

Lénine en djellaba : néo-orientalisme et critique de l'islam

Olivier Moos



RELIGI  SCOPE

Cahiers de l'Institut Religioscope

Numéro 7

Août 2011

Chercheur associé à l'Institut Religioscope, **Olivier Moos** est docteur en histoire contemporaine de l'Université de Fribourg et de l'EHESS (École des Hautes Études en Sciences Sociales).

Adresse de contact : oliviermoos@gmail.com.

Ce cahier est également disponible en ligne au format PDF:

www.religioscope.org/cahiers/07.pdf

*La publication de ce cahier a été financée par la Fondation Religioscope.
Il est distribué gratuitement et ne peut être vendu.*

Crédit photographique : Femmes arrêtées à Paris le 9 avril 2011 après avoir participé à une manifestation non autorisée contre la loi interdisant le port du voile intégral (niqab, burqa...).

© 2011 Citizenside / Editorside.

© 2011 Olivier Moos – Institut Religioscope

Table des matières

Le néo-orientalisme	3
<i>L'islam fossilisé</i>	5
<i>Les violences de l'islamisme comme produit culturel</i>	6
<i>Latence et séduction</i>	7
Le contexte d'émergence du néo-orientalisme	10
Le néo-orientalisme : une islamophobie savante ?	12
De l'orientalisme classique au néo-orientalisme	14
Une historienne néo-orientaliste : un cas d'école	19
La femme voilée dans le récit néo-orientaliste	25
Conclusion	32

Le néo-orientalisme

Le terme « néo-orientalisme » traduit un néo-culturalisme éthique, c'est-à-dire une manière de problématiser le champ islamique et les relations entre les *islamités* et les *occidentalités*. Il s'articule sur un renouveau des postulats de l'orientalisme classique, et l'impératif de la défense des valeurs démocratiques et modernes. Le culturalisme désigne une doctrine anthropologique considérant que les actions et les motivations des acteurs sont conditionnées par l'univers culturel auquel ils appartiennent. Les islamités traduisent 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 sur les notions de judéo-christianisme, de modernité 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 clefs de compréhension des engagements néo-orientalistes.

Le néo-orientalisme est l'enfant de trois pères : l'héritage de certains postulats de l'orientalisme scientifique et de leur critique, notamment sous la

plume la plus connue, Edward Saïd (1935-2003) ; les acquis d'une historiographie qui n'a pas encore fait son deuil d'une approche lacunaire du fait islamique ; et un nouveau climat intellectuel post-Guerre Froide se caractérisant par le recours à des « essences culturelles » pour expliquer, sensiblement à partir du début des années 1990, les événements et enjeux au sein desquels l'islamité est jugée occuper une place cardinale.

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 de la lecture essentialiste du champ islamique. Malgré ce que le titre suggère, cette réhabilitation n'est pas d'abord le fait de spécialistes universitaires du champ islamique. Ce terme qualifie les acteurs – journalistes, essayistes, 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 tendent à s'intégrer au sein de réseaux de reconnaissance, de diffusion et de militance. Pour autant, le néo-orientalisme n'est pas la traduction d'une école de pensée. Il s'agit plutôt d'une tendance méthodologique, fondamentalement apolitique, dont les

frontières sont poreuses et les définitions lacunaires.

La narration néo-orientaliste favorise la réunion ou la mobilisation d'acteurs issus de milieux très divers et parfois opposés sur un plan idéologique ou politique. Le liant qui autorise à parler d'un courant se retrouve d'abord dans une manière commune de problématiser les manifestations associées à l'identité islamique (du port du voile dans les rues de Paris, jusqu'aux violences politiques au Cachemire) dans le contexte post-Guerre Froide et post-11 septembre. Elle s'observe ensuite dans un phénomène croissant et transnational de mise en réseaux des acteurs du néo-orientalisme, par le biais de publications, de colloques, d'institutions et d'Internet. Le néo-orientalisme se structure autour de quelques postulats, tels que la conception d'un « monde arabo-musulman » comme une entité cohérente, immobile et exceptionnelle, dans laquelle les règles des sciences sociales et humaines ne s'appliqueraient que partiellement.

Bien que le plus souvent implicitement voire inconsciemment adoptée, la notion d'une exceptionnalité de l'Islam (civilisation) est un aspect particulièrement intéressant. Selon cette perspective, l'islam serait un système de normes informant tous les aspects de la vie collective et individuelle des musulmans, des registres du quotidien et du banal, jusqu'aux pratiques politiques et économiques. Cet holisme supposément constitu-

tif 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 découle de l'idée que la modernisation des pratiques politiques dans les sociétés musulmanes ne pourrait être que le résultat d'une nécessaire réforme des textes religieux ou d'un reniement culturel. Cette position a puisé une partie de ses forces dans le comparatisme inspiré des thèses du fameux 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'Église et le pouvoir séculier en Europe occidentale¹, tandis que l'État « oriental » se caractériserait par « une identification de la religion et du pouvoir [...] inscrite de manière indélébile dans la mémoire et la conscience des fidèles [...] »². 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 pleine reconnaissance des droits de l'individu ne pourrait qu'être le produit d'une rupture et d'une occidentalisation, et non possiblement un fruit dérivé endogène. Dans cette perspective, le manque ou l'absence de procédures et de culture démocratiques dans les pays arabes et musulmans est interprété par le courant

¹ Cf. Bernard Lewis, « The Roots of Muslim Rage », in *Atlantic Monthly*, septembre 1990. Cette approche dérive de l'idée que l'Islam, à la différence du Christianisme, n'opèrerait pas de séparation entre religion et politique, et que c'est la légitimité théologique de cette insécabilité, sanctionnée dans et par le Coran et les *hadith*, 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^e 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 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 », in *Shades of Islamism, ISIM Review*, n° 18, automne 2006, pp. 12-13.

² Bernard Lewis, *Le Retour de l'islam*, Gallimard, Paris 1985, pp. 374-375.

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 un certain nombre 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 trouverait dans les lacunes culturelles de l'Islam.

L'islam fossilisé

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. Une certaine cohérence impose à cette dernière 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 cadré 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 plus ou moins radicalisé. 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 politiques, est une illustration récurrente de cette représentation figée du champ islamique. De même que la démocratie ne pourrait s'implanter dans cet espace que par le biais d'une rupture ou d'une occidentalisation, l'évolution des mouve-

ments et des acteurs islamistes vers une acceptation d'un jeu politique pluraliste ne pourrait qu'être le résultat d'une stratégie subversive ou d'un divorce avec ses principes idéologiques et religieux. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si le concept de *taqiyya*, c'est-à-dire, en langage néo-orientaliste, le mensonge culturellement encouragé, est un terme particulièrement fréquent dans cette littérature. En témoigne cet extrait tiré d'un entretien avec l'islamologue française Anne-Marie Delcambre, une des figures du néo-orientalisme hexagonal :

[...] *Il existe un principe chiite 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.* [...] ³

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 profes-

³ Entretien avec A.-M. Delcambre, « Islam: en finir avec le religieusement correct », in *Lalibre.be*, 23 mars 2004.

sionnels où elle évolue, ne peut pas constituer un critère descriptif valide. Dans un récit néo-orientaliste articulé sur des 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 complet accord 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 à ignorer l'existence créative d'un espace négocié entre norme religieuse et pratique sociale : certes, la réalité sociologique et anthropologique de l'islam ne « colle » pas aux textes, mais c'est justement parce que ce n'est plus vraiment de l'islam.

