

Tourisme, terrorisme et mondialisation Au-delà des analyses géopolitiques

Stéphane La Branche

Volume 23, numéro 1, printemps 2004

Au risque du politique

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1071362ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1071362ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Université du Québec à Montréal

ISSN

0712-8657 (imprimé)

1923-2705 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

La Branche, S. (2004). Tourisme, terrorisme et mondialisation : au-delà des analyses géopolitiques. *Téoros*, 23(1), 5–11. <https://doi.org/10.7202/1071362ar>



Tourisme, terrorisme et mondialisation

Au-delà des analyses géopolitiques

Stéphane La Branche

Si l'essor des attentats terroristes est d'abord dû à la fin de la guerre froide, cet événement ne répond pas à des questions fondamentales : pourquoi les attentats terroristes sont-ils dirigés contre l'Occident ? Pourquoi cette violence et le terrorisme ? En guise de réponse, le présent article propose une analyse culturelle foucauldienne du système global. Le terrorisme serait alors une réaction à la violence politique, économique, structurelle et identitaire issue de la mondialisation de la modernité occidentale.

Le 11 septembre restera une date clé en matière de relations internationales, nous amenant à nous demander ce qui a changé depuis ce « 9-11 ». Un peu comme si d'autres événements (en Égypte, à Bali, au Soudan, en Tanzanie et la première attaque sur le WTC—World Trade Center) qui ont eu lieu peu avant n'y étaient pas liés. En fait, cette agression n'est qu'un fil inscrit dans une toile de facteurs prenant en partie racine dans un événement fondamental qui a eu lieu une quinzaine d'années auparavant. Le lendemain de la chute du mur de Berlin, alors que le monde entier célébrait la fin de la guerre froide, un observateur plus fin aurait pu avoir une crainte, mais n'aurait-il pas été cynique ? Et pourtant, au moment où la menace de destruction totale s'éclipsait, le jeu changeait radicalement de nature en ce qu'il a cessé d'être prévisible. Rares sont ceux qui avaient vu la possibilité émergente de guerres nucléaires locales, mais quoi d'autre ? Le couvercle enlevé, qu'est-ce qui devenait possible ? Les événements des dernières années ont répondu à cette question : le terrorisme.

Le programme de recherche en cours porte sur l'intégration de la dimension culturelle du système global à une analyse du pouvoir dans un cadre d'analyse cohérent. Il vise à expliquer les processus, la structure et les dynamiques du système international, en particulier la mondialisation, avec ce qu'elle comporte de plus subtil et de plus insidieux : son effet sur les valeurs, les savoirs et l'identité des non-Occidentaux.

Ce cadre théorique développé, il fallait explorer sa portée empirique, ce que nous avons fait durant un séjour dans plusieurs pays d'Asie, de 1993 à 1996. La bonne entente religieuse qui régnait en Indonésie était remarquable : musulmans, chrétiens et hindous vivaient côte à côte sans cette tension que nous avons sentie ailleurs. L'attitude des gens était réellement *shanti-shanti* (relaxe). En revanche, une chose était choquante : les plages touristiques du sud de Bali. Dans un pays musulman, sur une île hindoue, les Européennes allaient seins nus et les jeunes « loups » blancs, à trois heures de l'après-midi, sortaient déjà en boîte et les rues étaient envahies par une marchandisation culturelle à tout va. Cette partie de l'île était soumise à ce que le tourisme offre de pire : des gens riches qui ignorent et parfois se moquent de la culture locale et que l'on peut voir le soir revenir à leur hôtel avec une prostituée. Trois ans plus tard environ, la crise économique indonésienne était accompagnée de massacres qui ont plus ou moins épargné Bali, « riche » de son tourisme. Peu après le 11 septembre, une de ces boîtes de nuit fut la cible d'un attentat terroriste. Si la situation était dans certaines parties d'Égypte déjà tendue en 1996, elle prit un tournant

radical quelque temps plus tard, avec l'attaque au temple de Hatshepsout. Les répercussions de ces divers attentats furent désastreuses pour l'industrie du tourisme, tant pour les agences occidentales que pour les petits marchands et les économies nationales.

