthique est fort possible, mais il est néanmoins remarquable qu'il existe un militantisme progressif et antiraciste s'articulant sur des notions identiques ou voisines à celles que nous identifions comme néo-orientalistes. Certaines formes de défense d'une laïcité républicaine ou de mobilisation pour les droits de la femme peuvent s'appuyer sur un « islamisme » à effet de contraste, c'est-à-dire une figure repoussoir qui occupe essentiellement une fonction de symétrie permettant de mieux définir sa cause. Non



seulement ne présentent-elles aucune caractéristique « raciste » ou « islamophobe », mais aussi condamnent-elles fermement ces traits. L'islamophobie est une expression fourre-tout qui tend à réduire à une idée ou un sentiment les mécanismes de production de discours, et à confondre les effets avec les causes. L'impératif d'une posture nationaliste ou réactive, un rapport d'affect avec un pays ou une cause, le snobisme d'un discours anticonformiste ou « résistant », le cadre professionnel ou éditorial, voire une sorte de rejet esthétisant face à des contestations ou des discours jugés simplistes ou vulgaires, peuvent, selon des degrés divers et des moments particuliers, mener à des écrits utilisant un répertoire néo-orientaliste et favorisant une critique de l'islam ou du « musulman ». Cependant, notre étude révèle qu'en dehors des franges les plus radicales du spectre néo-orientaliste où le discours d'extrême-droite trouve un espace où se rénover, ces rejets à base confessionnelle ou ethnique ne sont pas, le plus souvent, à la source des engagements.

Donner une forme et un sens à une masse fragmentaire d'événements, cartographier les identités et ainsi créer un ordre – au sens propre, par la hiérarchisation des producteurs de savoir, et figuré, par une réponse à un besoin de repères – représentent donc l'axe premier sur lequel gravitent les motifs d'engagement. Mettre l'accent sur cette dimension psychologique n'épuise en rien la gamme des motivations, mais permet d'éviter l'écueil du réquisitoire qui est tenté de ne voir dans le néo-orientalisme qu'une forme plus sophistiquée d'islamophobie.

Le néo-orientalisme est plus qu'une somme accidentelle de discours. Nous avons bien affaire à un courant intellectuel, transnational et transpolitique, de plus en plus structuré, composé d'acteurs identifiés qui utilisent un vocabulaire distinctif et proposent un récit construit qui se pose en alternative à la production universitaire. Ni nébuleuse ni école de pensée, le néo-orientalisme est une manière de problématiser les rapports entre occidentalité et islamité qui s'est élaborée dans le contexte post-Guerre Froide, combinant l'héritage de l'orientalisme classique et les discours contemporains de la défense des valeurs démocratiques. Elaboré ou véhiculé par des réseaux, des communautés virtuelles, des think tanks, des militants autodidactes et divers intellectuels, le néo-orientalisme dépasse les clivages idéologiques ou politiques, et représente un agent capital dans l'élaboration contemporaine de nos perceptions du champ islamique. Il ne s'agit pas d'un quelconque « orientalisme » éternel qui agirait à travers les âges et déterminerait le regard occidental sur le « monde musulman ». Le néo-orientalisme témoigne d'un moment dans l'histoire intellectuelle, une manière de problématiser l'islamité adoptée par des individus et des groupes parce qu'elle est perçue appropriée à leur situation et à leurs besoins. Cependant, il est

plus qu'une mode transitoire : ce récit est né de la convergence entre des facteurs circonstanciels, de nouvelles demandes et nécessités que ces derniers ont encouragées, et d'une latence qui relève d'un temps plus long. C'est la profondeur et la densité de ce dernier capital de ressources, l'écho qu'il entretient avec des idées et croyances acquises, qui confèrent son assise et son espérance de vie au courant néo-orientalisme.

Si courant néo-orientaliste il y a, observe-t-on également l'émergence d'un discours ou d'un récit anti-(néo)orientaliste ? Une critique de ce récit, ou une contre-narration qui s'organiserait à son tour et symétriquement en courant intellectuel ? Un examen plus approfondi serait ici nécessaire pour y répondre avec assurance, mais à notre connaissance, il n'existe au mieux que de ponctuelles coordinations d'auteurs qui se cristallisent autour de débats précis relatifs à leur champ de compétence. La critique du discours néo-orientaliste est le fait de personnalités, majoritairement d'une sensibilité politique de gauche, qui s'exprime le plus souvent d'une manière réactive et ponctuelle : à titre illustratif, il est possible que Joel Beinin ou Juan Cole aux Etats-Unis, Vincent Geisser, Alain Gresh ou François Burgat en France puissent à certains égards entrer dans cette catégorie. Le rapport n'est cependant aucunement symétrique ; ces auteurs ne proposent pas un discours apologétique de l'islam « vrai » ou appelant à la restauration d'un âge d'or musulman qui reproduiraient, selon un angle « positif », les mêmes biais de type culturalistes, un semblable réductionnisme, ou encore une comparable tendance à l'anti-académisme.

Aussi bien la narration néo-orientaliste que les réponses qui lui sont apportées par des auteurs anti-(néo)orientalistes ou des milieux musulmans européens ou nord-américains qui peuvent s'en inspirer, sont susceptibles de contribuer de concert à masquer les enjeux et les acteurs. Ainsi qu'en témoignent, parmi d'autres, les rapports de l'OCI en matière d'islamophobie, la posture apologétique ou de défense de l'islam peut non seulement reproduire les mêmes traits que la littérature néo-orientaliste, mais aussi entraîner une dynamique croisée : aux critiques néo-orientalistes basées sur des prémisses culturalistes, répondent des discours et écrits de même facture. Que l'on postule que l'« islam » engendre par nature une large gamme de violences, ou qu'au contraire ces dernières ne représentent que l'humaine perversion d'un « islam » authentique, il s'agit de deux versions à la fois opposées et complémentaires de la même partition culturaliste. La même mélodie endort le sens critique ; seul change l'orchestre. Il existe une gémellité entre néo-orientalisme et anti-(néo)orientalisme, un « orientalisme en partage » qui représente l'un des produits dérivés de cette compétition sur le marché des idées.

Une autre interrogation est ici légitime : ce brouillage entraîne-t-il des répercussions pratiques ou n'est-il qu'un habillage discursif aux effets négligeables ? Cette question mérite une réflexion conclusive. En effet, en renouvelant des postulats culturalistes et en chargeant leur utilisation d'une valeur éthique, la question néo-orientaliste ne s'ouvre pas seulement sur un débat méthodologique, mais aussi sur ses conséquences pratiques, notamment politiques. En proposant à la fois un diagnostic des relations entre occidentalités et islamités, et les réponses à y apporter, ce récit contribue à formater la manière dont le public et les élites perçoivent la nature des enjeux. Les déterminismes religieux et les permanences culturelles créent de la certitude et de la prévisibilité, et séduisent ainsi une large gamme d'acteurs qui relaient à leurs publics cibles une manière d'interroger et de répondre à ces *questions d'Orient*. Que ce choix se fasse par mimétisme, par conviction ou par calcul, il est douteux que l'adoption de ces idées et de ce langage n'ait aucun impact sur la gestion des informations, les décisions prises et les actions menées. Le langage et le vocabulaire utilisés, la manière de raconter la menace, et les modèles interprétatifs, contribuent à cadrer les engagements, que cela soit à l'échelle locale, ainsi que le révèlent, par exemple, les arguments de l'initiative politique contre la construction de minarets en Suisse, ou internationale, comme dans le cas paradigmatique du conflit israélo-palestinien. La manière dont la perception des défis posés par les rapports entre occidentalité et islamité, ou, entre telle militance islamique et tel Etat, est formatée à l'endroit de publics cibles (décideurs, élites, groupes d'intérêt, institutions, médias, etc.), et la mesure selon laquelle ces derniers adoptent partiellement ou totalement la lentille qui leur est proposée affecte incontestablement le politique.

Ce que les deux citations en ouverture de notre conclusion suggèrent, c'est la considérable limitation des possibles en matière d'action et de réflexion politiques qu'entraîne le récit néo-orientaliste. Le caractère artificiel et controuvé de la symétrie entre « modérés » et « islamistes », et l'incapacitant réductionnisme inhérent au récit du « totalitarisme islamique » construisent des objets imaginaires qui jouissent d'une qualité infiniment plus discursive que réelle. En obscurcissant les différences fondamentales qui séparent, et le plus souvent opposent, les résistances islamo-nationalistes et la nébuleuse salafiste jihadiste, ou en rapprochant le nationalisme iranien du néo-fondamentalisme taliban sous l'égide d'une lutte globale pour la démocratie et la liberté, les acteurs du récit néo-orientaliste contribuent à limiter le concevable en matière de règlement de conflit ou d'alternatives politiques. Si les objectifs et les capacités d'évolution du Hamas palestinien sont de même facture que ceux promis par les groupes qui se réclament du label Al-Qaïda, si les modes de prise de décision politique des élites iraniennes se

caractérisent par une irrationalité belligène, si la visibilité croissante de l'islam en Europe annonce un étiolement des valeurs et de l'identité d'un Continent, alors les rapports envisagés ne peuvent qu'être ceux de la confrontation ou, pour le moins, de la mise en quarantaine.

L'exemple des usages et mésusages de la figure du Hamas comme paradigme du « terrorisme islamique » dans le conflit israélo-palestinien illustre idéalement ce problème. Citons ici, à titre illustratif, les propos d'Alastair Crooke,<sup>631</sup> ancien médiateur de l'UE pour le Moyen-Orient :

Dans le modèle mécanique apposé par les dirigeants occidentaux sur le Moyen-Orient, celui qui veut que les « modérés » doivent être soutenus contre les « extrémistes » qui doivent être isolés et affaiblis, le Hamas doit être décrit, par ce seul impératif mécanique, comme « extrémiste ». Le Hamas est devenu l'« extrémiste » pour répondre, selon une symétrie bien ordonnée, aux « modérés » de Ramallah, que les leaders américains et européens souhaitent soutenir dans tous les cas. [...] Cependant, une fois qu'un tel modèle devient généralement accepté, il impose une interprétation déterministe pouvant aveugler ses défenseurs sur les effets pervers d'une conceptualisation aussi étroite et rigide : un Hamas défait et humilié, suggèrent les responsables occidentaux, devait être « accueilli » comme un coup porté au Hezbollah, lequel représentait à son tour un soufflet infligé à la Syrie, ce dernier affaiblissant l'Iran – tout ceci renforçait les « modérés » et, laisse entendre ce modèle, servait à rendre Israël plus sûr. C'est une narration qui a réduit la crise palestinienne à un simple pion dans le nouveau « *Great Game* » d'une lutte globale et existentielle menée contre l'« extrémisme ». <sup>632</sup>

Le modèle qu'évoque Alastair Crooke s'appuie largement sur une manière de penser les enjeux proche-orientaux selon un pochoir néo-orientaliste. Le champ du possible en matière de règlement de conflits se retrouve comme mécaniquement limité par les identités assignées au sein d'un récit plus « moral » qu'informatif, un jeu de dichotomies entre islamisme et démocratie, extrémistes et modérés, qui situe les acteurs légitimes et illégitimes en dehors de leurs inscriptions respectives dans les terrains où ils évoluent.

N'attribuons pas, toutefois, au récit néo-orientaliste un impact disproportionné. La représentation déformante de l'identité et des stratégies des militances islamiques impliquées dans des conflits ou des zones de tension, ainsi que les divers rôles institutionnels et professionnels assumés par les protagonistes de cette mouvance, n'épuisent pas les facteurs influant la prise de décision politique

---

<sup>631</sup> A. Crooke a été conseiller spécial pour le Moyen-Orient du haut représentant pour l'UE Javier Solana. Il a été au cœur d'un nombre conséquent de négociations et dialogues entre des mouvements islamistes et des pays occidentaux.

<sup>632</sup> Alastair Crooke, « Why Hamas is no "extremist" », *Opendemocracy.net*, 11 mars 2009. Nous traduisons.

ou le nombre des options offertes aux décideurs. La relation entre l'image que les acteurs se font de leur interlocuteur ou ennemi, et les actes politiques qu'ils adoptent à son égard, n'est ni univoque, ni ne relève d'une causalité simple. Entrent en jeu la pesée rationnelle des avantages et désavantages, les procédures organisationnelles de collecte d'informations et de leur gestion, le marchandage entre différents intérêts politiques et l'action d'élites réunissant en quelques mains un large pouvoir, ou encore l'aspect psychologique qui accompagne la prise de décision.

Néanmoins, identifier un courant néo-orientaliste et ses acteurs permet de mettre en lumière un des agents interférant dans l'économie de nos perceptions et notre capacité à penser un champ d'action dans son exhaustivité. C'est un aspect capital du néo-orientalisme que nous avons eu à cœur de mettre en évidence tout au long de cet essai : l'apparent paradoxe entre la séduction qu'il exerce jusqu'aux audiences les plus sophistiquées, et son caractère inopérant au regard des sciences humaines et sociales.