Les acteurs les plus subtils 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. En d'autres termes, aussi bien la règle que sa transgression, l'« authenticité » que l'innovation, ne trouvent leur sens que dans leur résonance avec l'islam. C'est un passage obligé pour surmonter la contradiction entre une terminologie totalisante usant de concepts rigidifiés, et les ruptures, discontinuités et hybridités qui, inévitablement, caractérisent les objets et terrains observés.

Les violences de l'islamisme comme produit culturel

La troisième caractéristique du discours néo-orientaliste, plus spécifiquement liée 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 – participeraient donc d'une même matrice. Dans l'approche néo-orientaliste, l'imaginaire du « terrorisme islamique » est intimement lié à la définition d'une « mentalité » arabe ou musulmane, laquelle explique l'usage du premier comme la conséquence d'un « retard » culturel, de traits spécifiques à une culture. 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, instrumentalisation des libertés démocratiques, etc.). 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'intérêts, la pesée rationnelle des enjeux, sont toujours peu ou prou subordonnés à une compétition culturelle, quand ils ne sont pas tout simplement jugés insignifiants.

Latence et séduction

La puissance séductrice des postulats ne suffit cependant pas, à elle seule, à expliquer la propagation et le relatif succès d'un système d'explication. La force « manifeste » des arguments néo-orientalistes se conjugue avec un registre « latent » qui lui confère une profondeur de champ qu'il serait erroné de sous-estimer. Ainsi que l'écrit Jocelyne Césari⁴, si l'orientalisme classique a été profondément renouvelé par les sciences humaines, demeure un « orientalisme latent » dont les représentations souvent implicites ou inconscientes sont encore opératoires. « *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^e siècle.* »⁵

Par « latent », nous décrivons une dimension du rapport entre d'un côté un capital d'images et de représentations, et de l'autre des acteurs qui viennent y puiser les ressources discursives nécessaires à la formulation de diverses stratégies de positionnement : *professionnel*, par l'identification des menaces et l'offre de modèles d'expertise ; *politique*, tel que l'illustre l'islamisation de la figure de l'immigré au sein des discours des droites populistes européennes (la critique de l'islam re-crépissant une rhétorique anti-immigration un peu vieillie) ; ou encore *philosophique*, au travers de la défense de la modernité, de l'espace public, de la place du religieux dans l'État, etc. 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 déterminent pas les discours, mais expliquent leur vitesse acquise et leur confèrent une partie de leur squelette : l'autodéfinition d'identités régionales, nationales, européennes ou civilisationnelles, par exemple, pensées à partir du couple *islamité(s) 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.

En arrière-plan émerge un ensemble de représentations anachroniques, transmises, négociées et réappropriées par les institutions et les divers vecteurs que sont l'école, les historiographies, la littérature, l'art et le cinéma, les commémorations et politiques mémorielles, la famille, le folklore et les grands récits. 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, selon leurs besoins, les représentations relatives à l'islamité dans un lieu et un temps donné. 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 au politique.

⁴ Chercheur au Groupe Sociétés, Religions, Laïcités (GSRL-CNRS) et au *Center for Middle Eastern Studies*, Harvard.

⁵ J. Césari, « "Islam de l'extérieur, musulmans de l'intérieur" : deux visions après le 11 septembre 2001 », in *Cultures & Conflits*, n° 44, 2001, pp. 97-115.

Un peu à la manière d'une musique de fond que l'on entend sans écouter, ce réseau de figures, d'association d'idées et de problématisations particulières participe incontestablement à la l'orchestration des enjeux associés, à tort ou à raison, à l'adversité islamique. Cette dernière n'est pas seulement exprimée par le seul biais institutionnel (think tanks, journaux, discours des experts, etc.), mais aussi sur une échelle à la fois plus simple et moins évidente : le champ du banal et du quotidien. Cette géographie sensuelle de l'altérité, pour reprendre l'expression inspirée de trois chercheurs scandinaves⁶, décrit les interactions quotidiennes que nous entretenons avec la chose islamique. L'idée est que les discours hégémoniques se retrouvent traduits dans les pratiques quotidiennes de sorte que celles-ci pénètrent les espaces de l'expérience ordinaire. Ce champ couvre le *tactile*, c'est-à-dire ici 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 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 soi⁷, 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 géo-

graphie imaginaire du « nous » et « eux » : les débats publics récurrents en Europe à propos de la construction de mosquées s'articulent aussi 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. Si la dimension esquissée ci-dessus relève d'abord du sensible et de l'impensé, aspects complexes pour lesquels il n'existe pas d'unité de mesure, le discours néo-orientaliste reconnaît parfois explicitement leur caractère symptomatique. En témoigne cet extrait révélateur tiré d'un article de Daniel Pipes⁸ et publié dans le *Middle East Quarterly*, publication du think tank nord-américain *Middle East Forum*, dirigée depuis 2010 par le professeur d'études moyen-orientales et méditerranéennes au *King's College* (Londres), Efraim Karsh :

[...] 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. [...] La répugnance des musulmans à accepter la musique occidentale est

⁶ Michael Haldrup, Lasse Koefoed et Kirsten Simonsen, « Practical Orientalism. Bodies, Everyday Life and the Construction of Otherness », in *Geografiska Annaler*, série B, n° 2, vol. 88, juin 2006, pp. 180-183.

⁷ A ce sujet, voir Jean-François Bayart, *L'illusion identitaire*, Paris, Fayard, 1996, pp. 189-195.

⁸ Directeur du *Middle East Forum*, un think tank conservateur et pro-israélien 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, chroniqueur proluxe (notamment le *New York Sun* et le *Jerusalem Post*), il tient un blog et un site web très influent dans les milieux néo-orientalistes : *Danielpipes.org*.

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.⁹

La force séductrice du récit néo-orientaliste repose 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'« occiden-

tal », 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 goûts musicaux et alimentaires, les éléments banals, mais inconsciemment perçus constitutifs de ces similitudes auxquelles les personnes se réfèrent pour définir leurs appartenances, représentent autant d'espaces de tension qui interagissent avec diverses manifestations liées au champ de « l'islam ». À 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 donner un sens à leur déroulement par l'intermédiaire d'un nouveau dialogue conflictuel.

