

Pour une herméneutique de l'islamisme

L'islamisme à l'heure d'Al-Qaïda. Réislamisation, modernisation, radicalisations, de François Bargout. La Découverte, « Cahiers libres », 216 p.

Salah Basalamah

Number 212, January–February 2007

Islam, islamisme, terrorisme : un amalgame inquiétant

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/10454ac>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Spirale magazine culturel inc.

ISSN

0225-9044 (print)

1923-3213 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Basalamah, S. (2007). Pour une herméneutique de l'islamisme / *L'islamisme à l'heure d'Al-Qaïda. Réislamisation, modernisation, radicalisations*, de François Bargout. La Découverte, « Cahiers libres », 216 p. *Spirale*, (212), 27–29.

Tous droits réservés © Spirale, 2007

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

Pour une herméneutique de l'islamisme

L'ISLAMISME À L'HEURE D'AL-QAÏDA. RÉISLAMISATION, MODERNISATION, RADICALISATIONS de François Burgat

LaDécouverte, « Cahiers libres », 216 p.

par SALAH BASALAMAH

Le combat spirituel est aussi brutal que la bataille d'hommes.

— Arthur Rimbaud, *Une saison en enfer*

L'islamisme est un sujet qui vend bien aujourd'hui. Alors que la scène internationale ne cesse de garnir les grands titres des médias, friands de sensationnalisme à saveur orientale, la production livresque dans les langues européennes est à l'image de l'intérêt qu'il suscite en Occident depuis la très spectaculaire Révolution iranienne de 1979. Dans cet immense réservoir d'informations, d'analyses et d'enquêtes qui recouvrent un grand éventail de disciplines, bien peu sont à même de nous livrer un regard aussi perspicace et approfondi que celui de François Burgat sur une question dont il a fait plus qu'une spécialité : une vocation. Après *L'islamisme au Maghreb : la voix du Sud* (1988 / 1995) et *L'islamisme en face* (1995 / 2002), le politologue français nous présente son dernier cru. Analyse courageuse où la déconstruction des mécanismes d'aliénation identitaire de la mouvance islamiste, formés sous l'influence d'hégémonies successives, le dispute à celle du regard que porte l'Occident sur son nouveau rival depuis la débâcle soviétique. Courageuse parce qu'il ne suffit plus d'examiner la réalité phénoménologique et événementielle de l'autre musulman — même lorsqu'on s'y engage en considérant toute sa complexité —, mais de la « lire [au] miroir du comportement de l'environnement occidental, où des composantes sectaires tout aussi condamnables participent de bon nombre de mobilisations politiques ». Ce que souligne Burgat, c'est le fait que la condamnation qui peut résulter de l'étude du sujet ne peut se faire que dans la prise en compte de la manière dont celui-ci se perçoit. Tel est le principe du grand tournant qu'a constitué l'épistémologie des sciences humaines.

Méthode et grille d'analyse

Au-delà des dichotomies simplificatrices et des explications à l'emporte-pièce que nous sert trop souvent ce genre de littérature — quel que soit son sérieux —, cet ouvrage se caractérise à la fois par la recherche constante de la nuance et surtout par sa volonté déclarée de « faire une appréciation rationnelle et raisonnée du rôle politique d'abord, intellectuel et éthique ensuite, des courants de l'islam politique », là où l'émotion nous cache « derrière l'arbre (identitaire) de l'islamité, la forêt sociale et politique... ». Au fondement de cette exigence de compréhension en profondeur du phénomène, réside la résolution manifeste de se conformer à l'ascèse d'une méthodologie rigoureuse : le souci de contextualisation ne s'y réduit pas aux traditionnelles approches synchronique et diachronique, mais pousse l'historicisation jusqu'à la réinscription dynamique du discours islamiste selon une triple périodisation : les « préalables réformistes » sous la colonisation ; « les désillusions de la décolonisation » et « face à la recolonisation ». Ces trois temporalités nous montrent comment la diversité des actions et des discours islamistes, de la fin du XIX^e siècle à nos jours, ne peut s'expliquer selon la transposition classique

des héritiers sur les prédécesseurs ; il s'agit plutôt de suivre des itinéraires individuels dans la perspective de leurs environnements idéologiques respectifs et de les replacer dans le cadre de leur temporalité particulière et de ses influences spécifiques.