Si de nombreuses explications de ces événements ont été offertes, celles-ci demeurent souvent sur le plan des descriptions, tandis que d'autres se limitent à des accusations déguisées. Pour comprendre et expliquer l'essor des attentats terroristes, il faut, tout d'abord, les remettre dans leur contexte global : la tension de la guerre froide, avec sa menace de destruction totale, faisait office de couvercle et quand celui-ci fut enlevé, des événements impensables sont devenus possibles. Cependant, si cette explication géopolitique classique explique l'ouverture d'un espace de possibilité d'actions violentes, elle ne répond pas à une question fondamentale : pourquoi les attentats terroristes sont-ils dirigés *contre l'Occident* ? Pourquoi cette violence et le terrorisme ? Nous ne traiterons pas ici cette question sous l'angle habituel, qui tient que le terrorisme est une réaction haineuse de la part de certains musulmans fondamentalistes voyant en l'Occident les sources du mal, car cela ne répond pas à la question : pourquoi l'Occident est-il vu de cette façon ? Nous aborderons plutôt le problème sous l'angle des relations de pouvoir : si le terrorisme provient d'un mécontentement, pourquoi le terrorisme plutôt que des actions politiques ou économiques à petite et à grande échelles ? Ensuite, pourquoi la dimension religieuse des attaques et pourquoi sont-elles dirigées contre l'Occident spé-



cifiquement ? La contribution de F. Michel (dans le présent numéro de *Téoros*) abordant certains de ces thèmes de façon directe, l'objectif ici est d'offrir un cadre d'analyse qui permette de répondre à ces questions de façon plus satisfaisante, plus riche et plus heuristique que les explications courantes. L'approche géopolitique¹ ne peut, en effet, rendre compte de manière appropriée ni de la mondialisation ni du terrorisme, justement parce qu'ils transcendent la politique géographique et étatique, tout comme l'Internet, les problèmes environnementaux et le tourisme.

L'argument théorique est qu'un cadre explicatif doit 1) prendre en compte deux éléments fondamentaux du système global : la culture et le pouvoir et 2) compte tenu des facteurs individuels et globaux impliqués dans les nouvelles dynamiques globales, dépasser les limites des analyses géopolitiques pour aborder les liens entre différents types d'analyse : global et individuel. Ces deux conditions permettent d'aborder un enjeu peu évoqué dans la documentation en relations internationales (R.I.) : la dimension individuelle grâce à une attention portée aux savoirs, aux valeurs et à l'identité. Le terrorisme serait alors une réaction spécifique de certains acteurs à la *structure post-guerre froide du système international* et à sa dynamique principale, la mondialisation, dans laquelle l'identité est un enjeu fondamental. La proposition est alors la suivante : les attentats terroristes peuvent être expliqués si l'on prend en compte le contexte global dans lequel les différentes cultures de la planète sont liées par des relations de pouvoir hiérarchiques créées et structurées par l'Occident. Ils sont à la fois une réaction contre le système international et la mondialisation et ils en font partie. Avant d'aller plus loin avec cet argument, il faut d'abord présenter le cadre théorique² inspiré de l'approche de Michel Foucault, nous attardant particulièrement à ses notions de pouvoir, de discours et de résistance.

Le pouvoir/ savoir chez Foucault

En R.I., le pouvoir demeure une notion peu problématisée, étant défini essentiellement

comme une domination. Il n'en est pas de même pour Michel Foucault qui considère que le pouvoir n'est ni un outil que l'on possède – ou non – ni la coercition. C'est avant tout une relation entre des acteurs, relation qui n'est pas fermée ; une *action productive* de tous sur tous. Ce qui le distingue de la coercition, c'est qu'il produit des façons de penser, des *savoirs* et des *vérités* qui conduisent à des pratiques et qui sont liés de façon intime au pouvoir en ce que le savoir transmet et propage les effets du pouvoir. Ainsi, le pouvoir fait naître le savoir qui le renforce et le légitime à une époque donnée. Un ensemble de savoirs cohérent forme un discours, mais quand une collectivité croit en la vérité d'un discours, celui-ci acquiert le statut de *régime discursif qui définit ce qui est considéré comme vrai ou faux dans une société*. On voit l'effort de Foucault pour faire le lien entre différents niveaux d'analyse, un effort visible dès son analyse de l'histoire de la sexualité (1976), où il concluait que le succès des relations de pouvoir à grande échelle (sur le plan social) dépend des micro-stratégies à l'échelle individuelle, pour réussir à grande échelle. On aborde là sa notion de l'internalisation des relations de pouvoir et des savoirs.