⁹ « You Need Beethoven to Modernize », in *Middle East Quarterly*, septembre 1998. Version française : <http://fr.danielpipes.org/3233/pour-moderniser-il-faut-jouer-beethoven>.

Le contexte d'émergence du néo-orientalisme

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-américains et européens. 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 États¹⁰. 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.

L'épuisement des récits pourvoyeurs de sens, tel que l'affrontement entre libéralisme et communisme, 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 Didier 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.* »¹¹

Le récit néo-orientaliste a offert un modèle d'apparence nouvelle, mais articulé sur une grammaire de l'affrontement reproduisant, à bien des égards, celle en vigueur pendant la Guerre Froide. Ce récit a permis de re-cartographier l'altérité, au 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. À une menace communiste *chiffrable* s'est substitué un péril islamique *incommensurable*, brouillant la figura-

¹⁰ Zaki Laïdi, *Un monde privé de sens*, Paris, Hachette, 2001, p. 20.

¹¹ D. 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.

tion d'un ennemi qui se parcellise tant 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 en suivant les lignes de tensions attribuées aux islamités, ces *Islam's bloody borders* cartographiées au sens littéral par Samuel Huntington dans son fameux essai *Le Choc des Civilisations*.

L'idée inquiétante d'un désordre international, qui succéda rapidement à l'optimisme du *New World Order* et alimenta un espace de compétition idéologique où le couple démocratie *versus* « monde musulman » commença à occuper une place capitale dans les années 1990, et trouva son espace de rédemption dans le renouvellement de certains postulats culturalistes.

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, de journalistes, ou encore d'experts en sécurité, 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 du champ islamique contemporain. Un certain nombre de ces pourvoyeurs d'expertise chargés de dire la menace sont séduits par un système d'explication global et la qualité de « prévisibilité » que confèrent les notions d'invariance ou de déterminisme.

Le néo-orientalisme, une islamophobie savante ?

À la fois les entretiens que nous avons recueillis auprès de militants de la mouvance néo-orientaliste et l'analyse des publications de référence mettent en évidence que, dans une large mesure, la critique de l'islam(isme) n'est pas le produit d'une islamophobie généralisée, dans le sens où cette expression définirait une peur ou une haine irrationnelle de l'Islam. L'anti-islamisme, voire même la critique de l'islam, est plutôt la conséquence de contextes particuliers et de l'instrumentalisation de ceux-ci par une diversité d'acteurs, au service d'agendas idéologiques ou politiques, locaux ou nationaux. À bien des égards, la critique de l'islam(isme) s'appuyant sur le récit néo-orientaliste concerne moins l'islam ou l'islamisme, qu'elle ne concerne la crise de la laïcité en France, le débat sur l'intégration de la Turquie à l'Union Européenne, les questions migratoires en Europe, ou encore la défense de l'image d'Israël dans les pays occidentaux. Aussi bien l'anecdote que l'événement de grande ampleur touchant de près ou de loin l'islam, sont intégrés par les acteurs néo-orientalistes dans leurs discours, non pas d'abord parce que ceux-ci exprimeraient leur détestation de la chose islamique, mais surtout en

raison des diverses nécessités qui nourrissent et s'alimentent du récit néo-orientaliste. Cela varie de la consolidation d'une position d'expert ou d'auteur de référence, les logiques de positionnement médiatique, les effets d'opportunité, l'instrumentalisation utile des petits et grands périls « islamiques » dans des stratégies de relations publiques, et le besoin de régulièrement retracer les sillons d'un territoire identitaire.

Il y a au moins autant d'arbitraire et de bricolage que d'idéologie et de conviction derrière la consommation ou la production d'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 ; ils 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 an-idéologique. Les chroniques du directeur du *Middle East Forum* Daniel Pipes aux États-Unis, ou le lyrisme géopolitique d'Alexandre del Valle¹² en France, l'élégante prose antitotalitaire de l'essayiste new-yor-

¹² Essayiste et géopoliticien français. Il est notamment l'auteur d'*Islamisme et Etats-Unis, une alliance contre l'Europe*, Lausanne, l'Age d'Homme, 1999 (1^{ère} éd. 1997) et s'est engagé avec vigueur contre la candidature turque à l'U.E. (cf. *La Turquie dans l'Europe. Un cheval de Troie islamiste?*, Paris, Éd. des Syrtes, 2004).

kais Paul Berman¹³ ou les imaginatives constructions du psychanalyste et écrivain français Daniel Sibony¹⁴, sont autant d'illustrations d'auteurs appuyant leur critique du champ islamique sur les présupposés du néo-orientalisme, mais dont les formes, les objectifs et les motifs demeurent radicalement différents.

De plus, les engagements islamo-critiques s'appuient souvent, au moins nominale, sur des valeurs positives. Qu'il y ait un peu de cynisme ou de déni caché dans les plis du drapé éthique est chose possible, mais il est néanmoins remarquable qu'il existe un militantisme progressiste et antiraciste s'articulant sur des notions identiques à celles que nous identifions comme néo-orientalistes. Certaines formes de défense de la laïcité républicaine ou de mobilisation pour les droits de la femme, telle que l'illustre en France le discours de la très médiatique « spécialiste de l'intégrisme » Caroline Fourest¹⁵, peuvent s'appuyer sur un « islamisme » à effet de contraste. L'identification de son objet est assujettie aux impératifs d'une lutte pour un ensemble de valeurs progressives, républicaines, d'émancipation des minorités sexuelles, etc. La diversité des militances islamiques et les figures de l'islam politique ou du salafisme jihadiste s'y retrouvent opportunément réunies sous le même label, sans discontinuité temporelle ou spatiale. Le lecteur critique reconnaîtra qu'en amalgamant Hezbollah et Al Qaïda, Hassan el-Banna et Oussama Ben Laden, cette étiquette n'explique plus rien. Désinvolte et caricaturale, certes, mais parce que sa fonction première est ailleurs. Si ces essais n'offrent aucun

éclairage nouveau et obscurcissent le sujet, c'est en raison d'un objectif qui n'est pas celui de comprendre les mouvements islamistes, mais celui de défendre des valeurs. Ce qui est recherché, c'est l'effet de symétrie.

Non seulement ces discours ne présentent-ils aucune caractéristique « raciste » ou « islamophobe », mais aussi condamnent-ils fermement ces traits. À bien des égards, 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 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, du « musulman » ou de l'« Arabe ».

¹³ *Terror and Liberalism*, W. W. Norton & Company, 2003

¹⁴ Il est notamment l'auteur de *Proche-Orient : psychanalyse d'un conflit*, Paris, Seuil, 2003. Voir aussi Daniel Sibony, « Le terrorisme est toujours religieux » (entretien), in *Le Courrier*, 12 juin 2004 ; « Le théologocentrisme », in *Danielsibony.fr*, 18 octobre 2006.