Ce récit se limite souvent à s'interroger sur la compatibilité idéale entre l'« islamisme » et « la démocratie », entre l'Occident et le « monde musulman », alors que, si nous acceptons ce cadre de réflexion, les questions-clés devraient être : qui sont les acteurs que dissimule le flottement des concepts utilisés ? Et comment et sous quelles conditions peuvent-ils embrasser une pratique démocratique, en concilier l'ethos avec leurs propres sensibilités religieuses ? Cela signifie qu'il est nécessaire de dégager l'analyse des abstractions, des postures idéologiques et du théologique pour lui rendre sa complexité, son arbitraire, sa « banalité », bref, son humanité ; et c'est bien à cet effort que l'antihumanisme d'un récit des incommunicables essences culturelles fait obstacle. Son objet principal n'est pas de fournir un outil de compréhension des enjeux politiques et sociaux impliquant des acteurs musulmans, mais plutôt celui de s'émanciper de réalités qui n'adhèrent pas, ou mal, à des « intérêts » identitaires, professionnels, idéologiques ou encore politiques. C'est la possibilité d'étayer et de valider ces derniers, en escamotant l'analyse méthodique des faits et de leurs relations au profit de *stories*,<sup>633</sup> qui séduit une grande diversité de locuteurs et d'audiences. Si ce récit n'explique rien, il raconte en revanche l'histoire d'une confrontation linéaire et anachronique entre *Athènes* et *La Mecque*, avec ses héros, ses traîtres et ses démons, une histoire qui théâtralise les interactions entre l'occidentalité et l'islamité, et en aplatit considérablement les reliefs.

---

<sup>633</sup> Nous empruntons cette expression à Christian Salmon (CNRS), *Storytelling : la machine à fabriquer des histoires et à formater les esprits*, Paris, La Découverte, 2007.

## Bibliographie

### A

- Abdel-Malek Anouar, « Orientalism in crisis », *Diogenes* n°44, hiver 1963
- Abrahamian Ervand, « The US media, Samuel Huntington and September 11 », *Middle East Report*, n°223, été 2002
- Abu-Lughod Lila, « Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflection on Cultural Relativism and Its Other », in *American Anthropologist*, n°3, vol. 104
- Achcar G., « L'Orientalisme à rebours : de certaines tendances de l'orientalisme français après 1979 », *Mouvements*, n°54, 2008
- Ackermann Ulrike, « In praise of dissidence », *Signandsight.com*, 26 février 2007
- Adam Sabra, « What Is Wrong with What Went Wrong ? », *Middle East Report*, août 2003
- Adler Alexandre, *Au fil des jours cruels*, Paris, Grasset, 2003
- Adler Alexandre, « La sanglante mutation de l'Algérie », in *La Planète*, novembre 1997
- Adler Alexandre, *Rendez-vous avec l'Islam*, Paris, Grasset, 2005
- Adler Alexandre, « Le paradoxe tunisien », in *Le Figaro*, 17 novembre 2005
- Adler Alexandre, « Les controverses sur la candidature d'Ankara à l'Union Européenne », *Le Figaro*, 13 octobre 2004
- Adler Alexandre, « La Turquie en Europe : plaidoyer pour une intégration », *Le Figaro*, 21 avril 2004
- Afary Janet et Kevin B. Anderson, « The Seductions of Islamism. Revisiting Foucault and the Iranian Revolution », *New Politics*, n°1, vol. 10, whole n°37, été 2004
- Ahrari M.E, « The Clash of Civilizations: An Old Story or New Truth? », *New Perspectives Quarterly*, n°2, vol. 14, printemps 1997
- Alam Fareena, « Enemy of the Faith », *New Statesman*, 24 juillet 2006
- Alam Shahid, « A Repackaged Rationale for Dual Control of the Middle East. Israel, the US and the New Orientalism », *Counterpunch.com*, 14 juillet 2006
- Alam Shahid, « Bernard Lewis and the New Orientalism. Scholarship or Sophistry ? », *The Wisdom Fund (Tuf.org)*, 29 juin 2003
- Alatas Syed Hussein, *Intellectuals in Developing Societies*, Londres, Routledge, 1977
- Alatas Syed Hussein, *The Myth of the Lazy Native*, 1977
- Aldeeb Abu-Sahlieh Sami A., « La dissimulation (taqiyyah) chez les chi'ites et les druzes », in *Sami-aldeeb.com*
- Ajami Fouad, « A Sage in Christendom. A personal tribute to Bernard Lewis », *Wall Street Journal*, 1 mai 2006
- Ajami Fouad, « Tariq Ramadan », *Wall Street Journal*, 7 septembre 2004
- Amghar Samir, *Islamismes d'Occident -État des lieux et perspectives*, Paris, Lignes de repères, 2006
- Appadurai Arjun, *Géographie de la colère : la violence à l'âge de la globalisation*, Paris, Payot, 2007
- Appel collectif de 40 historiens et philosophes des sciences : « Prendre de vieilles lunes pour des étoiles nouvelles, ou comment refaire aujourd'hui l'histoire des savoirs », accessible sur la *Revue internationale des livres & des idées*, n°4, 2008. Cf. *Revedeslivres.net*

Appleby R. Scott et Martin E. Marty, « Fundamentalisms Observed: a Hypothetical Family », *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*, n°2, vol. 45, novembre 1991  
 Appleby R. Scott, « Observations on "Fundamentalisms Observed": A Response », *Review of Religious Research*, n°1, vol. 35, septembre 1993

Arkoun Mohammed, « L'islam vu par le professeur G.E.V. Grunebaum », *Arabica*, n°11, 1964

Arsever Sylvie, « L'islam dans le collimateur », *Le Temps*, 4 mai 2007

Asad Talal, « Anthropology and the Analysis of Ideology », *Man*, XIV(4)

Ash Timothy Garton, « Islam in Europe », *New York Review of Books*, n°15, vol. 53, 5 octobre 2006

Ashour Omar, « Post-Jihadism and the Inevitability of Democratization », *Arab Reform Bulletin*, novembre 2009, *Carnegieendowment.org*

Atkine Norvell B. De, « The Arab Mind Revisited », *Middle East Quarterly*, n°3, vol. XI, été 2004

Atran Scott, « Mishandling Suicide Terrorism », *The Washington Quarterly*, n°3, vol. 27, 2004

Ayaan Hirsi Ali et Leon de Winter, « Civil Society and Hybrid Cars, not Military Might, Will Defeat Islamists », in *Global Viewpoint*, 3 juin 2006

Ayaan Hirsi Ali, « Face à l'islam radical, l'Europe est comme un dattier qui se dépouille... », *Le Figaro Magazine*, 18 novembre 2006

Ayaan Hirsi Ali, « Can Secular Turkey Survive Democracy? », *Los Angeles Times*, 9 mai 2007

(Ayaan Hirsi Ali) Jean-Michel Demetz, entretien avec Ayaan Hirsi Ali, « Le problème, c'est le Prophète et le Coran », *L'Express*, 16 mai 2005

(Ayaan Hirsi Ali) Joel Whitney, Entretien avec Ayaan Hirsi Ali, « Infidel », *Guernica Magazine*, février 2007

(Ayaan Hirsi Ali) Boris Kachka, Entretien avec Ayaan Hirsi Ali, « The Infidel Speaks », *New York Books*, 12 février 2007

Ayaan Hirsi Ali, « The Right to Offend », *NRC Handelsblad*, 10 février 2006 (*Nrc.nl*)

Ayotte Kevin J., et Mary E. Husain, « Securing Afghan Women: Neocolonialism, Epistemic Violence, and The Rhetoric of the Veil », *National Women's Studies Association Journal*, n°3, vol. 17, automne 2005

## B

Boiron Stéphane, « Les tribulations des auteurs grecs dans le monde chrétien », *Le Figaro*, 17 avril 2008

Bostom Andrew G., *The Legacy of Jihad: Islamic Holy War and the Fate of Non-Muslims*, Prometheus Book, 2005

Brubacker Rogers, « Au-delà de l'"identité" », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°139, 2001

Babès Leïla, « Islam : réponse à Robert Redeker », *Libération*, 29 mai 2008

Bahramitash Roksana, « Myths and Realities of the Impact of Political Islam on Women: Female Employment in Indonesia and Iran », *Development in Practice*, n°4, vol. 14, juin 2004

Bakel van Rogier, « The Trouble Is the West. Ayaan Hirsi Ali on Islam, immigration, civil liberties, and the fate of the West », *Reason*, novembre 2007

Bakic-Hayden Milica, « Nesting Orientalisms: The Case of Former Yugoslavia », in *Slavic Review*, n°4, vol. 54, hiver 1995

Battistella Dario, « Fin de la guerre froide : fin de l'état de guerre ? », *Politique étrangère*, n°3, vol. 58, 1993

Battistella Dario, « Recherche ennemi désespérément », *Confluences Méditerranée*, n° 12, automne 1994

Bat Ye'Or, *Eurabia : The Euro-Arab Axis*, Fairleigh Dickinson University Press, 2005.

Bat Ye'Or, *Eurabia : l'axe euro-arabe*, Paris, éd. Jean-Cyrille Godefroy, 2006

- Bat Ye'Or, « Israel, Christianity, and Islam : The Challenge of the Future », *Midstream*, février-mars 2001
- Bat Ye'Or, « L'Esprit d'Eurabia », *Primo-Europe.org*, 6 juillet 2004
- Bat Ye'Or, « L'antisionisme antichrétien », *Sens*, n°9-10, septembre-octobre 2001
- Bat Ye'Or, *Le Dhimmi : profil de l'opprimé en Orient et en Afrique du Nord depuis la conquête arabe*, Paris, éd. Anthropos, 1980
- Bat Ye'Or, *Juifs et chrétiens sous l'islam : les dhimmis face au défi intégriste*, Paris, Berg international, 1994/réédité en 2004
- Bat Ye'Or (préface de Jacques Ellul), *The Dhimmi: Jews and Christians under Islam*, Cranbury (New Jersey) et AUP, Londres, Fairleigh Dickinson University Press et Associated University Presses, 1985
- Bat Ye'Or, *La démocratie à l'épreuve de la menace islamiste*. Conférence donnée en deux sessions : « Les Islamistes et leur alliés » et « Vers un retour à l'esprit de Munich », séminaire B'nai B'rith, Palais du Luxembourg, Paris, 6 juin 2004
- Bat Ye'Or, « Plan Fahd ou Djihad ? », *revue du Centre d'Information et de Documentation sur le Moyen-Orient*, n°XXI, Genève, décembre 1981
- Bat Ye'Or, « Comment j'ai découvert la dhimmitude », *Les Cahiers d'Orient*, Paris, quatrième trimestre 1997.
- Bat Ye'Or, « Le dialogue euro-arabe et la naissance d'Eurabia », *Observatoire du Monde Juif*, n°4-5, décembre 2002
- Bat Ye'Or, « La dhimmitude », *Primo-Europe.org*, 28 avril 2003
- Bat Ye'Or, entretien, « L'Europe s'est soumise à l'islam sans se battre », *Le Point*, 10 mars 2005
- Bat Ye'Or, entretien, Jamie Glasov, « Eurabia », *FrontPageMagazine.com*, 21 septembre 2004
- Bat Ye'Or, entretien, « The Palestinianization of Europe », *FrontPage Magazine.com*, 26 avril 2007
- Bat Ye'Or, entretien, *le blog DRZZ*, 23 avril 2008, [leblogdrzz.over-blog.com/article-18925764.html](http://leblogdrzz.over-blog.com/article-18925764.html)
- Baubérot Jean, « Non aux propos stéréotypés ! », *Le Monde*, 6 octobre 2006
- Baubérot Jean, « Transferts culturels et identité nationale dans la laïcité française », *Diogenes*, n°218, 2007
- Bayart Jean-François, *L'illusion identitaire*, Paris, Fayard, 1996.
- Bayart Jean-François, « L'Europe et la laïcité contre la démocratie en Turquie », *Critique Internationale*, n°1, automne 1998.
- Bayart Jean-François, « Et si l'Europe faisait fausse route dans la crise iranienne ? », *Esprit*, juin 2006.
- Bayart Jean-François, « L'enjeu iranien », *CERI*, juillet 2006, *Ceri-sciences-po.org*.
- Bawer Bruce, « Crisis in Europe », *The Hudson Review*, n°4, vol. LVIII, hiver 2006
- Bawer Bruce, entretien, « While Europe Slept », *FrontPage Magazine*, 23 mai 2006
- Bawer Bruce, *While Europe Slept – How Radical Islam is Destroying the West from Within*, Doubleday, 2006
- Beinin Joel, « Surveiller et informer », *Le Monde Diplomatique*, juillet 2003
- Beinin Joel, « Un "think tank" au service du Likoud », *Le Monde diplomatique*, juillet 2003
- Beinin Joel, « The Israelization of American Middle East Policy Discourse », *Social Text*, n°21, 2003
- Beinin Joel et Joe Stork (éd.), *Political Islam. Essays from Middle East Report*, University of California Press, Berkeley, 1997
- Belien Paul, « Bowing to the islamists », *The Washington Times*, 24 octobre 2007
- Bell Catherine, « Paradigms behind (and before) the modern concept of religion », *History and Theory*, n°45, décembre 2006
- Benhabib Seyla, Giancarlo Bosetti, « Beliefs in the US. Between new fears and old responses », *Eurozine.com*, 19 septembre 2005.
- Bergen Peter et Paul Cruickshank, « The Unraveling. The jihadist revolt against bin Laden », *The New Republic*, 11 juin 2008
- Berman Paul, « Terror and Liberalism », *The American Prospect*, n°18, 22 octobre 2001
- Berman Paul, « The Islamist, the journalist, and the defense of liberalism. Who's afraid of Tariq Ramadan? », *The New Republic*, 4 juin 2007
- Berman Paul, *Terror and Liberalism*, W. W. Norton & Company, 2003
- Berman Paul, *Les habits neufs de la terreur*, Paris, Hachette, 2004
- Berman Paul, Débat avec P. Berman, « Terror and Liberalism », *Carnegie Council*, 15 avril 2003
- Berman Paul, « Interrogating Terror and Liberalism: An Interview with Paul Berman », *Democratiya.com*, 24 mai 2006