Ainsi, le septième chapitre illustre bien cette analyse à travers quatre figures emblématiques de l'islamisme radical (Qutb, Dhawahiri, Ben Laden et Atta) qui, bien qu'historiquement liées à la première temporalité réformiste, ne s'en sont pas moins fortement distancées et ne peuvent donc être comprises que dans le cadre des deux dernières (décolonisation et recolonisation). Même si le ressort « profane » qui a nourri leur radicalisation est le même (la violence politique), la remontée vers les sources des dysfonctionnements nationaux et régionaux les a fait changer d'objectif dans l'expression de leur réaction : ce ne sont plus seulement aux dictateurs tortionnaires des époques de Qutb (pendu par Nasser en 1966) et du premier Dhawahiri (torturé sous Mubarak) qu'il faut attribuer la désislamisation incriminée dans les pays musulmans, mais également aux stratégies économiques et politiques du dernier empire et de ses coalisés. En fait, la mondialisation de l'islamisme radical ne serait autre que le miroir de la mainmise des puissances occidentales (États-Unis en tête) sur le sort des peuples et de leurs dirigeants inclus.

Sectarisme vs contre-violence

« L'hypothèse centrale de ce livre est que [...] la rébellion d'Al-Qaïda est moins religieuse que politique et que l'"islamisme radical" recèle infiniment moins de fondamentalisme religieux, de sectarisme et d'obscurantisme que de défense, pas toujours illégitime, d'intérêts plus trivialement politiques, ou économiques, inextricablement imbriqués dans de très banales affirmations identitaires. » Entre l'éso-térisme sectaire et le caractère « profane » de la motivation des islamistes, cette lecture aurait en effet de quoi surprendre si l'on ne prenait en compte le fait que la radicalisation sectaire est « la conséquence directe de l'atmosphère répressive et violente de l'environnement politique, national et international, dans lequel elles sont intervenues, et

non l'inverse ». Ainsi, « la violence de l'environnement politique local, les dénis de représentation politique et le soutien de l'environnement international à la mise en œuvre de la légitimation de cette violence » ont nécessairement conduit ces islamistes, et non moins acteurs politiques, à chercher dans le réservoir symbolique de la culture musulmane les catégories indispensables pour donner une légitimité endogène à leur entreprise et ce. « avant de passer à la contre-violence ».

Loin d'excuser cependant les atrocités commises par effet d'essentialisation de l'altérité et de la réduction de ses actes à son être, l'auteur pousse encore plus loin son effort de compréhension et énonce une hypothèse corollaire — déjà formulée dans ses ouvrages précédents — selon laquelle « plus la "désislamisation" culturelle a été brutale, plus forte a été la propension ultérieure au rejet de la greffe et partant, plus important le potentiel islamiste ». Ce n'est pas uniquement la torture physique et l'oppression directe qui suscitent l'essentiel de la réaction islamiste, mais bien le processus, engagé depuis la colonisation jusqu'à « l'occidentalisation du monde » actuelle, pour reprendre le titre d'un ouvrage de Serge Latouche (La Découverte, 2005), de dépossession identitaire et d'atteinte portée au socle religieux — par exemple, l'occultation ou la marginalisation de la charia comme source de droit et son remplacement par diverses formes de constitutionnalisme occidental. La contre-violence islamiste — aussi clairement condamnable qu'elle soit — n'en est pas moins le produit d'une violence initiale qui a non seulement toutes les dimensions de l'oppression la plus sanguinaire et la plus inégalitaire, mais également celles des agressions menées contre la matrice identitaire et les symboles culturels de l'islam. La « crise des caricatures » du printemps 2006, entre autres occurrences innombrables, en témoigne : l'humiliation ressentie est à la mesure de la puissance du symbole profané. Plus que jamais, les événements nous apprennent en permanence que la relativisation des valeurs culturelles spécifiques ne disqualifie pas pour autant la passerelle des principes universels du respect des différences et de la liberté de conscience.

Le paradigme du langage

L'attention la plus pertinente de ce livre est sans doute celle portée au langage, à la perception construite de l'islamisme au travers du filtre du vocabulaire qu'il s'est donné pour suppléer à l'entreprise de désislamisation qu'on vient d'évoquer. Pour l'auteur, l'affirmation par les islamistes de leur droit à « parler musulman » (« recourir de façon privilégiée, et parfois ostentatoire à un lexique ou un vocabulaire emprunté à la culture musulmane ») est, somme toute, un phénomène parfaitement humain de recentrage identitaire là où les aliénations coloniale et postcoloniale n'ont pas fini d'avoir cours. La réappropriation de l'héritage lexical (si peu réactualisé d'ailleurs) n'est autre, en réalité, que l'expression d'un processus classique

de résistance contre l'Occident colonisateur. Or, le « parler musulman », si légitime soit-il, constitue un obstacle non négligeable pour comprendre des revendications politiques parfaitement légitimes : « Précédée d'une formule "islamique", une protestation contre une occupation militaire ici, contre l'absolutisme d'un dirigeant ailleurs, contre les méthodes de la superpuissance américaine enfin, est si facile à disqualifier. » Au-delà de la surdité délibérée à la sémantique profonde de ce langage ou de l'exploitation volontaire pour le discréditer, la question demeure cependant de savoir comment percer son apparente opacité.