¹⁵ Voir par exemple (en coll. avec Fiammetta Venner), *Tirs Croisés. La laïcité à l'épreuve des intégrismes juif, chrétien et musulman*, Calmann-Lévy, Paris, 2003.

De l'orientalisme classique au néo-orientalisme

Deux figures ont été au cœur du passage de l'orientalisme classique à sa forme nouvelle : l'historien britannique Bernard Lewis, auteur élevé au lait du vieil orientalisme, dont l'essai *What Went Wrong*¹⁶ a largement contribué à « culturaliser » ou « islamiser » les attentats du 11 septembre, et le professeur de relations internationales, Samuel Huntington dont le célèbre *Clash of Civilizations*¹⁷ a fourni le vocabulaire et la grammaire pour traduire ces événements. Nous ne développerons pas ici la théorie huntingtonienne relativement bien connue, et nous nous concentrerons plutôt sur Bernard Lewis.

À 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 »¹⁸, suivi de près par le professeur Samuel Huntington (1927-2008), professeur à l'Université de Harvard de 1962 à 2006. Cet intellectuel conservateur, ancien *White House Coordinator of Security Planning* pour le Natio-



Le professeur Bernard Lewis.

Crédit photographique : Office of Communications, Princeton University.

¹⁶ *What Went Wrong? The Clash Between Islam and Modernity in the Middle East*, Oxford University Press, 2001.

¹⁷ « The Clash of Civilizations ? », in *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.

¹⁸ « New Patterns of Global Security in the Twenty-First Century », in *International Affairs*, vol. 67, n° 3, juillet 1991, pp. 431-451.

nal Security Council (1977-78), popularisa un concept qui avait déjà gagné ses lettres de noblesse sous la plume de l'historien B. Lewis et qui devait connaître un succès inouï : le *Choc des Civilisations*. 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, et immortalisera cette expression dans les années 1960, dans son livre *The Middle East and the West*¹⁹, mais le concept de la conflagration des civilisations ne connaîtra sa consécration qu'au début des années 1990.

Aux États-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-orientales²⁰, 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 mou-

vement 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 débats²¹. 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, parmi lesquels des auteurs tels que Fouad Ajami²² ou Martin Kramer²³, et demeure la référence privilégiée de nombreux acteurs du néo-orientalisme. L'influence de B. Lewis s'étend au-delà des cercles académiques, jusqu'aux élites politiques où il a assumé un rôle de conseiller du prince en matière d'Islam²⁴.

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. Dans ses derniers textes, Ber-

¹⁹ Indiana University Press, Bloomington, 1964, p. 135.

²⁰ Cf. inter alia Adam Sabra (*Western Michigan University*), « What Is Wrong with *What Went Wrong* ? », in *Middle East Report*, août 2003 ; Ian Buruma, « Lost In Translation. The Two Minds of Bernard Lewis », in *The New Yorker*, 14 juin 2004.

²¹ *The Journal of Palestine Studies* 16, n° 2, hiver 1987, pp. 85-104 ; E. Saïd et Oleg Grabar, « Orientalism: An Exchange », in *New York Review of Books*, n°13, vol. 29, 12 août 1982 (en réponse à l'article de B. Lewis, « The Question of Orientalism », in *New York Review of Books*, n°11, vol. 29, 24 juin 1982)

²² 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*. Cf., F. Ajami, « A Sage in Christendom. A personal tribute to Bernard Lewis », in *Walt Street Journal*, 1^{er} mai 2006.

²³ M. Kramer a écrit son doctorat dans le département des études proche orientales de Princeton, sous la direction de B. Lewis. (1982). 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), un centre où militaires, services de sécurité et diplomates peuvent interagir avec des universitaires travaillant sur des questions politiquement pertinentes. (A ce sujet, voir Zachary Lockman, « Critique from the Right : The Neo-conservative Assault on Middle East Studies », in *The New Centennial Review*, n°1, vol. 5, printemps 2005, p. 95).

²⁴ À ce sujet, cf. R. Gilpin, « War is Too Important to Be Left to Ideological Amateurs », in *International Relations*, n° 1, vol. 19, 2005, pp. 7-8.

nard 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 a vu le jour dans le contexte chrétien, donnant forme à une triple identité à la base de la vision 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 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 des puissances musulmanes depuis le XVIII^e 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 jeunes²⁵. Mais surtout – il s'agit là d'un postulat fondateur dans la méthodologie néo-orientaliste – le texte de B. Lewis, dans un style certes plus subtil et plus prudent que nombre de ses successeurs, défend l'idée d'une causalité entre principes théologiques et pratique politique²⁶.

Ces considérations peuvent sembler purement abstraites, une dispute épistémologique sans conséquences pratiques. Cependant, elles révèlent tout leur potentiel déformant lorsqu'elles sont appliquées à des cas concrets. Citons à titre d'illustration l'article du 8 août 2006 publié par B. Lewis dans le *Wall Street Journal*²⁷, largement commenté dans les grands médias anglophones, où l'auteur développe quelques réflexions que lui suggère la controverse autour du dossier nucléaire iranien. 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

²⁵ B. Lewis, « The Roots of Muslim Rage: Why So Many Muslims Deeply Resent the West, and Why Their Bitterness Will Not Be Easily Mollified », in *The Atlantic Monthly*, vol. 266, n° 3, septembre 1990.

²⁶ Répondant à ce développement de B. Lewis, Choudhary Mohammad Naim, professeur au département des langues et civilisations d'Asie du Sud de l'Université de Chicago (1971-2001), met en évidence le caractère particulièrement péremptoire de cette causalité par une analogie, utilisant les mêmes termes que B. Lewis, avec l'expérience historique des Etats-Unis : « L'Américain a souffert des étapes successives de défaite. La première a été la perte de sa domination dans le monde au profit de la croissante puissance économique du Japon et de l'Allemagne. La seconde a été le discrédit de son autorité dans son propre pays, par le biais d'une invasion d'idées étrangères et de manières de vivre colportées par des vagues d'immigrants non-Européens, et l'affranchissement d'une vaste population afro-américaine et mexico-américaine au sein du pays. La troisième – le coup de grâce – a été le défi posé par l'émancipation des femmes et la rébellion des enfants à l'endroit de la maîtrise de son propre foyer. C'était trop à supporter. Il était naturel que cette rage dût être dirigée prioritairement contre l'ennemi millénaire et dût puiser sa force dans d'anciennes croyances et loyautés. » Et C.M. Naim de s'interroger : « Oserais-je proposer ceci comme une analyse sérieuse des récentes actions du Président Bush au Moyen Orient ? ». C.M. Naim, « The Outrage of Bernard Lewis », in *Social Text*, n° 30, 1992, pp. 114-120. Nous traduisons.