- Berman Sheri, « Taming Extremist Parties: Lessons from Europe », *Journal of Democracy*, n°1, vol. 19, janvier 2008
- Bernstein Richard, « Experts On Islam Pointing Fingers At One Another », *New York Times*, 3 novembre 2001
- Bertonneau Thomas F., « The West's Cultural Continuity: Aristotle at Mont Saint-Michel », *The Brussels Journal*, 5 janvier 2009
- Besançon Alain, préface au livre de Jacques Ellul, *Islam et judéo-christianisme*, Paris, PUF, 2004.
- Besançon Alain, entretien, Michel Gurfinkiel, « L'Eglise face à la tentation de l'islam », *Valeurs Actuelles*, 13 février 2004
- Besançon Alain, « Les inconnues de l'islam », *Le Figaro*, 3 mai 2003
- Bigo Didier, « Grands Débats dans un Petit Monde. Les débats en relations internationales et leur lien avec le monde de la sécurité », *Cultures & Conflits*, n°19-20, 1995
- Bigo Didier, « L'impossible cartographie du terrorisme », *Cultures & Conflits*, articles inédits, 2005 : [Conflits.org/index1149.html](http://Conflits.org/index1149.html).
- Blanchard Philippe, « Les grands médias français face au conflit israélo-palestinien depuis la seconde Intifada : difficile neutralité », in *Annuaire français de relations internationales*, vol. 4, 2003
- Blom Amélie, « Les kamikazes du Cachemire, "martyrs" d'une cause perdue », *Critique Internationale*, n°20, juillet 2003
- Boehlert Eric, « The media's favourite Arab expert », *Salon.com*, 21 décembre 2001
- Boiron Stéphane, « Les tribulations des auteurs grecs dans le monde chrétien », *Le Figaro*, 17 avril 2008
- Bonney Richard, *False Prophets : 'The Clash of Civilizations' and the Global War on Terror*, Peter Lang Ltd, 2008
- Boucher Stephen et Martine Royo, *Les think tanks. Cerveaux de la guerre des idées*, Paris, éd. du Félin, 2006
- Boudon Raymond, *L'idéologie ou l'origine des idées reçues*, Paris, Seuil, 1986
- Bracke Sarah et Nadia Fadil, « Islam and Secular Modernity under Western Eyes: A Genealogy of a Constitutive Relationship », *EUI Working Papers*, Robert Schuman Centre for Advanced Studies, 2008. [Eni.eu/RSCAS/Publications](http://Eni.eu/RSCAS/Publications)
- Breckenridge C. A. et P. Van der Veer, *Orientalism and the Post-colonial Predicament*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1993
- Brenner Emmanuel (sld.), *Les Territoires perdus de la République. Antisémisme, racisme et sexisme en milieu scolaire*, Paris, Mille et Une Nuits, 2002
- Brink Lindsey, « The Last Totalitarians », *Cato.org*, 28 septembre 2001
- Brossat Alain, « Demandez le programme ! Quelques réflexions sur l'« Extraordinary Rendition Program », *Cultures & Conflits*, n°68, hiver 2007
- Brown Curtis (Harvard), « Redefining the "National Interest": H.R. 3077 and the Neo-Orientalists », article présenté à la Sixth Mediterranean Social and Political Research Meeting, dans le cadre du Mediterranean Programme du Robert Schuman Centre for Advanced Studies de l'European University Institute, Montecatini Terme, Italie, mars 2005
- Bruckner Pascal, *La Tyrannie de la Pénitence*, Paris, Grasset, 2006
- Bruckner Pascal, « Europe: Remorse and Exhaustion », *Dissent*, printemps 2003
- Bruckner Pascal, « The Paradoxes of Anti-Americanism », *Dissent*, été 2006
- Bruckner Pascal, « Les paradoxes de l'antiaméricanisme », *Le Meilleur des mondes*, n°1, 2006
- Bruckner Pascal, « Pour Ayaan Hirsi Ali », *Le Soir.be*, 26 octobre 2007
- Brym Robert J. et Bader Araj, « Suicide Bombing as Strategy and Interaction: The Case of the Second Intifada », *Social Forces*, n°4, vol. 84, juin 2006

Brym Robert J., « Six lessons of suicide bombers », in *Contexts*, n°4, vol. 6, automne 2007  
 Brym Robert J., « Religion, Politics, and Suicide Bombing: An Interpretive Essay », *Canadian Journal of Sociology*, n°1, vol. 33, 2008

Burgat François, *L'islamisme à l'heure d'Al-Qaïda*, Paris, La Découverte, 2005

Burk Edmund, « Orientalism and World History: Representing Middle Eastern Nationalism and Islamism in the Twentieth Century », *Theory and Society*, n°4, vol. 27, août 1998

Burnett Jonny et Dave Whyte, « Embedded Expertise and the New Terrorism », *Journal for Crime, Conflict and the Media*, n°1, vol. 4, 2005

Buruma Ian, « Lost In Translation. The Two Minds of Bernad Lewis », *The New Yorker*, 14 juin 2004

Buruma Ian, « Tariq Ramadan has an identity issue », *New York Times*, 4 février 2007.

Buruma Ian, *Murder in Amsterdam: The Death of Theo van Gogh and the Limits of Tolerance*, Penguin, 2006

Buzan Barry, « New patterns of global security in the twenty-first century », *International Affairs*, vol. 67, n°3, juillet 1991

## C

Caciro Alexandre, chapitre France, in collectif, *Securitization and Religious Divides in Europe. Muslims In Western Europe After 9/11 : Why the term Islamophobia is more a predicament than an explanation*, Groupe, Sociétés, Religions, Laïcités (GSRL), CNRS, 2006

Camus Jean-Yves, « La critique de l'islam, nouvelle obligation morale et politique ? », *La revue internationale et stratégique*, n°65, 2007

Cardini Franco, *Europe et Islam : Histoire d'un malentendu*, Paris, Seuil, 2002

Cardon Dominique, Hélène Delaunay-Teterel, « La production de soi comme technique relationnelle. Un essai de typologie des blogs par leurs publics », *Réseaux*, n°138, 2006

Casanova José, « Catholic and Muslim Politics in Comparative Perspective », *Taiwan Journal of Democracy*, n°2, vol. I, décembre 2005

Casanova José, « The Long, Difficult, and Tortuous Journey of Turkey into Europe and the Dilemmas of European Civilization », in *Constellations*, n°2, vol. 13, juin 2006

Casanova José, « Religion, European secular identities, and European integration », *Eurozine.com*, 29 juillet 2004

Césari Jocelyne, « Islam aux Etats-Unis, islam en Europe: modèles divergents mais politiques convergentes dans l'après 11-Septembre 2001 », *Libertysecurity.org*, 19 avril 2005

Césari Jocelyne, *When Islam and Democracy Meet: Muslims in Europe and in the United States*, Pelgrave Macmillan, 2004

Césari Jocelyne, *Faut-il avoir peur de l'islam?*, Paris, Presse de Sciences Po, 1997

Césari Jocelyne, « "Islam de l'extérieur, musulmans de l'intérieur" : deux visions après le 11-Septembre 2001 », *Cultures & Conflits*, n°44, 2001

Césari Jocelyne, « Ethnicity, Islam, and les banlieues: Confusing the Issues », *Social Science Research Council*, 30 novembre 2005. Cf. [riotsfrance.ssr.org/Cesari](http://riotsfrance.ssr.org/Cesari)

Césari Jocelyne, in (collectif) *Securitization and Religious Divides in Europe : « Muslim In Western Europe After 9/11: Why the term Islamophobia is more a predicament than an explanation »*, Work Package n°10, Challenge Liberty & Security, *libertysecurity.org*, 1 juin 2006

Cessou Sabine, « Ayaan Hirsi Ali, l'icône déboulonnée », *RFI.fr*, 16 mai 2006

Challand Benoît, « From Sickle to Crescent. The Question of Religion for European Identity and a Political Europe », in Lucian Leustean and John Madeley (éd.), *Religion, Politics and Policy in the European Union*, numéro spécial *Religion, State and Society*, n°4, vol. 36, 2008

Charters David A., « Something Old, Something New... ? Al Qaeda, Jihadism, and Fascism », *Terrorism and Political Violence*, n°1, vol. 19, mars 2007

- Chaudary Amina R., « An interview with Samuel Huntington », *Islamica Magazine*, n°17, 2006
- Chauveau Sophie et Josiane Sberro, « Un entretien avec Emmanuel Brenner » (2 parties), *Primo-europe.org*, juin 2004
- Cheney Dick, « Vice President's Remarks at the World Affairs Council of Philadelphia Luncheon Honoring Professor Bernard Lewis », [whitehouse.gov/news/releases/2006/05/20060501-3.html](http://whitehouse.gov/news/releases/2006/05/20060501-3.html), mai 2006
- Chesler Phyllis, Nancy H. Kobrin, « The Psychoanalytic Roots Of Islamic Terrorism », *The Jewish Press*, 9 août 2006
- Chesler Phyllis, « Terrorism on the Western Campus », *FrontPageMagazine.com*, 29 octobre 2004
- Chesler Phyllis, « How Afghan Captivity Shaped My Feminism », *Middle East Quarterly*, 30 novembre 2005
- Chesler Phyllis, « Islamist Barbarism and the Western Media », *The Jewish Press*, 2 juin 2004
- Chesler Phyllis, « Leftists and "Humiliation" », *FrontPageMagazine.com*, 24 mai 2004
- Chesler Phyllis, « The Psychoanalytic Roots of Islamic Terrorism », *FrontPageMagazine.com*, 3 mai 2004
- Chesler Phyllis, « Islamist Barbarism and the Western Media », *The Jewish Press*, 2 juin 2004
- Chesler Phyllis, « Terrorism on the Western Campus », *FrontPageMagazine.com*, 29 octobre 2004
- Chesler Phyllis, entretien, George Jochnowitz, « A Conversation With Phyllis Chesler: American Feminist and Zionist Activist », *Midstream Magazine*, septembre-octobre 2007
- Chesler Phyllis, « Islamic Gender Apartheid », *FrontPageMagazine.com*, 16 décembre 2005
- Chesler Phyllis, entretien, J. Glasov, « Fighting Islam's Gender Apartheid », *FrontPageMagazine.com*, 24 février 2004
- Choudhary Mohammad Naim, « The Outrage of Bernard Lewis », *Social Text*, n°30, 1992
- Cohen Jim, « Samuel Huntington dans l'univers stratégique américain », *Mouvements*, n°30, 2003
- Cohen Mitchell, « An Empire of Cant », *Dissent*, été 2002
- Cohler-Esses Larry, « Bunkum from Benador », *The Nation*, 3 juillet 2006
- Cole Juan, « Five Years of Iraq Lies », *Salon.com*, 19 mars 2008
- Collectif de 56 chercheurs en histoire et philosophie médiévale, « Oui l'Occident chrétien est redevable au monde islamique », *Libération*, 30 avril 2008
- Committee on Legal Affairs and Human Rights, Memorandum II (Rapporteur: Mr Dick Marty), *Alleged secret detentions in Council of Europe member states*, in Council of Europe, 22 janvier 2006 : cf. [assembly.coe.int/Main.asp?link=/CommitteeDocs/2006/20060124\\_Jdoc032006\\_E.htm](http://assembly.coe.int/Main.asp?link=/CommitteeDocs/2006/20060124_Jdoc032006_E.htm)
- Committee on Legal Affairs and Human Rights, *Secret detentions and illegal transfers of detainees involving Council of Europe member states: Second report*, Council of Europe, 27 juin 2007, cf. [assembly.coe.int/ASP/APFeaturesManager/default.ArtSiteView.asp?ID=684](http://assembly.coe.int/ASP/APFeaturesManager/default.ArtSiteView.asp?ID=684)
- Conesa Pierre, « Aux origines des attentats suicide », *Le Monde diplomatique*, juin 2004
- Coolsaet Rik, « Au temps du terrorisme anarchiste », *Le Monde Diplomatique*, 1 septembre 2004
- Courtois Stéphane (sld.), *Du passé faisons table rase. Histoire et mémoire du communisme en Europe*, Paris, Robert Laffont, 2002
- Cousin Bruno et Tomaso Vitale, « Oriana Fallaci ou la rhétorique matamore », *Mouvements*, n°23, 2002
- Crettiez Xavier et Sommier Isabelle, « Les attentats du 11-Septembre : le terrorisme entre rupture et continuité », in *Annuaire français de relations internationales*, vol. III, 2002
- Crone Patricia (avec Michael Cook), *Hagarism: The Making Of The Islamic World*, Cambridge University Press, 1977
- Crone Patricia, « What do we actually know about Mohammed? », *Opendemocracy.net*, août 2006
- Crooke Alastair, « The "New Orientalism" », *Bitterlemons-international.org*, éd.33, vol. 4, 31 août 2006