En effet, la capacité d'un régime discursif à se pérenniser dépend de sa capacité à être *internalisé* par un grand nombre d'individus, un processus qui a lieu grâce à la discipline des acteurs, c'est-à-dire lorsqu'ils croient, pensent et agissent en fonction des règles du régime discursif. Comprenons que, selon Foucault, et c'est le dernier point, la discipline a un effet profondément structurant – mais non déterminant – sur la pensée, les valeurs et l'identité de l'individu en agissant, entre autres, sur des croyances. C'est l'avantage du pouvoir disciplinaire sur la coercition : il produit des comportements et amène les individus à agir sans qu'un fusil ne soit pointé vers leur temple, car les acteurs suivent les règles à partir de leurs croyances personnelles, sans tenir compte que ces règles soient bonnes, morales et vraies. C'est l'idée principale de la discipline. Par exemple, nous croyons maintenant au libéralisme comme s'il était une vérité, alors qu'il s'agit d'une *théorie* politique et écono-

mique ; par ailleurs, nous croyons de moins en moins que le développement économique à grande échelle fonctionne aussi bien que celui à petite échelle, participatif et culturellement sensible.

Les savoirs définis comme étant faux, immoraux, etc., sont les « savoirs subjugués », qui sont jugés inappropriés et inacceptables par les individus. L'internalisation des règles des relations de pouvoir a comme conséquence qu'il est difficile de concevoir et d'exprimer un tel savoir, ce qui se traduit en pratiques subjuguées. Il est essentiel de comprendre que la subjugation n'entraîne pas la destruction ni la disparition d'un savoir ou d'un acteur : elle signifie plutôt *sa formation en un outil docile, suivant les règles du régime discursif et agissant en relation à lui*, d'où le terme de pouvoir **disciplinaire**. On comprend mieux à la fois la fonction productive du pouvoir et la fonction de la vérité, comme moteur de la discipline, ce qui est plutôt évident : quand nous *savons* quelque chose, nous agissons à partir de ce savoir et nos pensées, nos comportements et nos croyances tendent à en découler. La vérité est donc composée de ces savoirs qui ont acquis une légitimité telle qu'ils sont considérés comme « vrais » par les individus. Il n'est pas nécessaire d'entrer ici dans le débat de l'existence d'une vérité objective, car ce qui importe, ce sont ces forces plus ou moins coordonnées qui octroient à certains savoirs le statut de vérité et à d'autres le statut de superstitions et de faux savoirs.

Par ailleurs, cette approche n'exclut nullement la résistance. C'est en effet à partir des savoirs subjugués que la résistance aux relations de pouvoir et au régime discursif émerge, car l'internalisation n'est jamais totale. La résistance fait partie des relations de pouvoir, ce que Foucault qualifiait de « *réversibilité stratégique du pouvoir* » : parce que nous sommes autant des sujets que des objets de pouvoir, nous pouvons l'exercer de façon stratégique, mais même lorsque nous résistons, nous le faisons en référence au régime discursif. L'acteur existe toujours dans des relations de pouvoir, même quand son choix est de refuser l'option privilégiée par ces relations. Soulignons un dernier point, essentiel à



Des milliers de têtes explosives laissées par les troupes iraqiennes près d'un terrain de football à Basra (Iraq).

Photo : Comité International de la Croix-Rouge/François De Sury

notre discussion : la résistance à un *régime discursif* est locale et ponctuelle, car il existe des espaces plus ou moins restreints dans les relations de pouvoir, comme il en existe dans une toile d'araignée où nous avons tous la capacité et l'espace d'être des proies et des prédateurs. Nos recherches ont fait apparaître certaines lacunes chez Foucault, surtout en ce qui concerne le rôle à long terme de la domination et de la possibilité et de l'ampleur de la résistance. En effet, si la résistance coexiste bel et bien avec le pouvoir, elle varie selon le niveau d'internalisation atteint par le régime discursif. Nos recherches sur l'occidentalisation suggèrent que plus le régime discursif est profond, moins nombreuses sont les options de résistance possibles. *A contrario*, dans les cas où il existe plusieurs discours en concurrence – c'est le cas notamment du politique en Afrique –, les variations dans le type et l'échelle de résistance sont plus grandes.