²⁷ B. Lewis, « August 22. Does Iran has something in store? », in *The Wall Street Journal*, 8 août 2006.

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 [...] ²⁸

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 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'État 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 États-Unis à propos du développement nucléaire. [...] Le 22 août correspond, dans le calendrier islamique, au 27^{ème} 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. [...]

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 entre les États, cela permet d'exclure de l'équation politique le champ de la négociation ou même de la dissuasion. La question n'est pas ici de nier toute influence à la tradition chiite ou à l'idéologie de la révolution sur la manière dont les élites dirigeantes iraniennes pensent leurs interactions avec les puissances régionales. Il est clair qu'au sein d'un processus décisionnel, les croyances des acteurs jouent un rôle important. Cependant, et à la lumière du modèle interprétatif de B. Lewis, il est significatif que l'aspect psychologique soit ainsi mis à l'honneur, au détriment des autres facteurs jouant pourtant un rôle capital dans le processus de prise de décision. *Quid* de la pesée rationnelle

²⁸ Nous traduisons

des avantages et désavantages, des procédures organisationnelles de collecte d'informations et de leur gestion, du marchandage entre différents intérêts politiques ou encore de l'action de cercles réunissant en quelques mains un large pouvoir ? Le problème de cette interprétation est qu'elle déduit du conservatisme religieux des élites iraniennes au pouvoir, des déclarations incendiaires²⁹ et des croyances affichées par Mahmoud Ahmadinejad, une incapacité au compromis et, plus largement, une sortie de ce pays du champ du politique. L'aspect hypothétique de cette lecture et le verni 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 politique étrangère est dictée avant tout par un intérêt national, et dont le lexique anti-israélien est d'ordre géopolitique plus qu'idéologique³⁰.

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 mineur 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 ; son objectif est de 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 au présent régime iranien. Par contagion, cette

éclipse de la raison contribue à éloigner tout acteur se réclamant de l'islam, 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. Nous voyons que l'enivrement culturaliste peut étourdir jusqu'aux auteurs les plus cultivés.

²⁹ En octobre 2005, le Président iranien avait provoqué une indignation internationale à l'occasion de la traduction (cf. iribnews.ir/Full_en.asp?news_id=200247) de son discours donné lors de la conférence « The World Without Zionism », où il aurait utilisé l'expression « *Israel must be wiped off the map* ». Notons que cette traduction est sujette à controverse. Cf. Jonathan Steele, « Lost in Translation », in *The Guardian*, 14 juin 2006.

³⁰ *Inter alia* Trita Parsi, *Treacherous Alliance: The Secret Dealings of Iran, Israel and the United States*, Yale University Press, 2007 ; Ray Takeyh, *Hidden Iran. Paradox and Power in The Islamic Republic*, Holt, 2007.

Une historienne néo-orientaliste : un cas d'école

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 », tendent à devenir des récurrences thématiques. Historienne britannique d'origine juive et égyptienne, Bat Ye'Or (littéralement « la fille du Nil ») pseudonyme de Giselle Littman, née Orebi, 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*³¹, traduit en anglais sous le titre *The Dhimmi: Jews and Christians under Islam*³², 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*³³, 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 ré-



Bat Ye'or à la tribune de Treffpunkt Weltkirche 2008, une réunion organisée par l'Aide à l'Eglise en Détresse (Kirche in Not).

Crédit photographique : image extraite de la vidéo produite à l'occasion de ce congrès par Kirche in Not, <http://www.kirche-in-not.de>

quisitoire anti-islamique. 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*³⁴, intitulé qui

³¹ Berg international, collection « Pensée politique et sciences sociales », Paris, 1994/réédité en 2004.

³² Fairleigh Dickinson University Press et Associated University Presses, Cranbury (New Jersey) et AUP, Londres, 1985. Réédité à plusieurs reprises.

³³ Bulletin n°4/5, décembre 2002.

³⁴ Fairleigh Dickinson University Press, 2005.

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*.

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 *dhimmi* 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. Forcée par le phalangiste libanais Bachâr Gemayel (m. 1982) pour stigmatiser le statut inférieur réservé aux chrétiens du Proche-Orient, l'expression de « dhimmitude » ne décrit pas seulement une relation juridique entre l'État islamique et les « Gens du Livre » initiée au VIII^e siècle, mais témoigne aussi de sa récupération par une littérature néo-orientaliste, qui extrait 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 » supposé opérant pour l'ensemble du champ islamique, comme un prisme décrivant une grande diversité de réalités sociales et politiques contemporaines, et ce non seulement dans les sociétés musulmanes, mais aussi dans les pays européens.

En sus d'une gestion des rapports entre l'État et ses minorités, la « dhimmitude » contemporaine décrit aussi une lâcheté intellectuelle face au totalitarisme islamique qui caractériserait, selon une récurrence du récit néo-orientaliste, une partie de l'intelligentsia et des acteurs politiques occiden-



taux. Cette faiblesse, 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 en quelque sorte chimiquement pure de l'islamité.

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 conjugue son expérience de l'exil et son effort de compréhension des racines historiques et religieuses de la violence islamique. L'essayiste bri-

tannique 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 méditerranéen* » tombées sous le joug de l'islam.

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 par un certain nombre d'acteurs musulmans et d'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^e siècle.

Dans un entretien accordé au *FrontPage Magazine*³⁵, une publication en ligne nord-américaine qui se caractérise par des positions très critiques envers l'islam, à l'occasion de la parution de son étude consacrée à l'islam en France intitulée *Integrating Islam. Political and religious challenges in contemporary France*³⁶, Jonathan Laurence³⁷ dialogue avec l'historien Jamie Glasov à propos de sa récente publication. Efficacement charpentée à l'aide de données statistiques et

d'une prise en compte des recherches les plus récentes, *Integrating Islam* souligne par contraste l'invalidité scientifique des thèses de l'Eurabia avancées par Bat Ye'Or et un certain nombre d'auteurs nord-américains. 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 État 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 États, sensiblement dans le cas français³⁸. 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'alimentent sur des abstractions telles que l'existence largement fantasmée d'un « vote musulman » qui pourrait être craint ou courtisé par les acteurs politiques français³⁹.

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

³⁵ « Integrating Islam », in *FrontPageMagazine.com*, 16 mai 2007.

³⁶ Brookings Press, 2006.

³⁷ Professeur assistant en science politique au *Boston College*, chercheur au *Center on the US and Europe* de la *Brookings Institution*, et au *Minda de Gunzburg Center for European Studies* à Harvard.

³⁸ A ce sujet, voir Justin Vaïsse, « La France et les Musulmans : Politique étrangère sous influence ? », in *Foreign Policy* (édition française), avril-mai 2007, pp. 66-71.