Crooke Alastair, « Refusing talk to facilitate talk – the paradox of Islamist dialogue: An overdue task or an exercise in appeasement? », *The Issam Fares Institute for Public Policy and International Affairs*, American University of Beirut, January 17, 2008. Accessible sur *Conflictsforum.org*

## D

Dabashi Hamid, « Forget reds under the bed, there's Arabs in the attic », *The Times Higher Education Supplement*, 18 Octobre 2003.

Dagi Isan, « Turkey's AKP in Power », *Journal of Democracy*, n°3, vol. 19, juillet 2008

Dakhli Jocelyne, *Islamicités*, Paris, PUF, 2005.

Dakhli Jocelyne, « Entrées dérobées : l'historiographie du harem », *Clio*, n°9, 1999.

Delacampagne Christian, « The Redeker Affair », *CommentaryMagazine.com*, janvier 2007

Delcambre Anne-Marie, « L'Islam n'a pas deux visages », *LibertyVox.com*, 25 juin 2006

Delcambre Anne-Marie, *L'Islam*, Paris, La Découverte, 2001

Delcambre Anne-Marie, *L'Islam des interdits*, Paris, Desclée de Brouwer, 2003

Delcambre Anne-Marie, *La schizophrénie de l'Islam*, Paris, Desclée de Brouwer, 2006.

Delcambre Anne-Marie, « L'assassinat médiatique de Bat Ye'or », *LibertyVox.com*, 11 juin 2005

Delcambre Anne-Marie, « islamophobie et culpabilité », *LibertyVox.com*, 4 juin 2005

Delcambre Anne-Marie, entretien, Rachel Crivellaro, « Islam: en finir avec le religieuxement correct », *Lalibre.be*, 23 mars 2004

Deltombe Thomas, *L'Islam imaginaire. La construction médiatique de l'islamophobie en France, 1975-2005*, Paris, La Découverte, 2005

Denoix Sylvie, « Des culs-de-sac heuristiques aux garde-fous épistémologiques ou comment aborder l'aire culturelle du "monde musulman" », *Revue des Mondes musulmans et de la Méditerranée*, n°103-104, juin 2004

Deranty Jean-Philippe, « European and American Intellectuals at War », *Contretemps*, n°4, septembre 2004

Dexter Helen, « The 'New War' on Terror, Cosmopolitanism and the 'Just War' Revival », *Government and Opposition*, n°1, vol. 43, 2008

Dieckhoff Alain et Rémi Leveau (sld.), *Israéliens et Palestiniens. La guerre en partage*, Paris, Balland, 2003

Dinet Etienne, *L'Orient vu de l'Occident*, 1922

Djaït Hichem, *L'Europe et l'Islam*, Paris, Seuil, 1978

Djavann Chahdortt, entretien, Ilana Moryoussef, *Proche-Orient.info*, 24 octobre 2003

Djavann Chahdortt, « L'Iran, régime aux pieds d'argile », *Le Figaro*, 28 juin 2007

Dot-Pouillard Nicolas, De Pékin à Téhéran, en regardant vers Jérusalem : la singulière conversion à l'ialamisme des « Maos du Fatah », *Cahiers de l'Institut Religioscope*, n°2, décembre 2008

Dotézac Arnaud, « Islam et Droits de l'Homme », *Riposte Laïque*, n°12, 5 novembre 2007

Dotézac Arnaud, « Le principe de précaution, une piste légale face au terrorisme ? », *Checkpoint-online.ch*, 20 novembre 2005

Dox Donnalee, « Dancing Around Orientalism », *TDR: The Drama Review*, n°4, vol.50, hiver 2006

Dozon Jean-Pierre, « D'un prophétisme à l'autre ou une histoire de modernité à contretemps », *Socio-Anthropologie*, n°17-18, 2006

Draszen Paul et Anaïs, « Contre une critique à géométrie variable », *Revue internationale et stratégique*, n°65, 2007

Dubuisson Daniel, *L'Occident et la religion*, Paris, Complexe, 1998

Duclos Louis-Jean, « La “menace du Sud” », *Cultures & Conflits*, n°2, 1991

Duclos Louis-Jean, « Le quasi-contrat du combat suicidaire », *Cultures & Conflits*, n°63, automne 2006

Duparc Agathe, « Soha Béchara, ex-militante libanaise, en butte à l'extrême droite suisse », *Le Monde*, 8 avril 2007

Dziak John J., « Islamism and Stratagem », *Strategycenter.net*, 16 avril 2007

## E

Encel Frédéric, *Géopolitique de l'apocalypse. La démocratie à l'épreuve de l'islamisme*, Paris, Flammarion, 2002

Encel Frédéric, « Le défi de l'après-Gaza », *Le Monde*, 21 janvier 2009

Encel Frédéric, entretien, Charlotte Lazimi, « L'Occident laisse Israël faire le sale boulot », *Le Nouvel Observateur*, 18 juillet 2006

Emran Qureshi « Misreading 'The Arab Mind'. The dubious guidebook to Middle East culture that's on the Pentagon's reading list », *The Boston Globe*, 30 mai 2004

Erdem Engin I., « The “Clash of Civilization” : Revisited after September 11 », in *Alternatives, Turkish Journal of International Relations*, vol. 1, n°2, été 2002

Esposito John, *The Islamic Threat. Myth or Reality?*, (3ème éd.) Oxford University Press, 1999

Etienne Bruno, « Essai sur une thanatocratie islamique. Le cas des combattants suicidaires arabo-musulmans », *Cultures & Conflits*, n°63, automne 2006

Euben Royanne L., « Premodern, Antimodern or Postmodern? Islamic and Western Critiques of Modernity », *The Review of Politics*, n°3, vol. 59, été 1997

## F

Failla Dimitri della, « Une odeur de sainteté », *La Chronique de la Chaire MCD*, 25 février 2002

Fallaci Oriana, *La Rage et l'Orgueil*, Paris, Plon, 2002

Farzaneh Milani, « On Women's Captivity in the Islamic World », *Middle East Report*, n°246, printemps 2008

Ferguson Niall, « Eurabia ? », *New York Times*, 4 avril 2004

Ferjani Mohamed-Chérif, *Le politique et le religieux dans le champ islamique*, Paris, Fayard, 2005

Ferrié Jean-Noël, « L'appartenance des objets : problèmes d'anthropologie de la culture et de l'identité », *Égypte/Monde arabe*, n°25, 1996

Finkelkraut Alain, entretien, « Quel genre de français est-ce là ? », *Upjf.org*, 23 novembre 2005.

Finkelkraut Alain, « Un certain sens de l'honneur », *L'Arche*, n° 573, janvier 2006.

Finkelkraut Alain et Rony Brauman, *La Discorde : Israël-Palestine, les juifs, la France*, Paris, Mille et une nuits, 2006.

Finkelkraut Alain, « L'antiracisme est l'idéologie de notre temps », *L'Express*, 30 août 2004.

Finkelkraut Alain, « L'amour d'Israël », *Le Meilleur des Mondes*, n°5, automne 2007

Fourest Caroline, *Frère Tariq : Discours, stratégie et méthode de Tariq Ramadan*, Paris, Grasset, 2004

Fourest Caroline et Fiammetta Venner, *Tirs Croisés. La laïcité à l'épreuve des intégrismes juif, chrétien et musulman*, Paris, Calmann-Lévy, 2003

Fourest Caroline, « Ayaan Hirsi Ali, l'insoumise », *Prochoix*, n°33, été 2005

Fourest Caroline, « Le Monde à l'envers. À propos des convictions anti-laïques diffusées par Henri Tincq et Xavier Ternisien », *Prochoix.org*, 11 décembre 2003

Fourest Caroline, *La tentation obscurantiste*, Paris, Grasset, 2005

Fourest Caroline, entretien, Claire Chartier, « Ramadan est un chef de guerre », *L'Express*, 18 octobre 2004

Fourest Caroline, entretien, « l'islamisme est dangereux même sans bombe », *Le Soir*, 11-Septembre 2006.  
 Fourest Caroline, (débat avec François Burgat), « La gauche fait-elle le lit de l'islamisme », *L'Express*, 17 novembre 2005  
 Fourest Caroline, « Jean Baubérot et ses amis de l'UOIF : pour un front uni des religions », *Prochoix.org*, 20 mars 2005

Fukuyama Francis, *The End of History and the Last Man*, Free Press, 1992  
 Fukuyama Francis, « After the "end of history" », *Opendemocracy.net*, 5 février 2006  
 Fukuyama Francis, *Has History Restarted Since September 11?*, John Bonython Lecture, août 2002, Melbourne. *Cis.org.au*.

Furet François, *Le passé d'une illusion. Essai sur l'idée du communisme au XXe siècle*, Paris, Laffont, 1995

## G

Gabriel Brigitte, *Because They Hate: A Survivor of Islamic Terror Warns America*, St Martin's Press, 2006

Gachnochi Georges, « Le fondement identitaire des événements de novembre 2005 », *Controverses*, n°1, mars 2006

Gallois Pierre-Marie, *Le soleil d'Allah aveugle l'Occident*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1999

Garay Alain, « Réflexions sur les lobbys associatifs : le cas des Associations dites Anti-Sectes », *Gazette du Palais*, n°119-121, 28-30 avril 1996

Garroté Michel, entretien avec Miguel Garroté, *DRZZ.info*, 14 novembre 2007

Geertz Clifford, « Conjuring with Islam », *New York Review of Books*, 27 Mai, 1982

Gerecht Reuel Marc, « The Last Orientalist. Bernard Lewis at 90 », *Weekly Standard*, n°36, vol. 11, 5 juin 2006

Gerges Fawaz, *America and Political Islam. Clash of Cultures or Clash of Interests?*, Cambridge University Press, 1999.

Gerges Fawaz, « Islam and Muslim in the Mind of America: Influences on the Making of U.S. Policy », *Journal of Palestine Studies*, n°2, vol. XXVI, hiver 1997

Gerges Fawaz, « Islam and Muslims in the Mind of America », in *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 588, juillet 2003

Ghazali Abdus Sattar, « Neo-Orientalists of the Rand Corporation », *Amperspective.com*, 13 décembre 2005

Gheur Charles, « L'Union européenne face au conflit israélo-palestinien. Equidistance ? », *Etudes*, tome 399, septembre 2003

Giesbert Franz-Olivier, « Cendrillon au pays des mille et un jours », *Le Point*, 5 décembre 2003

Geisser Vincent, « Derrière la "nouvelle question d'Orient", une certaine idée de l'Europe », *Oumma.com*, 1 février 2003

Geisser Vincent, « Expertise géopolitique ou propagande ? Frédéric Encel ou l'irrésistible ascension d'une géopolitique militante et sécuritaire », *Oumma.com*, 17 juillet 2006

Geisser Vincent, *La nouvelle islamophobie*, Paris, La Découverte, 2004

Gewen Barry, « Muslim Rebel Sisters: At Odds With Islam and Each Other », *The New York Times*, 27 avril 2008

Gilpin Robert, « War is Too Important to Be Left to Ideological Amateurs », *International Relations*, n°1, vol. 19, 2005

Glass Charles, « Lewis of Arabia », *The Nation*, 13 septembre 2004

Glazov Jamie, « Integrating Islam », *FrontPageMagazine.com*, 16 mai 2007

Göle Nilüfer, *Interpénétrations. L'Islam et l'Europe*, Paris, Galaade, 2005

Göle Nilüfer, *Musulmanes et modernes : Voile et civilisation en Turquie*, Paris, La Découverte, 2003

Göle Nilüfer, « Identifier l'Europe, est-ce altérer la Turquie ? », *Confluences Méditerranée*, n°52, hiver 2004-2005.