Une telle pratique de la science politique n'est, pour nous, pas très différente de celle de la traduction conçue comme un cadre privilégié de communication entre des univers de référence différents. Dans ce domaine, l'objet de la traduction ou de l'interprétation n'est pas le seul en cause, puisque le sujet traduisant / interprétant / communicant est tout autant impliqué dans le processus. Tant et si bien que la traduction / interpré-

En fait, la mondialisation de l'islamisme radical ne serait autre que le miroir de la mainmise des puissances occidentales (États-Unis en tête) sur le sort des peuples et de leurs dirigeants inclus.

tation / communication n'a véritablement lieu que dans la reconnaissance de l'interdépendance du sujet et de l'objet du transfert, mieux de leur interaction. De fait, l'essentialisation par les islamistes les plus littéralistes de l'« Occident judéo-chrétien » impie et la « tentation de rejeter de façon irraisonnée tout ou partie des expressions de la culture "de l'Autre" » est indissociable du regard occidental qui « emprunte lui-même bien souvent des raccourcis tout aussi réducteurs [...] Un "intégrisme", dans ce domaine comme en d'autres, peut donc en révéler un autre. Les revendications territoriales d'un "voisin" ne sont jamais faciles à accepter. Dès lors qu'elles ne s'expriment pas avec les codes de notre culture intuitive, elles deviennent parfaitement inacceptables ». Le mot clé ici est « codes ». Dans le vocabulaire saussurien, il désigne les langues. Or, tout le problème en traduction consiste à passer de l'une à l'autre tout en préservant, autant que faire se peut, l'objet du passage. Tel est le défi de la « traduisibilité ». Mais dès lors que pour les uns et les autres la différence des codes entraîne inéluctablement une différence insurmontable des objets désignés, le flux communicatif est par conséquent rompu : « Musulmans et non-musulmans éprouvent en réalité une même difficulté à établir une distinction essentielle : [...] ils confondent l'appareillage symbolique (emprunté à l'histoire, la religion ou la culture) qui donne aux valeurs (de justice sociale, d'égalité entre individus, etc.) la saveur "endogène" qui les rend légitimes [...] avec l'enjeu pratique, universel, de la référence à ces "valeurs". Ils pensent donc ainsi que l'usage de lexiques différents implique l'adoption de valeurs qui le sont tout autant. »

C'est la règle de l'arbitraire du signe : quelles que soient les différences des langues, cela ne change rien aux référents qu'elles désignent — chacune selon « son mode de visée », bien entendu. N'était cette règle, qui nous fait rejoindre l'espace commun de l'universel, la traduction / communication n'aurait simplement pas lieu.

Dans le même sens, le huitième chapitre s'attaque au cadre par excellence de la distorsion des représentations et de la trop fréquente non-traduction : les médias. Plus précisément, il s'agit du discours intellectuel, voire de la sphère académique médiatisée. Prenant appui sur Edward

Saïd qui a « bien résumé la logique de fonctionnement de mobilisation pernicieuse de savoirs approximatifs, trop souvent amputés de la connaissance sociologique du terroir humain qu'ils prétendent expliquer au monde », Burgat semble vouloir régler ses comptes avec ces « intellectuels négatifs » (exogènes) ou « écrans » (endogènes à l'islam) qui, pour être au cœur du dispositif de médiation de « notre connaissance construite de l'Autre », n'en sont pas moins les féroces combattants de la réalisation du processus traductif. En fait, les seconds seraient encore plus dangereux que les premiers : « la légitimité du native informant ("informateur autochtone") est d'autant plus forte que la vertu de son patronyme pare ses analyses d'une saveur endogène qui suffit souvent à faire autorité [...] ils ont moins à voir avec un quelconque savoir objectif qu'avec la possibilité qu'ils offrent ou non aux consommateurs occidentaux de communier dans la dénonciation du Satan "islamiste" ». Dans ce cas, la médiation/traduction exercée ne relève plus de ce que George Steiner considérait comme l'une des étapes clés de son « parcours herméneutique », autrement dit l'élan de confiance permettant d'aller vers l'autre afin d'établir une cohérence entre des mondes isolés, mais au contraire de la stimulation de l'irrationalité et de la peur.