³⁹ *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.

musulmanes en Europe, 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 non engagée. Le dialogue entre l'historien du *FrontPage* et Jonathan Laurence souligne un trait courant dans les milieux néo-orientalistes, à savoir le rapport de méfiance envers la production académique. L'universitaire représente souvent une catégorie de l'intelligentsia européenne qui, n'ayant pas dénoncé la dérive eurabique des relations euro-arabes, reproduit la trahison des clercs face aux totalitarismes, 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'U.E. 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.

Toutefois, ce ne sont pas les préoccupations idéologiques de l'auteur qui représentent 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 l'historienne britannique ne trouvent plus seulement un écho enthousiaste auprès d'un lectorat plus ou moins idéologiquement radicalisé, mais aussi – et c'est probablement là une clef dans la compréhension du renouvellement des postulats orientalistes dans la période post-Guerre Froide – auprès de milieux intellectuellement plus sophistiqués.

En témoigne, par exemple, l'expert en contre-espionnage John J. Dziak, auteur d'une histoire du KGB⁴⁰, ancien officier du renseignement militaire pour la *Defense Intelligence Agency* (1965-1987), professeur invité à l'*Institut of World Politics*⁴¹, et professeur associé au *National Intelligence Defense College*⁴². Analysant l'usage de la *taqiyya* par les groupes islamistes dans un essai intitulé « Islamism and Stratagem »⁴³, John J. Dziak explique que :

⁴⁰ *Chekisty: A History of the KGB*, Lexington Books, 1987.

⁴¹ Semestre de printemps, 2008. Fondé en 1990 et basé à Washington, l'*Institute of World Politics* est une institution indépendante, orientée politiquement à droite et sans but lucratif, proposant un troisième cycle universitaire spécialisé sur les questions de sécurité nationale et d'affaires internationales.

⁴² 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.

⁴³ Strategycenter.net/research/pubID.154/pub_detail.asp, 16 avril 2007. (Consulté en janvier 2009) L'*International Assessment Strategy Center* est un think tank indépendant, sans but lucratif et consacré aux questions de sécurité.

Les stratagèmes islamiques contre l'Occident [à savoir la taqiyya, le kitman⁴⁴ et le «tu quoque»] sont à la fois explicites 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 pratiques de stratagèmes et à leur réponse par l'Occident. Deux de ces dernières sont soulignées 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 universi-

taire, 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.

Si le texte de J. J. Dziak est un exemple extrême de ce qu'une approche néo-orientaliste de la sécurité peut engendrer, l'influence de l'œuvre de Bat Ye'Or n'est que rarement aussi évidente. Les acteurs s'inspirant de la thèse d'*Eurabia* 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, aux Etats-Unis et en France⁴⁵, 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

⁴⁴ « Un concept très voisin mais plus bas sur l'échelle de la tromperie est le kitman, proche parent de la réserve mentale, ou, comme on est tenté de l'exprimer, de la sainte hypocrisie. [...] ». Nous traduisons.

⁴⁵ 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, publications et journalistes, ainsi que quelques milieux intellectuellement plus raffinés. Nous pouvons citer, à titre illustratif, l'*Observatoire du Monde Juif*, dirigé par Shmuel Trigano, professeur de sociologie de la religion et de la politique à Paris-X Nanterre, qui intégra un article de Bat Ye'Or à son bulletin n°4/5 de décembre 2002, ou le colloque consacré à « La démocratie à l'épreuve de la menace islamiste » organisé par le *B'nai B'rith* au Palais du Luxembourg à Paris, le 6 juin 2004, auquel Bat Ye'Or participa. S'il convient de ne pas exagérer la portée de ces rassemblements, le fait que des intellectuels de l'envergure du sociologue et politologue Pierre-André Taguieff, 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 cette proximité avec les développements eurabiques de Bat Ye'Or ou de l'islamologue Anne-Marie Delcambre, reflète un certain climat de radicalisation de la lecture des enjeux liés au fait islamique. Cette association entre des profils appartenant institutionnellement au champ universitaire, et des auteurs se situant clairement sur les marches de ce dernier, contribue à légitimer l'interprétation littéraliste du néo-orientalisme.

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*⁴⁶ de la journaliste italienne Oriana Fallaci (1929-2006), avec lequel *Eurabia* est souvent mis en parallèle, l'interprétation de l'historienne britannique révèle quelque chose des mutations des champs intellectuels depuis les attentats de septembre 2001. À 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 certains 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'islam⁴⁷.

⁴⁶ Paris, Plon, 2002. Oriana Fallaci (1929-2006) était 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.

⁴⁷ À ce sujet, voir J.-Y. Camus, « La critique de l'islam, nouvelle obligation morale et politique ? », in *Revue internationale et stratégique*, n° 65, 2007, p. 124.

La femme voilée dans le récit néo-orientaliste

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. La question clef est, à notre sens, celle d'expliquer le succès, dans les sociétés occidentales, du lieu commun de la femme voilée et soumise. Pour ce faire, un outil révélateur se trouve dans le succès éditorial des biographies de femmes « dissidentes », c'est-à-dire ces (ex-)musulmanes ayant symboliquement passé de l'Est islamique à l'Ouest séculier, à la manière de la figure du dissident soviétique pendant la Guerre Froide. Dans la littérature néo-orientaliste, ce passage n'est envisagé que sur le mode de la rupture ou de l'apostasie : 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, des personnalités telles qu'Ayaan Hirsi Ali incarne ce même idéal héroïque. L'ex-députée néerlandaise d'origine somalienne réunit, par sa qualité de femme, sa liberté de ton⁴⁸, 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 Europe tout comme aux États-Unis, cette femme est rapidement devenue l'emblème de diverses mouvances islamo-critiques. La femme qui s'est révoltée contre la soumission supposément inhérente à son appartenance musulmane confirme deux arguments majeurs 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 clefs de la modernité ; et une sphère islamique culturellement inapte à la modernisation, assujettissant la femme et interdis-

⁴⁸ Jean-Michel Demetz, entretien avec Ayaan Hirsi Ali, « Le problème, c'est le Prophète et le Coran », in *L'Express*, 16 mai 2005. Elle y qualifie Mahomet de terroriste et de pédophile. Voir aussi Rogier van Bakel, « The Trouble Is the West. Ayaan Hirsi Ali on Islam, Immigration, Civil Liberties, and the Fate of the West », in *Reason*, novembre 2007.

sant 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. Les exemples sont nombreux et mettent en lumière le remarquable succès éditorial des biographies de « femmes en islam »⁴⁹. Ce qu'il faut saisir ici, c'est qu'à l'image d'une large partie de la critique de l'islam, ces histoires de « dissidence en islam » s'adressent d'abord à un public cible occidental, dont elles confirment les craintes ou préjugés à l'endroit d'un « monde musulman », à travers l'image de la femme⁵⁰. C'est l'ensemble des perceptions conscientes ou inconscientes cristallisées autour de « la femme » qui explique le rapport singulier que le regard occidental entretient avec d'un côté la « Musulmane voilée », et de l'autre la « Musulmane dissidente ». En se dévoilant, cette dernière se libère et devient occidentale, donc moderne. Le symbole éminemment chargé du (dé)voilement fait fonction de frontière. C'est-à-dire que la figure de la « dissidence en islam » sert à définir des manières de dire ses appartenances, articulées sur des notions « positives » (liberté, émancipation, modernité, etc.) ou « négatives » (anti-totalitarisme, anti-islamisme).