Göle Nilüfer, « Snapshots of Islamic Modernities », *Daedalus*, n°129, vol. I, hiver 2000

Gordon Neve, « Rationalising Extra-Judicial Executions: The Israeli Press and the Legitimation of Abuse », *International Journal of Human Rights*, n°3, vol. 8, automne 2004

Gordon Neve, *Israel's Occupation*, University of California Press, 2008

Gouguenheim Sylvain, Lucien-Samir Oulahbib, « Interview de Sylvain Gouguenheim, auteur maudit (nouveau Rushdie) », *Resiliencetv.fr*, 8 janvier 2009

Gouguenheim Sylvain, *Aristote au Mont-Saint-Michel : Les racines grecques de l'Europe chrétienne*, Paris, Seuil, 2008

Gouguenheim Sylvain, entretien, « Sylvain Gouguenheim, mis au ban de l'Université par la bien pensée », *Riposte Laïque*, n°42, 20 mai 2008

Gouguenheim Sylvain, entretien, « Que devons-nous aux philosophes arabes? », *L'Express*, 12 juin 2008

Gozlan Martine, *Le désir d'Islam*, Paris, Grasset, 2005

Gozlan Martine, *Le sexe d'Allah*, Paris, Grasset, 2004

Griffith Sidney H., « The Decline of Eastern Christianity under Islam: From Jihad to Dhimmitude, Seventh-Twentieth Century », *International Journal of Middle East Studies*, vol. 30, n°4, novembre 1998

Gueynard Bertrand, « Near East ou Middle East : histoire d'une terminologie », *Outre-Terre*, n°13, 2005

Guttet Emmanuel-Pierre, « “Ne pas leur faire confiance, serait leur faire offense”. Antiterrorisme, solidarité démocratique et identité politique », *Cultures & Conflits*, n°61, 2006

Gurfinkiel Michel, « France Facing 'Horrendous' Balance Sheet », *The New York Sun*, 8 novembre 2005

## H

Haas Peter M., « Introduction: Epistemic Communities and International Policy Coordination », *International Organization*, n°1, vol. 46, hiver 1992

Haas Ernst B., *When Knowledge Is Power: Three Models of Change in International Organizations*, Berkeley, University of California Press, 1990

Hackett Rosalind I. J., « Rethinking the Role of Religion in Changing Public Spheres : Some Comparative Perspectives », *Brigham Young University Law Review*, n°3, mai 2005

Hadar Leon, « The “Green Peril”: Creating the Islamic Fundamentalist Threat », *Cato Policy Analysis*, n°177, 27 août 1992

Haenni Patrick, *L'islam de marché. L'autre révolution conservatrice*, Paris, République des Idées-Seuil, 2005

Haenni Patrick, « Divisions chez les Frères musulmans. La nouvelle pensée islamique des déçus de l'expérience militante », *La Vie des Idées*, avril 2005

Haenni Patrick et Stéphane Lathion (sld.), *Les minarets de la discorde*, Gollion, Infolio, 2009

Hajjar Lisa et Steve Niva, « (Re)Made in the USA Middle East Studies in the Global Era », in *Middle East Report*, n°205, octobre-décembre 1997

Haldrup Michael, Lasse Koefoed et Kirsten Simonsen « Practical Orientalism. Bodies, Everyday Life and the Construction of Otherness », *Geografiska Annaler*, série B, n°2, vol. 88, juin 2006

Halker Haward R. J., « Pour qui sont ces civilisations? », *Cultures & Conflits*, n°19-20, 1995

Halliday Fred, « 9/11 and Middle Eastern Studies past and future: revisiting Ivory tower on sand », *International Affairs* n°5, vol. 80, octobre 2004

Harling Peter et Hamid Yasin, « Unité de façade des chiïtes irakiens », *Le Monde Diplomatique*, septembre 2006

Harman Chris, *The prophet and the proletariat*, Swp.org.uk

- Harris Sam et Salman Rushdie, « Quand l'Europe est lâche », *Le Monde*, 15 octobre 2007
- Harris Sam et Salman Rushdie, « Ayaan Hirsi Ali: abandoned to fanatics », *Los Angeles Times*, 9 octobre 2007
- Harris Sam et Salman Rushdie, « A refugee from Western Europe », *International Herald Tribune*, 9 octobre 2007
- Hasso Frances S., « "Culture Knowledge" and the Violence of Imperialism. Revisiting the Arab Mind », *The MIT Electronic Journal of Middle East Studies*, printemps 2007
- Hippler Jochen, « Foreign Policy, the Media, and Western Perception of the Middle East », Kai Hafez (Ed.), *Islam and the West in the Mass Media - Fragmented Images in a Globalizing World*, Cresskill, NJ: Hampton Press 2000
- Hippler Jochen, *War, Repression, Terrorism. Political Violence and Civilisation in Western and Muslim Societies*, Institut für Auslandsbeziehungen, Stuttgart, Allemagne, septembre 2006
- Hirschkind Charles et Saba Mahmood, « Feminism, the Taliban, and Politics of Counter-Insurgency », *Anthropological Quarterly* n°2, vol. 75, 2002
- Hitchens Christopher, « A voice that will not be silenced », *The Sunday Times*, 4 février 2007
- Hitchens Christopher, « Against Rationalization », *The Nation*, 8 octobre 2001
- Hogarth David G., *The nearer East*, Londres, H. Frowde, 1902
- Holmes Stephen, « The War of the Liberals », *The Nation*, 26 octobre 2005
- Horowitz David, entretien, « Unholy Alliance », *FrontPageMagazine.com*, 30 septembre 2004
- Hourcade Bernard, « L'Iran entre nation, islam et monde », *Études*, tome 402, mars 2005
- Hroub Khaled, « A "New Hamas" through Its New Documents », *Journal of Palestine Studies*, n°140, été 2006
- Hudson Leila, « The New Ivory Towers: Think Tanks, Strategic Studies and "Counterrealism" », *Middle East Policy*, n°4, vol. XII, hiver 2005
- Human Rights First, Physicians for Human Rights (PHR), *Leave No Marks: Enhanced Interrogation Techniques and the Risk of Criminality*, 8 Octobre 2007. Accessible à [Libertysecurity.org/article1647.html](http://Libertysecurity.org/article1647.html)
- Huntington Samuel P., *Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon & Schuster, 1997.
- Huntington Samuel P., *Le Choc des Civilisations*, Paris, Odile Jacob, 2007
- Huntington Samuel P., « The Age of Muslim Wars », *Newsweek*, n°25, vol. 138, 17 décembre 2001
- Huntington Samuel P., entretien, « Five Years After 9/11, The Clash of Civilization Revisited », *The Pew Forum on Religion and Public Life*, 18 août 2006
- Huntington Samuel P., entretien, « Religion, Culture, and International Conflict After September 11 », *Center Conversations, Ethic and Public Policy Center*, Washington, 17 juin 2002
- Huntington Samuel P., « The Clash of Civilizations ? », *Foreign Affairs*, n°3, vol. 72, été 1993
- Huntington Samuel P., « The West: Unique, not Universal », *Foreign Affairs*, n°6, vol. 75, nov.-déc. 1996
- Hudson Rex A., Andrea M. Savada et Helen C. Metz, *The sociology and psychology of terrorism*, Federal Research Division, Library of Congress, septembre 1999. <http://lcweb.loc.gov/rr/frd>
- I**
- Iannis Roder, « "L'Affaire Gouguenheim", querelle autour des origines de la culture occidentale », *Controverses*, n°9, 2008
- Irfan Ahmad, « The State in Islamist Thought », *Shades of Islamism*, ISIM Review, n°18, automne 2006
- International Crisis Group, « Understanding Islamism, Middle East/North Africa », *Middle East Report*, n°37, 2 mars 2005
- International Crisis Group, « Israel/Palestine/Lebanon: Climbing Out of the Abyss », *Middle East Report*, n°57, juillet 2006
- International Crisis Group, « Hizbollah: Rebel Without A Cause? », *Middle East Briefing*, n°7, juillet 2003



International Crisis Group, « Enter Hamas: The Challenges of Political Integration », *Middle East Report*, n°49, 18 janvier 2006

International Crisis Group, « La France face à ses musulmans : émeutes, jihadisme et dépolitisation », *Rapport Europe*, n°172, 9 mars 2006

## J

Jablonka Ivan, « La peur de l'islam. Bat Ye'Or et le spectre de l'"Eurabie" », *La vie des idées*, n°12, mai 2006

Jackson Richard, « Constructing Enemies: "Islamic Terrorism" in Political and Academic discourse », *Government and Opposition*, n°3, vol.42, 2007

Jansen Johannes J.G., « Eurabia: The Euro-Arab Axis », *Middle East Quarterly*, printemps 2005

Jeanneney Jean-Noël, « La "fin de l'histoire" faribole ou forfanterie ? », *Vingtième Siècle*, n°69, 2001

Junginger Horst, « Sigrid Hunke: Europe's New Religion and its Old Stereotypes », document présenté lors de l'atelier international *Neo-Paganism, 'voelkische Religion' and Antisemitism II: The Religious Roots of Stereotypes*, tenu à l'Université de Tübingen en octobre 1997. Cf. [Homepages.uni-tuebingen.de/gerd.simon/hunke.htm](http://Homepages.uni-tuebingen.de/gerd.simon/hunke.htm)

## K

Kaplan, Robert D., « The Coming Anarchy », *Atlantic Monthly*, février 1994

Karsenty Philippe (entretien), « Israel-hate: France's National Sport », *FrontPageMagazine.com*, 16 mai 2006

Kastoryano Riva, « Les Turcs d'Europe et leur désir d'Europe », *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, n°36, juillet-décembre 2003

Kaur Ravinder, « India's urban war: through the smoke », *Opendemocracy.net*, 17 septembre 2008

Kazemzadeh Masoud, « Teaching the Politics of Islamic Fundamentalism », *Political Science and Politics*, n°1, vol. 31, mars 1998

Kepel Gilles, *Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme*, Paris, Gallimard, 2000

Kepel Gilles, *Terreur et martyre : Relever le défi de civilisation*, Paris, Flammarion, 2008

Kepel Gilles, « L'islamisme gagnera-t-il la bataille de l'Europe », *Le Monde*, 2 novembre 2004

Kerbaj Richard, « Warning to West on "evil of Islam" », *The Australian*, 21 août 2007

Kerboeuf Anne-Claire, « Portrait d'un nouveau "réactionnaire américain". Compte rendu de l'ouvrage de Daniel Pipes, *The Hidden Hand, Middle East Fears of Conspiracy* », in *Égypte/Monde Arabe*, CEDEJ, n°6, 2004. Accessible en ligne : [ema.revues.org/index950.html](http://ema.revues.org/index950.html)

Kerr Malcolm H., « Review of 'Orientalism' », *International Journal of Middle Eastern Studies*, vol. 12, n°4, 1980

Keshavarz Fatameh, « Banishing the Ghosts of Iran », *The Chronicle Review of Higher Education*, n°45, vol. 53, 13 juillet 2007

Khaf Mohja, « On Being a Muslim Woman Writer in the West », *Islamica Magazine*, n°17, 2006

Khan M. A. Muqtedar, « Policy Entrepreneurs : the Third Dimension in American Foreign-Policy Culture », *Middle East Policy Council Journal*, n°3, vol. V, octobre 1997

Khiabany Gholam, « De-Westernizing media theory, or reverse Orientalism: 'Islamic communication' as theorized by Hamid Mowlana », *Media, Culture & Society*, vol. 25, 2003

Khosrokhavar Farhad, « Du néo-orientalisme de Badie : enjeux et méthodes », *Peuples Méditerranéens*, n° 50, janvier-mars 1990

Khosrokhavar Farhad, « La politique étrangère en Iran : de la révolution à l'axe du Mal », in *Politique étrangère*, Institut Français des Relations Internationales (IFRI), 1/2003  
 Khosrokhavar Farhad, *Les nouveaux martyrs d'Allah*, Paris, Champs Flammarion, 2003

Kim D. Daniel, « Really Lost in Translation: The Form and Function of Neo-Orientalism », in *Race, Class, and Global Realities: Postmodern Times, Premodern Realities*, Critical and Cultural Studies Division Paper Session, National Communication Association, Chicago, novembre 2004

King Richard, *Orientalism and Religion*, Routledge, 1999

Kochan Lionel, « The Dhimmi: Jews and Christians under Islam », *International Affairs*, n°3, vol. 62, été 1986

Kobrin Nancy, « Purifying Allah's Soil », *FrontPageMagazine.com*, 27 janvier 2006