Le dernier chapitre de l'ouvrage marque un troisième élément de preuve du refus de traduire les référentiels respectifs : « C'est l'Autre, et seulement lui, qui est invité à changer, laissant le déséquilibre de la répartition mondiale des ressources à l'abri de toute réflexion critique. » La représentation de l'inégalité de fait entre les deux parties ne favorise donc en rien la finalité de la communication : « plutôt que de déconstruire l'incommu-

nicabilité réciproque pour tenter de la dépasser, l'objectif semble être au contraire de l'attester et de la renforcer. » À l'horizon d'un processus traductif désormais vidé de toute substance, ce n'est plus la convergence des différences culturelles vers l'espace commun de l'universel qui est envisagée par le dominant, mais l'entretien d'une posture immobiliste en vue du seul changement des autres en « mêmes ».

Si la convergence des disciplines — telle que nous venons d'en témoigner — nous a conduit à développer une conscience politique plus approfondie de l'intérieur de chacune d'elles et une responsabilité accrue vis-à-vis des enjeux actuels les plus pressants de la planète à partir de plus d'un angle de vision, c'est qu'alors le pari de l'interdisciplinarité aura eu raison, ne serait-ce que métaphoriquement, de l'intraduisibilité prétendue entre l'Islam et l'Occident. ●

La terreur travaillée

DU JIHAD À LA FITNA
de Gilles Kepel
Bayard, 61 p.

JOURNEY OF THE JIHADIST. INSIDE MUSLIM MILITANCY de Fawaz A. Gerges
Harcourt Inc, 312 p.

par JEAN-PAUL BRODEUR

Les ouvrages de Gilles Kepel et de Fawaz Gerges sont très dissemblables. Le premier est le texte d'une conférence, publié sans appareil critique ; il expose des thèses de l'auteur sans s'embarrasser de les prouver, ce qui est sans doute permmissible dans le cadre étroit d'une communication publique. Le second constitue une chronique détaillée du mouvement jihadiste arabe moderne, présentée à travers une série d'entretiens effectués de 1999 à 2005 avec des acteurs clés de ce mouvement ; l'ouvrage comporte de nombreuses références documentaires, un glossaire des termes arabes utilisés, une bibliographie et, comme à l'accoutumée dans les écrits théoriques en langue anglaise, un index. Bref, c'est un livre et non une simple publication. En dépit de ces différences, ces deux ouvrages sont en accord profond sur ce qu'ils affirment. La thèse de Huntington d'un conflit de civilisation entre l'islam arabe et l'Occident laïque suppose que les deux protagonistes de l'affrontement forment deux blocs compacts qui ne sont travaillés par aucune fissure. Nous savons par expérience que cette supposition est fautive pour ce qui est du camp occidental. Kepel et Gerges nous montrent qu'elle est également incorrecte pour l'islam arabe. Leur accord porte même sur le détail, puisqu'ils donnent une place exemplaire aux écrits d'Al-Zawahiri, le second de Oussama Ben Laden.

Un islam discordant

Gilles Kepel est l'un des meilleurs spécialistes de l'évolution de l'islam contemporain et a publié des travaux qui ont fait école sur les pays

islamiques d'Afrique du Nord. En dépit de sa brièveté, son dernier opuscule est instructif et constitue d'abord un abrégé des distinctions cardinales qu'il faut maîtriser pour comprendre les relations actuelles entre le monde islamique et les démocraties occidentales. Ces distinctions sont introduites sous la forme d'oppositions conceptuelles. La plus déterminante de ces oppositions est celle du *jihad* et de la *fitna*. Le mot « jihad » signifie en arabe l'« effort ». On distingue entre grand et petit jihad. Le grand jihad est l'effort personnel du croyant sur lui-même pour atteindre la perfection et il culmine dans l'ascèse mystique. Le petit jihad, celui avec lequel nous sommes devenus familiers, c'est la guerre sainte. Celle-ci est, à l'origine de l'islam, un mouvement *unanime* dans lequel se reconnaît toute la communauté des croyants (*umma*). La « fitna » nous est moins connue et veut dire la « séduction qui pousse à la sédition », ce mouvement de sédition conduisant à son tour au désordre et à l'implosion du jihad. La guerre civile qui dresse entre