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 *Victory Day*⁵¹ tenue le 10 février 2001, au *Madison Square Garden* à New York, Zoya, une jeune porte-parole du mouvement *Rawa*⁵², a été au centre d'une cérémonie médiatique de dévoilement⁵³. 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 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, Zoya est symboliquement délivrée de son attribut oppressif par l'icône nord-américaine de l'émancipation féminine, Oprah Winfrey. En conférant à Zoya 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 ici importante, dans la mesure où elle représente l'un des ingrédients définissant l'appartenance à l'espace de la modernité : la femme voilée couvre sa sexualité et vient ainsi troubler le protocole « occidental » des relations entre les sexes ; en dévoil-

⁴⁹ Cf. Farzaneh Milani, « On Women's Captivity in the Islamic World », in *Middle East Report* n° 246, printemps 2008.

⁵⁰ Cf. le passionnant témoignage de la journaliste britannique et musulmane Fareena Alam, « Enemy of the Faith », in *New Statesman*, 24 juillet 2006.

⁵¹ 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.

⁵² 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*

⁵³ 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 », in *Biography*, vol. 28, hiver 2005, p. 59.

lant 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 » réparti sur tout le pays, soutenu par les épouses des officiers et consacré à l'émancipation des Algériennes, 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 avec un symbole de libération et d'émancipation⁵⁴. Si le contexte est bien sûr différent, le capital symbolique demeure très proche. À 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 ».

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 *hijâb*. 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 ».

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 voiles (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, pression de l'environnement, modèle de vertu, honneur familial, objet *fashionable*). *Exit* donc, la femme à la fois instruite et voilée, féministe et croyante.

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,

⁵⁴ 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 », in *American Anthropologist*, n° 3, vol. 104, p. 785.

lui-même un des terrains où se dénoue le récit de la modernité⁵⁵. Le problème de ce système clos d'appartenances est qu'il dissimule non seulement les divers sens que peuvent donner les musulmanes à leurs voiles, mais surtout ce qu'il y a de « moderne » dans cette action. C'est-à-dire que l'unidimensionnalité antimoderne conférée au *hijâb* camoufle l'existence d'un phénomène d'individualisation par le port du voile⁵⁶, 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. 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 tend en effet à réduire 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 forces 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 modernité⁵⁷. Dans la plupart des cas, affirme S. Tersigni en observant la situation en France, 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.

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 : autant de 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.

Parmi d'autres, le cas du féminisme français illustre la manière dont l'« islam » agit comme un agent révélateur des impensés culturels alimen-

⁵⁵ Nilüfer Göle, *Musulmanes et modernes : Voile et civilisation en Turquie*, Paris, La Découverte, 2003.

⁵⁶ Cf. Nadine Weibel, « La modernité de Dieu : Regard sur des musulmanes d'Europe libres et voilées », in *Socio-Anthropologie*, n° 17-18, 2006.

⁵⁷ S. Tersigni, « "Prendre le foulard" : les logiques antagoniques de la revendication », in *Mouvement* n° 30, novembre-décembre 2003, p. 117.

tant 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.⁵⁸

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 un certain nombre d'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, que la narration néo-orientaliste entraîne une réactualisation de la perception sexualisée de l'Orient en vigueur dans l'orientalisme classique et ses représentations. Durant le XIX^e siècle, la manière dont « l'Islam » traite les femmes était devenue un élément clef 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 produisit 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 opprimaient 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.⁵⁹

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 » auprès d'un public occidental, 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

⁵⁸ Scott Joan W., *The Politics of the Veil*, Princeton University Press, 2007, p. 156. Nous traduisons.

⁵⁹ 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 », in *National Women's Studies Association Journal*, n° 3, vol. 18, automne 2006, p. 37. Nous traduisons.

XIX^e et le début du XX^e 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 certes plus de nature coloniale, mais peut servir néanmoins de justificatif ponctuel à des narrations conflictuelles intérieures ou extérieures aux États. 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 civilisateur⁶⁰. Le *Weekly Radio Address* prononcé le 17 novembre 2001 dans son intégralité et, significativement pour la première fois, par l'épouse du Président des États-Unis, Laura Bush, soulignait cet aspect : « la lutte contre le terrorisme est aussi un combat pour les droits et la dignité des femmes », déclarait-elle⁶¹. 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, ce discours a néanmoins le mérite de souligner la fonction qu'occupe la figure féminine non seulement dans le discours – lui aussi relevant à certains égards du fantasme⁶² – 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 com-

bat 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 certains commentateurs qui s'étonnaient que « la femme afghane » n'ait pas nécessairement abandonné sa marque de soumission après que les troupes de l'OTAN aient chassé leurs oppresseurs. 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 – telle que la stigmatisation sélective du voile islamique en Égypte par la Grande-Bretagne, en Algérie par la France – participaient d'une narration politique et sociale de domination⁶³.

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 formatrice et modernisatrice de l'adoption volontariste de l'Occident, les dissident(e)s de l'islam 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

⁶⁰ Lila Abu-Lughod, « Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflection on Cultural Relativism and Its Other », art. cité, pp. 783-790.

⁶¹ Cf. whitehouse.gov/news/releases/2001/11/20011117.html. Nous traduisons.

⁶² Cf. Ian Lustick (professeur de science politique, Université de Pennsylvanie), « Fractured Fairy Tale: The War on Terror and the Emperor's New Clothes », in *Homeland Security Affairs*, n° 1, vol. III, février 2007.

⁶³ Lila Abu-Lughod, art. cité, p. 784.

valeurs démocratiques et libérales est construite à partir d'un soubassement 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 libérale 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.

Conclusion

[Hezbollah is] *an enemy whose hostility is extreme, explicit, unrestrained, and driven by an ideology of religious hatred.* ⁶⁴

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. ⁶⁵

Pierre-André Taguieff

Les brouillages entraînés par le succès du récit néo-orientaliste ont-ils des répercussions pratiques ou ne sont-ils qu'un habillage discursif aux effets négligeables au regard d'autres variables fortes ? Cette interrogation sur les implications du récit néo-orientaliste sur les champs médiati-

ques, intellectuels et politiques 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 et 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 dans les sociétés occidentales perçoivent la nature des enjeux associés aux militantismes islamiques et plus globalement à l'islam. 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 « racon-

⁶⁴ M. Walzer, « War Fair », in *The New Republic*, 31 juillet 2006. M. Walzer est professeur à l'*Institute for Advanced Studies* de Princeton.