Kramer Martin, « Hamas, Hezbollah and Iran – The Challenge for Israel and the West », *The Sidney Papers*, n°3-4, vol. 18, hiver-printemps 2006

Kramer Martin, « Terrorism ? What Terrorism ?! », *The Wall Street Journal*, 15 novembre 2001

Kramer Martin, *Ivory Tower on Sand – the Failure of Middle Eastern Studies in America*, Washington Institute for Near East Policy (éd.), 2001

Kramer Martin, « Policy and the Academy. An illicit relationship », *Middle East Quarterly*, hiver 2003

Krastev Ivan, « The End of the "Freedom Century" », *Opendemocracy.net*, 27 avril 2006

## L

Laborde Cécile, « On Republican Toleration », *Constellations*, n°2, vol. 9, 2002

Laborde Cécile, « Virginité et burqa : des accommodements déraisonnables ? », *Laviedesidées.fr*, 16 septembre 2008

Lacorne Denis, « Une laïcité à l'américaine », *Etudes*, tome 409, octobre 2008

Lagarrigue Max, « D'un totalitarisme à l'autre... Les liaisons dangereuses de la Ligue des Droits de l'Homme », *Le Meilleur des mondes*, n°1, 2006

Lahrant Morgan et S. Boucher, contre rendu, « Think Tanks en Europe et aux Etats-Unis : Convergences ou Divergences ? », séminaire organisé à Paris, le 13 décembre 2004, Association Notre Europe, *Notre-europe.asso.fr*

Laïdi Zaki, *Un monde privé de sens*, Paris, Hachette, 2001

Lalami Laila, « The Missionary Position », *The Nation*, 1 juin 2006

Landes David, « Girl Power : Do Fundamentalists Fear Our Women ? », *New Republic*, 8 octobre 2001

Lapacherie Jean-Gérard, « Islamophilie : l'art de dorer la pilule », *LibertyVox.com*, 9 avril 2006

Laroui Abdallah, *La crise des intellectuels arabes : traditionalisme ou historicisme ?*, Paris, La Découverte, 1978

Laurence Jonathan et Justin Vaïsse, *Integrating Islam: Political And Religious Challenges in Contemporary France*, Brookings Press, 2006

Laurence Jonathan, « The Prophet of Moderation: Tariq Ramadan's Quest to Reclaim Islam », *Foreign Affairs*, mai-juin 2007

Laurens Henry, *L'Orient arabe à l'heure américaine. De la guerre du Golfe à la guerre d'Irak*, Paris, Armand Colin, 2005 (2ème éd.)

Lazar Marc, *Le communisme, une passion française*, Paris, Tempus, 2005

Le cam Florence, « États-unis : les weblogs d'actualité ravivent la question de l'identité journalistique », *Réseaux* n°138, 2006

Lejbowicz Max, « Chroniqueur au Monde et chercheur au CNRS. Aperçus sur une récente polémique », *Cahiers de recherches médiévales*, Varia, 2008, mis en ligne le 5 janvier 2009

Lecluyse Eric, « Redeker se montre à ses soutiens », *L'Express*, 16 novembre 2006

Lesnes Corine, « Samuel P. Huntington persiste et signe », *Le Monde*, 12 décembre 2001

LeVine Mark, *Impossible Peace: Israel/Palestine since 1989*, Zed Books/Fernwood, 2009

LeVine Mark, « Michael Walzer's Tortured Ethic », *History News Network (Hnn.us)*, 26 juillet 2006

Lewis Anthony, « Official American Sadism », *New York Review of Books*, n°14, vol. 55, 25 septembre 2008

Lewis Bernard, « The Roots of Muslim Rage: Why So Many Muslims Deeply Resent the West, and Why Their Bitterness Will Not Be Easily Mollified », *The Atlantic Monthly*, vol. 266, n°3, septembre 1990

Lewis Bernard, « Why Turkey Is the only Muslim Democracy », *Middle East Quarterly*, n°1, vol. 1, mars 1994

Lewis Bernard, « August 22. Does Iran has something in store? », *The Walt Street Journal*, 8 août 2006

Lewis Bernard, *Le Retour de l'islam*, Paris, Gallimard, 1985

Lewis Bernard, « The Question of Orientalism », *New York Review of Books*, n°11, vol. 29, 24 juin 1982

Lewis Bernard, *The Arabs in History*, London 1950

Lewis Bernard, *What Went Wrong?: The Clash Between Islam and Modernity in the Middle East*, Oxford University Press, 2001

Lewis Bernard, *The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror*, Modern Library, 2003

Lewis Bernard, *L'Islam en crise*, Paris, Gallimard, 2003

Lewis Bernard, « The Revolt of Islam », *The New Yorker*, 19 novembre 2001

Li Victor, « Edward Said's untidiness », *Postcolonial Text*, vol. 1, n°1 (2004)

Libera de, Alain, entretien, « Un héritage culturel ne réclame ni don préalable ni testateur », *Le Temps*, 5 mai 2008

Libera de, Alain, « Landerneau terre d'Islam », *Telerama*, 28 avril 2008

Lieven Anatol, « Liberal Hawk Down », *The Nation*, 7 octobre 2004

Lind William S., « The Marx-Mohammed Pact », *The Conservative Voice*, 23 juillet 2005

Lobe Jim, « The Andean condor among the hawks », *Asia Times Online*, 15 août 2003

Lobe Jim et Michael Flynn, « The Rise and Decline of the Neoconservatives », *Right Web Report*, 17 novembre 2006

Lockman Zachary, *Contending Visions of the Middle East. The History and Politics of Orientalism*, Cambridge University Press, 2004

Lockman Zachary, « Critique from the Right : The Neo-conservative Assault on Middle East Studies », *The New Centennial Review*, n°1, vol. 5, printemps 2005

Lueg Andrea (et Jochen Hippler), *The Next Threat. Western Perception of Islam*, Londres, Pluto Press, 1995

Luizard Pierre-Jean, *Laïcités autoritaires en terres d'islam*, Paris, Fayard, 2008

Lustick Ian, « Fractured Fairy Tale: The War on Terror and the Emperor's New Clothes », *Homeland Security Affairs*, n°1, vol. III, février 2007

Lye John, « Some Post-Structural Assumptions », Department of English, Brock University, 2004, *Brocku.ca*

## M

MacKenzie John, *Orientalism: History, Theory and the Arts*, Manchester University Press, 1995

Mahan Alfred Thayer, « The Persian Gulf and International Relations », *National Review*, septembre 1902

Malley Robert et Agha Hussein, « Camp David : the Tragedy of Errors », *The New York Review of Books*, n°13, vol. 48, 9 août 2001

- Malley Robert et Agha Hussein, « Camp David and After: An Exchange. A Reply to Ehud Barak », *The New York Review of Books*, n°10, vol. 49, 13 juin 2002
- Mamou Yves, « Le cri d'alarme d'une "dissidente" iranienne », *Le Monde*, 9 novembre 2007
- Manji Irshad, « Way Beyond Mecca », *Irshadmanji.com*, 30 avril 2008
- March Andrew F., « Reading Tariq Ramadan: Political Liberalism, Islam, and “Overlapping Consensus », *Ethics & International Affairs*, n°4, vol. 21, hiver 2007
- Mark Krikorian, « American Dhimmitude. The road from amnesty », *National Review Online*, 30 mars 2006
- Martinez Luis et Jacques Semelin, *Projet transversal. Les métamorphoses de la violence contemporaine*, Paris, CERI (*ceri-sciencespo.com*), réunion du 18 octobre 2005
- Marzouki Nadia, « Le discours des néoconservateurs sur l'adhésion de la Turquie à l'Union européenne (2000-2005) », *Raisons politiques*, n°21, 2006
- Masoud Tarek, « Islamist Parties: Are They Democrats? Does It Matter? », *Journal of Democracy*, n°3, vol. 19, juillet 2008
- Mass Alexis, « Comment penser l'autonomie des discours ? Un moyen : le concept d'imaginaire hégémonique », *Revue du MAUSS*, n°17, 2001
- Mathien Michel, « Les médias américains comme anti-modèle. L'ère de l'autocritique et de la critique du journalisme ? », *Annuaire Français de Relations Internationales*, vol. VI, 2005
- Mathien Michel, « Les médias face à l'évolution sécuritaire occidentale, un dilemme à risque : choisir la vérité ou défendre un camp ? », *Annuaire français de relations internationales*, vol. IV, 2003
- Maussen Marcel, « Anti-Muslim sentiments and mobilization in the Netherlands. Discourse, policies and violence », (collectif) *Securitization and Religious Divides in Europe : « Muslim In Western Europe After 9/11: Why the term Islamophobia is more a predicament than an explanation »*, Work Package n°10, Challenge Liberty & Security, *libertysecurity.org*, 1 juin 2006
- McCauley Clark R., « The Psychology of Terrorism », *After September 11*, Social Science Research Council, *Ssrc.org*.
- McClennen Sophia A., « The Geopolitical War on U.S. Higher Education », *College Literature*, automne 2006
- McNeil Kristine, « The War on Academic Freedom », *The Nation*, 11 novembre 2002
- Mecham R. Quinn, « From the Ashes of Virtue, a Promise of Light: The Transformation of Political Islam in Turkey », *Third World Quarterly*, n°2, vol. 25, 2004
- Meddeb Abdelwahab, *La Maladie de l'Islam*, Paris, Seuil, 2002
- Melman Billie, *Women's Orients*, London: Macmillan, 1992
- Ménoret Pascal, « La triste comédie de l'essentialisme », *Oumma.com*, 27 septembre 2004.
- Ménoret Pascal, « Le "wahhabisme", arme fatale du néo-orientalisme », *Oumma.com*, 9 décembre 2004
- Mervin Sabrina, *Histoire de l'Islam. Doctrines et fondements*, Paris, Flammarion, 2000
- Mishne Gilad, « Leave a Reply : An analysis of Weblog Comments », 3<sup>ème</sup> atelier annuel, *Weblogging Ecosystem : aggregation, Analysis and Dynamics*, Edinburgh, 2006
- Miller Jane, *Seductions: Studies in Reading and Culture*, London: Virago, 1990
- Millère Guy, entretiens, le blog *DRZZ*, 15 décembre 2007 et 15 avril 2008 (*Leblogdrzz.over-blog.com*)

Moghadam Valentine M., « Islamic Feminism and Its Discontents: Toward a Resolution of the Debate », *Signs*, n°4, vol. 27, été 2002

Mohsen-Finan Khadija, « Du Genevois indésirable au tribun hors pair », *Le Journal hebdomadaire*, novembre 2003

Montgomery David, « The Author Who Got A Big Boost From bin Laden », *Washington Post*, 21 janvier 2006

Moniquet Claude, « Après l'attentat de Haïfa : le point sur les organisations islamistes palestiniennes, la responsabilité de l'Autorité palestinienne et celle de l'Union européenne », Note de synthèse ESISC, 5 octobre 2003 (*Esisc.org*)

Moniquet Claude, « Axiome : les israéliens sont méchants », *Esisc.org*, 29 juin 2006

Moore-Gilbert B. J., *Kipling and Orientalism*, London: Croom-Helm, 1986

Moors Annelies, « Submission », *ISIM Review* n°15, printemps 2005

Morris Benny, « Camp David and After: An Exchange. An Interview with Ehud Barak », *The New York Review of Books*, n°10, vol. 49, 13 juin 2002

Mottahedeh Negar, « Off the Grid: Reading Iranian Memoirs in Our Time of Total War », *Middle East Report Online*, septembre 2004 (*Merip.org*)

Mozaffari Mehdi, « Is It Possible to Combat Radical Islamism Without Combating Islam? », *History News Network* 17 novembre 2003, (*hnn.us*)

Mozaffari Mehdi, « How to Combat Radical Islamists », *History News Network* (*hnn.us*), 1 décembre 2003

Mucchielli Laurent, « Misère du débat sur l'insécurité », *Hommes et libertés*, n°118, 2002

Mucchielli Laurent, « Après les attentats du 11-Septembre 2001, les théoriciens néo-sécuritaires se déchaînent », in *Laurent.mucchielli.free.fr*.

Murray Gouglas, « Ayaan Hirsi Ali's brave memoir », *City Journal*, n°4, vol. 17, automne 2007

## N

Newell Waller R., « Postmodern Jihad : What Ossama bin Laden learnt from the Left », *Weekly Standard*, 26 novembre 2001

Norris Pipa et Ronald Inglehart, « Islam & the West : Testing the "Clash of Civilization" thesis », John F. Kennedy School of Government, Harvard, 2002, cf. [ksghome.harvard.edu/~pnorris/Acrobat/Clash%20of%20Civilization.pdf](http://ksghome.harvard.edu/~pnorris/Acrobat/Clash%20of%20Civilization.pdf)

## O

Organisation de la Conférence islamique, *1st OIC Observatory Report on Islamophobia* (mai 2007-mars 2008) *oic-oci.org*

Ottosen Rune, « Enemy Images and the Journalistic Process », *Journal of Peace Research*, n°1, vol. 32, février 1995

## P

Pape Nicolas de, « Israël, l'Etat de trop ? », *La Libre Belgique*, 25 août 2005

Pape Robert A. (entretien), « The Strategic Logic of Suicide Terrorism », Conversation with History, Institute of International Studies, UC Berkeley, 16 février 2006. <http://globetrotter.berkeley.edu/people6/Pape/pape-con0.html>

Pappe Ilan, « Post-Zionist Critique on Israel and the Palestinians: Part I: The Academic Debate », *Journal of Palestine Studies*, n°2, vol. 26, hiver 1997

Pappe Ilan, *The Ethnic Cleansing of Palestine*, Oneworld Publications, 2007

Parsi Trita, « The Iran-Israel cold war », *Opendemocracy.net*, 28 octobre 2005

Parsi Trita, « Under the Veil of Ideology : The Israeli-Iranian Strategic Rivalry », *Middle East Report Online*, 9 juin 2006

Parsi Trita, *Treacherous Alliance: The Secret Dealings of Iran, Israel and the United States*, Yale University Press, 2007

Pech Thierry, « L'«islamo-totalitarisme» et ses ennemis », *La Vie des Idées*, n°14, juillet-août 2006

Pelletier Denis, « L'Ecole, l'Europe, les Corps : la Laïcité et le Voile », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, n°87, juillet-septembre 2005

Pétition, « Pétition de l'Ecole normale supérieure Lettres et sciences humaines », *Telerama.fr*, 29 avril 2008

Pipes Daniel, *Slave Soldiers and Islam: The Genesis of a Military System*, New Haven, Yale University Press, 1981

Pipes Daniel, *The Hidden Hand, Middle East Fears of Conspiracy*, Macmillan Press, Londres, 1996

Pipes Daniel, « Political Islam is a Threat to the West », *Islam : Opposing Viewpoints*, éd. Paul A. Winters, San Diego, Greenhaven Press, 1995

Pipes Daniel, « You Need Beethoven to Modernize », *Middle East Quarterly*, septembre 1998

Pipes Daniel, entretien, le blog DRZZ, 28 avril 2006, *leblogdrzz.over-blog.com*

Pipes Daniel, « The Left's Ongoing Oslo Delusion », *Jerusalem Post*, 25 avril 2001

Pipes Daniel, « Getting It Wrong In The Middle East », *New York Post*, 5 novembre 2001

Pipes Daniel, « But he was good to his mother : Murdering for militant Islam », *Jerusalem Post*, 3 décembre 2003

Pipes Daniel, « [Campus Watch and] Saving Mideast Studies », *New York Post*, 18 septembre 2003

Pipes Daniel, « The Quiet-Spoken Muslims Who Turn to Terror », *New York Sun*, 14 mars 2006

Pipes Daniel, « Moderate Islam May Be Key To Winning War on Terror », *New York Sun*, 5 décembre 2006

Pipes Daniel, « The Islamist-Leftist Allied Menace », *National Review*, 14 juillet 2008

Pipes Daniel, « Five Years of Campus Watch », *The Jerusalem Post*, 19 septembre 2007

Pipes Daniel, « How The West Could Lose », *New York Sun*, 26 décembre 2006

Pipes Daniel, « Fighting Militant Islam, Without Bias », *City Journal*, novembre 2001

Pipes Daniel, « Ban Islam ? », *The New York Sun*, 29 août 2007

Pipes Daniel, « Europe or Eurabia », *The Australian*, 15 avril 2008

Pipes Daniel, « Campus Watch: Keeping an Eye on Professors Who Teach About the Middle East », *History News Network (hnn.us)*, 23 septembre 2002

Pipes Daniel, « [Campus Watch and] Saving Mideast Studies », *New York Post*, 18 septembre 2003

Pipes Daniel, « The Problem with Middle East Studies. A Microscopic Investigation », *History News Network*, 14 juillet 2008

Pinto Maria do Céu, *Political Islam and The United States: a Study of U.S. Policy Towards Islamist Movements in the Middle East*, Ithaca Press, London, 1999

Piron Sylvain, « Sur une falsification historiographique », *Revue de synthèse*, n°4, tome 129, 6<sup>e</sup> série, 2008

Piscatori James, « The Rushi affair and the politics of ambiguity », *International Affairs*, n°4, vol. 66, octobre 1990

Pol-Droit Roger, « Et si l'Europe ne devait pas ses savoirs à l'islam ? », *Le Monde des Livres*, 3 avril 2008

Postel Danny, « Noble lies and perpetual war: Leo Strauss, the neocons, and Iraq », *Opendemocracy.net*, 16 octobre 2003

Prakash Gyan, « Orientalism Now », *History and Theory*, n°3, vol. 34, octobre 1995

Pressman Jeremy, « Visions in Collision: What Happened at Camp David and Taba? », *International Security*, n°2, vol. 28, automne 2003

Pryce-Jones David E. H., « Captive Continent », *National Review*, 9 mai 2005

Pryce-Jones David E. H., « Jews, Arabs, and the French Diplomacy » *Commentary*, mai 2005

## Q

Qureshi Emran et Michael A. Sells (sld.), *The New Crusades. Constructing the Muslim Enemy*, Columbia University Press, 2003

## R

- Ramadan Hani, « La Charia incomprise », *Le Monde*, 10 décembre 2002
- Ramadan Tariq, « critique des (nouveaux) intellectuels communautaires », *Tariqramadan.com*, 2 août 2004
- Redeker Robert, « Face aux intimidations islamistes, que doit faire le monde libre ? », *Le Figaro*, 19 septembre 2006
- Richardson Michael, « Enough Said. Reflexion on Orientalism », *Anthropology Today*, n°4, vol. 6, août 1990
- Rioufol Ivan, « Ce qui ne se dit pas », *Le Figaro*, 14 septembre 2007
- Rioufol Ivan, « L'Occident face aux barbares », *Le Figaro*, 8 juillet 2005
- Rioufol Ivan, « La terreur, au nom de l'islam », *Le Figaro*, 15 juillet 2005
- Rioufol Ivan, « La "faute" de l'historien incorrect », *Blog.lefigaro.fr/rioufol*, 30 avril 2008
- Rivet Daniel, « Le couple religion et politique en islam méditerranéen au regard de l'islamologie », *Vingtième siècle*, avril-juin 2004
- Romain Pierre, « Les racines grecques de l'Europe chrétienne », *Lecture et Tradition*, n°371-372, janvier-février 2008
- Rodinson Maxime, « The Western Image and The Western Studies of Islam », Joseph Schacht (et C.E. Bosworth), *The Legacy of Islam*, (2<sup>e</sup> éd.), Oxford, 1974
- Rotter Andrew J., « Saidism without Said: Orientalism and U.S. diplomatic History », in *The American Historical Review*, vol. 105, n°4, octobre 2000
- Roussillon Alain, « Déclin de l'islamisme ou panne conceptuelle du néo-orientalisme? En finir avec l'exception islamique », EUI working paper, Robert Shuman Centre for Advanced Studies, 2001.
- Roussillon Alain, *La pensée islamique contemporaine: Acteurs et enjeux*, Paris, Téraèdre, 2005
- Roy Olivier, « Religion et culture : l'islam en Europe est-il une exception ? », *Eurotopic.net*, 2 juin 2007
- Roy Olivier, « L'Enigme du soulèvement : Michel Foucault et l'Iran », *Europe-solidaire.org*, octobre 2004
- Roy Olivier, « le post-islamisme », in *Revue des Mondes musulmans et de la Méditerranée*, n°85-86, 1999
- Roy Olivier, *La Sainte Ignorance : le temps de la religion sans culture*, Paris, Seuil, 2008
- Roy Olivier, *Généalogie de l'islamisme*, Paris, Hachette, 2001
- Roy Olivier, *L'Islam mondialisé*, Paris, Seuil, 2002
- Roy Olivier, *La laïcité face à l'islam*, Paris, Stock, 2005
- Roy Olivier, « Faut-il avoir peur d'Ahmadinejad ? », *Politique Internationale*, n°111, printemps 2006
- Rubenstein Richard E. et Jarle Crocker, « Challenging Huntington », *Foreign Policy*, n°96, automne 1994
- Rubin Barry, « Islamism is Neo-Stalinism », *The National Ledger*, 9 avril 2006
- Rubinfeld Joël, entretien, « Arafat constitue l'obstacle à la paix », *Le Soir*, 2 octobre 2002
- Rubinfeld Joël, « Précisions sur le conflit israélo-palestinien », *Le Soir*, 28 mai 2002
- Rubinfeld Joël, « Les noirs desseins d'Adolf Ahmadinejad », *Le Soir*, 24 janvier 2006
- Rubinfeld Joël, « Les défis d'Israël », *L'Echo*, 24 juillet 2006
- Ruggie John Gerard, « International Response to Technology : Concepts and Trends », *International Organization*, vol. 29, n°3, été 1975
- Rustomji Nerina, « American Visions of the Hour », *The Muslim World*, n°1, vol. 97, janvier 2007

## S

- Saada Julien, « La stratégie politique iranienne : idéologie ou pragmatisme ? », *La Revue internationale et stratégique*, n°69, 2008
- Sadowski Yahya, « The new Orientalism and the democracy debate », *Middle East Report*, n°183, 1993
- Sageman Marc, *Leaderless Jihad: Terror Networks in the Twenty-First Century*, University of Pennsylvania Press, 2007

- Sageman Marc, *Le vrai visage des terroristes. Psychologie et sociologie des acteurs du djihad*, Paris, Denoël, 2005
- Sageman Marc, « The Normality of Global Jihadi Terrorism », *The Journal of International Security Affairs*, n°8, printemps 2005
- Sageman Marc, entretien, « Dissiper les idées préconçues sur le terrorisme lié à Al Qaïda », *Usinfo.state.gov/journals/itps/0806/ijpf/sageman.htm*
- Saïd, Edward W., *Orientalism*, Pantheon Books, 1978.
- Saïd Edward W., *Culture and Imperialism*, Chatto & Windus, 1993
- Saïd Edward W., « Orientalism Revisited », in *Europe and its Other*, éd. F. Barker, 1985
- Saïd Edward W., « Thoughts About America », in *Al-Abram Weekly*, 28 février-6 mars 2002
- Saïd Edward W., *Covering Islam. How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*, Vintage Books, 1997
- Saïd Edward W. et Oleg Grabar, « Orientalism: An Exchange », *New York Review of Books*, n°13, vol. 29, 12 août 1982
- Saint-Hilaire B. de, « Ce que nous ne devons pas à l'Islam », *Novopress.info*, 29 avril 2008
- Salim Chena, « Les interprétations culturalistes des émeutes en banlieues en 2005 », *L'Orientalisme latent de l'Ecole de Copenhague. La sécurité sociétale appliquée au cas français*, Master-Recherche Théories des Relations Internationales, 2006-2007, Institut d'Etudes Politiques de Bordeaux, Dir. D. Battistella, 11-Septembre 2007
- Salle Corentin de, « Le moralisme européen », *La Libre Belgique*, 11 février 2003
- Salle Corentin de, « Le Mal radical », *Atlantis.org*, 5 décembre 2005
- Salmon Christian, *Storytelling : la machine à fabriquer des histoires et à formater les esprits*, Paris, La Découverte, 2007 et 2008
- Salt Jeremy, *The Unmaking of the Middle East. A History of Western Disorder in Arab Lands*, University of California Press, 2008
- Sawyer R. Keith, « A discourse on discourse: an archeological history of an intellectual concept », *Cultural Studies*, n°16 (3), 2002
- Sayres S. Rudy, « Pros and Cons : Americanism against Islamism in the "War on Terror" », *The Muslim World*, vol. 97, janvier 2007
- Schäfer Isabel et Dorothee Schmid, « L'Allemagne, la France et le conflit israélo-palestinien », *Politique Etrangère*, été 2005
- Scheer Christopher, Robert Scheer et Lakshmi Chaudhry, « Bush's Lies About Iraq », *The Nation*, 11 mars 2004
- Schwartz Stephen, « What Is 'Islamofascism' ? », *TSCDaily.com*, 16 août 2006
- Scott Joan W., *The Politics of the Veil*, Princeton University Press, 2007
- Scruton Roger, « 'Islamofascism' Beware of a religion without irony », *The Wall Street Journal*, 20 août 2006
- Shatz Adam, « The Native Informant », *The Nation*, 28 avril 2003
- Shlaim Avi, « The Rise and Fall of the Oslo Peace Process », in Louise Fawcett éd., *International Relations of the Middle East*, Oxford University Press, 2005
- Shlaim Avi, *Israel and Palestine: Reappraisals, Revisions, Refutations*, Verso, 2009
- Shlaim Avi, « The Debate about 1948 », *International Journal of Middle East Studies*, n°3, vol. 27, août 1995
- Sibony Daniel, *Proche-Orient : psychanalyse d'un conflit*, Paris, Seuil, 2003
- Sibony Daniel, « Le terrorisme est toujours religieux », (entretien) *Le Courrier*, 12 juin 2004
- Sibony Daniel, « Le theologocentrisme », in *Danielsibony.fr*, 18 octobre 2006
- Sibony Daniel, « Le Hamas. Un effort d'explicitation », *Danielsibony.fr*, 31 janvier 2006
- Sibony Daniel, « Entretien avec Daniel Sibony : "L'Islam est traversé par deux ondes" », *Israel Magazine*, 25 octobre 2006