⁶⁵ P.-A. Taguieff, « Le sens de la bataille de Gaza. Antisionisme radical et nouvelle judéophobie », in *Primo-Europe.org*, 12 janvier 2009. Publié dans *Rzeczpospolita* (Varsovie), 17-18 janvier 2009. P.-A. Taguieff est chercheur au CNRS, historien des idées, politologue et philosophe français. Il est membre du *Cercle de l'Oratoire*, un cercle de réflexion basé à Paris de type néo-conservateur « à la française », fondé consécutivement aux attentats de 2001, dont la revue intitulée le *Meilleur des Mondes*, propose régulièrement des articles influencés par la lecture néo-orientaliste du champ islamique.

ter » la menace islamiste, et les modèles interprétatifs, contribuent à cadrer les engagements, que cela soit à l'échelle locale, ainsi que le révèle, par exemple, les arguments de l'initiative politique contre la construction de minarets en Suisse ⁶⁶, 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 État, 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. Il est par exemple probable que, compte tenu du prestige dont jouit la figure « légitimatrice » d'un Michael Walzer⁶⁷ aux Etats-Unis, les analyses voisines des thèses néo-orientalistes que le philosophe de Princeton propose de la situation libanaise ou du conflit israélo-palestinien⁶⁸, à la fois reflètent et influencent ⁶⁹ la pensée de l'*establishment liberal* en la matière ⁷⁰.

Ce que les deux citations en ouverture de notre conclusion suggèrent, c'est la considérable limitation des possibles en matière d'action et de ré-

flexion politique qu'entraîne le récit néo-orientaliste. Le caractère artificiel et contourné 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 islamico-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, 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 belligère, 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.

⁶⁶ P. Haenni, S. Lathion (dir.), *Les minarets de la discorde : éclairage sur un débat suisse et européen*, Infolio, 2009.

⁶⁷ Nous ne désignons pas ici Michael Walzer comme l'idéal-type de l'auteur néo-orientaliste, mais comme une illustration des effets de ruissellement de ce courant sur des cercles politiquement modérés et intellectuellement exigeants. Le philosophe de Princeton aborde le problème du « terrorisme islamique », la guerre au Liban (2006) et la situation à Gaza (2006) d'une manière contingente, en périphérie en quelque sorte, de sa théorie de la Guerre Juste (*Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*, Basic Books, New York, 1977), mais les arguments qu'il avance présentent de nombreuses analogies avec les discours néo-orientalistes et entraîne ainsi un surprenant décalage entre les réalités du terrain et l'abstraction de son argumentation. Cela n'exclut aucunement une influence de ce courant sur la perception que M. Walzer se fait des enjeux liés aux militantismes islamiques, mais on ne peut pas labéliser cet auteur comme représentatif du néo-orientalisme.

⁶⁸ Nous nous basons sur les articles suivants : M. Walzer, « Five Questions about Terrorism », in *Dissent*, hiver 2002 ; « Can There Be a Decent Left », in *Dissent*, printemps 2002 ; M. Walzer, « Response to Jerome Slater: The Lebanon War », in *Dissent*, hiver 2007 (J. Slater, « On Michael Walzer, Gaza, and the Lebanon War », in *Dissent*, hiver 2007).

⁶⁹ Mark A. LeVine, « Michael Walzer's Tortured Ethic », in *History News Network (Hnn.us)*, 26 juillet 2006.

⁷⁰ Cf. Stephen Zunes, « Congress and the Israeli Attack on Lebanon: A Critical Reading », in *Foreign Policy in Focus*, 22 juillet 2006.

L'exemple des usages et mésusages de la figure du Hamas comme paradigme du « terrorisme islamique » dans le conflit israélo-palestinien illustre ce problème. Citons ici les propos d'Alastair Crooke⁷¹, ancien médiateur de l'U.E. 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 que 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 ».*⁷²

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 conflit se retrouve comme mécanique-

ment 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.

Il est certain, toutefois, qu'il convient de ne pas conférer 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 ce récit, n'épuisent pas les facteurs influant la prise de décision politique ou le nombre des options offertes aux décideurs. La relation entre l'image que les acteurs se font de leurs interlocuteurs ou ennemis, et les actions politiques qu'ils adoptent à leur égard, n'est ni univoque, ni ne relève d'une causalité simple.

Néanmoins, identifier un courant néo-orientaliste et ses acteurs clefs 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 dans nos recherches : 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 deux questions clefs en la matière

⁷¹ A. Crooke a été conseiller spécial pour le Moyen-Orient du Haut Représentant pour l'U.E. Javier Solana. Il a été au cœur d'un nombre conséquent de négociations et dialogues entre des mouvements islamistes et des pays occidentaux.

⁷² Alastair Crooke, « Why Hamas is no "extremist" », in *Opendemocracy.net*, 11 mars 2009. Nous traduisons.

nous semblent 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'éthos avec leurs propres sensibilités religieuses ? Cela signifie qu'il est nécessaire de dégager l'analyse des abstractions, des postures idéologiques et du théologique pour, selon la formule de Sara Roy, humaniser l'autre⁷³, lui rendre sa complexité, son arbitraire, sa « banalité » ; 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*, 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.

⁷³ Sara Roy, *Failing Peace: Gaza and the Palestinian-Israeli Conflict*, London, Pluto Press, 2006, p. viii. Cité par Jeroen Gunning, « A Case for Critical Terrorism Studies? », in *Government and Opposition*, n° 3, vol. 42, 2007, p. 378.

Cet essai traite de l'émergence d'un discours néo-culturaliste dans la période post-Guerre Froide, articulé autour de la critique du fait musulman, et plus particulièrement de l'islamisme. L'idée principale est qu'un ensemble complexe de facteurs liés à la fin de la Guerre Froide a entraîné le remplacement de l'*Est* communiste par l'*Orient* islamique comme la figure par excellence de l'altérité. Dans un contexte de menaces fluides, globalisées et mal identifiées, la critique de l'islam est intégrée, par un certain nombre d'acteurs individuels ou collectifs, à différentes stratégies identitaires locales ou nationales, au sein de discours politiques de droite comme de gauche. En Europe et aux Etats-Unis, cette intégration se fait par l'entremise d'un courant intellectuel que nous nommons néo-orientalisme. Ce courant réhabilite et renouvelle les thèses de l'orientalisme classique en les « modernisant » et en les associant à la défense des valeurs de la modernité, de la démocratiques et du sécularisme. C'est ce néo-orientalisme qui fournit la matière argumentative à une majorité des discours critiques de l'islam(isme) dans les pays occidentaux.

Institut Religioscope

Grand'Places 14 - 1700 Fribourg - Suisse

www.religioscope.org

www.religion.info