Siskind Ron, « Faith, Certainty and the Presidency of George W. Bush », *The New York Times*, 17 octobre 2004

Sivan Emmanuel, « Edward W. Said and His Arab Reviewers », Emmanuel Sivan (éd.), *Interpretations of Islam: Past And Present*, Princeton, Darwin Press, 1985

Slater Jerome, « The Collapse of the Israeli-Palestinian Peace Process », *Political Science Quarterly*, n°2, vol. 116, 2001  
Slater Jerome, « On Michael Walzer, Gaza, and the Lebanon War », *Dissent*, hiver 2007

Spencer Robert, *The Truth About Muhammad: Founder of the World's Most Intolerant Religion*, Regnery Publishing, 2006

Spencer Robert, *The Politically Incorrect Guide to Islam (and the Crusades)*, Regnery Publishing Inc., 2005

Spencer Robert, « Fallaci: Warrior in the Cause of Human Freedom », *FrontPageMagazine.com*, 30 novembre 2005

Spencer Robert, « Jihadism and the Qur'an », *FrontPageMagazine.com*, 8 décembre 2005

Spencer Robert, « Spain capitulates to Eurabia », *WorldNetDaily*, 17 mars 2004

Spencer Robert, « Academic Left Endorses Jihad Terror », *Human Events*, 25 janvier 2006

Steele Jonathan, « Lost in Translation », *The Guardian*, 14 juin 2006

Stefancic Jean et Richard Delgado, *No Mercy: How Conservative Think Tanks and Foundations Changed American's Social Agenda*, Temple University Press, 1996

Stork Joe, « New Enemies for a New World Order. From Arc of Crisis to Global Intifada », *Middle East Report*, n°176, mai-juin 1992

Steyn Mark, « It's the Demography, Stupid: The real reason the West is in danger of extinction », *The Walt Street Journal Online*, 4 janvier 2006

Strindberg Anders, « The New Commissars. Congress threatens to cut off funding to collegiate Mideast Studies departments that refuse to toe the neocon line », *The American Conservative*, 2 février 2004

Sunaina Maira, « Belly Dancing: Arab-Face, Orientalist Feminism, and U.S. Empire », *American Quarterly*, n°2, vol.60, juin 2008

Sura P. Rath, « "Post/past-"Orientalism". Orientalism and its dis/re-orientation », *Comparative American Studies*, vol. 2(3), 2004

Sultan Wafa, entretien, Claire Brière-Blanchet, « Wafa Sultan ou la passion d'une dissidente », *Le Meilleur des Mondes*, n°7, été 2008

Sutherland John, « The Ideas Interview », *The Guardian*, 4 avril 2006

## T

Taguieff Pierre-André, « Retour sur la Nouvelle Judéophobie », *Cités*, n°12, 2002

Taguieff Pierre-André, *Actualité juive*, 24 mai 2002

Taguieff Pierre-André, « Faux et usage de faux », *Le Meilleur des mondes*, n°1, 2006

Taguieff Pierre-André, entretien, « Universalisme et racisme évolutionniste : le dilemme républicain hérité de la France coloniale », *Hommes et Migrations*, n°1207, mai juin 1997

Taguieff Pierre-André, *La Force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles Paris*, La Découverte, 1988

Taguieff Pierre-André, « Le sens de la bataille de Gaza. Antisionisme radical et nouvelle judéophobie », *Primo-Europe.org*, 12 janvier 2009. Publié dans *Rzeczpospolita*, (Varsovie), 17-18 janvier 2009

Takeyh Ray, *Hidden Iran. Paradox and Power in The Islamic Republic*, Holt, 2007

Tassel Janet, « Daniel Pipes : A Chip Off the Old Block », *Harvard Magazine*, janvier-février 2005

Taubmann Michel, entretien, Anne-Juliette Brugière, *Massorti.com*, 15 octobre 2006

Taubmann Michel, « Le droit au débat : Retour sur l'affaire Robert Redeker », *Revue internationale et stratégique*, n°64, 2007

Teitelbaum Joshua et Meir Litvak, « Students, Teachers and Edward Said : taking stock of Orientalisme », *The Middle East Review of International Affairs*, vol. 10, n°1, art. 2, Mars 2006

Tersigni Simona, « "Prendre le foulard" : les logiques antagoniques de la revendication », *Mouvement* n°30, novembre-décembre 2003

Tétreault Mary Ann, « The Sexual Politics of Abu Ghraib: Hegemony, Spectacle, and the Global War on Terror », *National Women's Studies Association Journal*, n°3, vol. 18, automne 2006

Tevanian Pierre, « La faute à Voltaire ? À propos des usages racistes de la liberté d'expression », *Revue internationale et stratégique*, n°65, 2007

Tevanian Pierre, *Le voile médiatique. Un faux débat : « l'affaire du foulard islamique »*, Paris, Raisons d'Agir, 2005

Tibi Bassam, « Why They Can't Be Democratic », *Journal of Democracy*, n°3, vol. 19, juillet 2008

Tibi Bassam, « The Totalitarianism of Jihadist Islamism and its Challenge to Europe and to Islam », *Totalitarian Movements and Political Religions*, n°1, vol. 8, mars 2007

Thual François, « Le croissant chiïte: slogan, mythe ou réalité? », *Hérodote*, n°124, 2007

Tibawi A. L., « English-Speaking Orientalists », *Islamic Quarterly*, n°8, vol. 1-4, 1964

Tosini Domenico, « Sociology of Terrorism and Counterterrorism: A Social Science Understanding of Terrorist Threat », *Sociology Compass*, n°2, vol. 1, novembre 2007

Tuastag Dag, « Neo-Orientalism and the New Barbarism Thesis: Aspects of Symbolic Violence in the Middle East Conflict(s) », *Third World Quarterly*, n°4, vol. 24, août 2003

Turner Bryan S., *Marx and The End of Orientalism*, Georges Allen & Unwin, Londres, 1978

## V

Vaïsse Justin et Jonathan Laurence, *Integrating Islam: Political And Religious Challenges in Contemporary France*, Brookings Press, 2006.

Vaïsse Justin, « Integrating Islam : Political and Religious Challenges in Contemporary France », conférence présentée à la Brookings Institution, Washington D.C., 13 septembre 2006. [brookings.edu/events/2006/0913islamic-world.aspx](http://brookings.edu/events/2006/0913islamic-world.aspx)

Vaïsse Justin, « La France et les Musulmans : Politique étrangère sous influence ? », *Foreign Policy* (édition française), avril-mai 2007

Vaïsse Justin, « L'influence de l'Islam en France est un fantasme américain », *FrenchMorning.com*, 22 février 2007

Vaïsse Maurice, « La diplomatie française, les Juifs et les Arabes », *Commentaire*, n°115, automne 2006

Valle Alexandre del, « A propos de la fin annoncée de l'islamisme », *Le Figaro*, 14 octobre 2000

Valle Alexandre del, « Le masochisme collectif de l'Occident », *Le Figaro*, 9 novembre 2002

Valle Alexandre del, « Jamais en Europe. La solution du troisième cercle », *Outre Terre*, n°10, février 2005

Valle Alexandre del, *Totalitarisme islamiste à l'assaut des démocraties* Paris, Les Syrtes, 2002

Valle Alexandre del, *La Turquie dans l'Europe. Un cheval de Troie islamiste?*, Paris, éd. des Syrtes, 2004

Valle Alexandre del, *Islamisme et Etats-Unis, une alliance contre l'Europe*, Lausanne, l'Age d'Homme, 1999

Valle Alexandre del, « La convergence des totalitarismes. Les nouveaux visages rouges-bruns-verts de l'antisémitisme », *Observatoire du monde juif*, n°3, juin 2002

Valle Alexandre del, entretien, « La Turquie, cheval de Troie islamique? », *Alexandrevalle.com*, 10 mars 2004

Valle Alexandre del, « La nouvelle intifada française », *Alexandrevalle.com*, 14 novembre 2005

Valle Alexandre del, « Plutôt que la Turquie dans l'Europe, la solution du "troisième cercle" », *Alexandrevalle.com*, 3 novembre 2004

Valle Alexandre del, « La Turquie dans l'Europe ou la véritable victoire de Ben Laden », *Alexandrevalle.com*, 18 décembre 2002

Valle Alexandre del, « Turquie/Union européenne: la porte étroite », *Politique Internationale*, n°104, été 2004

Valle Alexandre del, « La désinformation en matière d'islam : de l'islamiquement correct aux stratégies de conquêtes islamistes », *Panoramiques*, 5 avril 2002

Valle Alexandre del, « Les stratégies subversives du Totalitarisme islamiste », *Israel Magazine*, 3 février 2003

Valle Alexandre del, « Le "fascisme islamiste", ou la nouvelle menace totalitaire de l'après guerre froide », *Politique Internationale*, 5 août 2002

Valle Alexandre del, entretien, « Leur but : Islamiser l'Europe après avoir réislamisé les pays musulmans », *Actualité Juive* n°898, 13 juillet 2005

Van der Veer Peter, « The Global History of "Modernity" », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, n°3, vol. 41, 1998

Vaute Paul, « L'islam n'a pas été le passeur du savoir grec », *Lalibre.be*, 18 avril 2008

Venner Fiammetta, « Le lobby de la "Liberté religieuse" », *Prochoix*, 13 juillet 2005

Victoroff Jeff, « The Mind of the Terrorist: A Review and Critique of Psychological Approaches », *Journal of Conflict Resolution*, n°1, vol. 49, 2005

Vinocur John, « Europe's debt to Islam given a skeptical look », *International Herald Tribune*, 28 avril 2008

Vuillemot Laurence, « Ayaan Hirsi Ali : l'errance d'une femme qui a osé parler », *Riposte Laïque*, n°7, 11 octobre 2007

## W

Walker Kevin, « Middle East memes. Rise and Fall of Orientalism », *Exhibitresearch.com*, 1991

Walker Kevin, « Orientalism and the "other". Toward a New Anthropology of the Middle East », *Exhibitresearch.com*, 1991

Walzer Michael, « Five Questions about Terrorism », *Dissent*, hiver 2002

Walzer Michael, « Can There Be a Decent Left », *Dissent*, printemps 2002

Walzer Michael, « War Fair », *The New Republic*, 31 juillet 2006

Walzer Michael, « Response to Jerome Slater: The Lebanon War », *Dissent*, hiver 2007

Weibel Nadine, « La modernité de Dieu : Regard sur des musulmanes d'Europe libres et voilées », *Socio-Anthropologie*, n°17-18, 2006

Weinstock Nathan, *Histoire de chiens : La dhimmitude dans le conflit israélo-palestinien*, Paris, Fayard, 2004

Weinstock Nathan, « La dhimmitude dans le conflit israélo-palestinien », *L'Arche*, n°561, janvier 2005

Weisser Rebecca, « Dangerous odyssey of Muslim Voltaire », *The Australian*, 3 février 2007

West Diana, « Submission is all in your dhimmitude », *Jewish World Review*, 13 février 2006

West Diana, « A Swiss "Extremist" Against Islamic Law », *Townhall.com*, 17 juillet 2008

Wetherell M. et Potter J., *Mapping the Language of Racism. Discourse and the Legitimation of Exploitation*, Columbia University Press, New York, 1992

Whitlock Gillian, « The Skin of the Burqa: Recent Life Narrative from Afghanistan », *Biography*, vol. 28, hiver 2005

Wickham Carrie Rosefsky, « The Path to Moderation: Strategy and Learning in the Formation of Egypt's Wasat Party », *Comparative Politics*, n°2, vol. 36, janvier 2004

Windshuttle Keith, « Edward Said's "Orientalisme Revisited" », *The New Criterion*, janvier 1999

Wobmann Walter, « Les raisons du lancement de l'initiative contre les minaret », *Minarets.ch*, 2008

## Y

Yang Wesley, « The philosopher and the ayatollah », *The Boston Globe*, 12 juin 2005

## Z

Zunes Stephen, « Congress and the Israeli Attack on Lebanon: A Critical Reading », *Foreign Policy in Focus*, 22 juillet 2006