En guise d'illustration, regardons l'analyse que Foucault a faite du panoptique (1993), un type d'architecture où une tour est située au centre d'une prison. À partir de cette tour, le garde peut observer toutes les cellules, tandis que l'intérieur de la tour est invisible aux prisonniers. L'effet à long terme est évident : les prisonniers ne sachant pas quand, ou même si, ils sont

observés, doivent agir comme si la surveillance était constante, par peur des conséquences. Les prisonniers en viennent donc à se surveiller eux-mêmes, que la tour soit occupée ou non. En d'autres termes, les prisonniers deviennent leurs propres gardiens, *ils se disciplinent eux-mêmes en internalisant les règles du discours*. Quant aux gardiens, ils ne sont pas à l'extérieur du panoptique, car ils font tout autant partie du système carcéral que les prisonniers, même s'ils en bénéficient ; mais rien ne garantit qu'ils ne seront pas un jour dans une cellule. Pour résumer, le pouvoir s'exerce sur tous les acteurs ; il est, **dans ses effets**, homogénéisant, totalisant (il tend à se répandre partout) et inégalitaire (Foucault, 1976) ; et **dans ses fonctions**, il organise, hiérarchise et utilise tout en normalisant (Foucault, 1993). Mais quel est le lien à la mondialisation et au terrorisme ?

Pouvoir, culture et mondialisation

L'argument soutenu ici est que la mondialisation consiste en une dynamique par laquelle s'établissent des relations de pouvoir disciplinaires, grâce auxquelles le discours de la modernité est internalisé par les non-Occidentaux. Si tel est le cas, nous devrions alors observer certains comportements indiquant un effort d'occidentalisation par

ceux-ci, mais également différentes formes de résistance. La thèse que « notre » modernité se dissémine par le biais du système international n'est pas nouvelle (Verhelst, 1987), mais les efforts théoriques étaient demeurés partiels, la plupart ne parvenant pas à intégrer le problème de la culture avec celui du pouvoir. Les auteurs ont néanmoins avancé que la culture étant associée à l'identité, l'occidentalisation amènerait des changements dans la façon de se définir individuellement et en tant que membre d'une société³. Une fois de plus, l'approche de Foucault se révèle utile, car elle permet d'intégrer le pouvoir et la culture dans un cadre d'analyse cohérent.

L'élément culturel n'était, en effet, pas étranger à Foucault. Selon lui, chaque société a son régime de vérité, ces types de discours qui rendent « vrai » un savoir (1980). Les relations de pouvoir sont structurées par la culture : toutes les sociétés ont leurs propres relations entre la vérité, le savoir et le pouvoir, ainsi que des contradictions et des résistances. La culture n'est donc pas conçue ici comme une production matérielle, comme l'art qui en est une expression. La tasse de thé anglaise n'a pas la même forme ni tout à fait la même fonction qu'une tasse japonaise qui est associée aux pratiques Zen. La culture n'est donc pas synonyme de « civilisation » (qui est la totalité des productions matérielles⁴). Pour produire, il faut des idées, des désirs et des besoins, des éléments affectifs qui structurent en partie la production. La culture *produit avant tout du sens et des relations sociales* ; elle est dynamique et elle concerne le système de signification sur lequel s'appuient la communication, les rapports de forces et les stratégies. La définition, plutôt constructiviste, est la suivante : *la culture est un filtre collectif internalisé sur le plan individuel, au travers duquel la réalité est perçue et construite, le pouvoir jouant un rôle dans cette construction*. Si certains problèmes ou désirs sont universels, comme l'amélioration des conditions de vie, la façon d'exprimer ces problèmes et les solutions proposées sont structurées par la culture.

La notion de culture sert ici de pont entre les différents types d'analyse, grâce à son



étroite relation aux notions de discours et d'identité ; de plus, elle permet de dépasser les limites des théories géopolitiques et étato-centriques⁵. Si elle est un élément nécessaire, elle demeure néanmoins insuffisante pour expliquer le contexte mondial actuel, car, pour pouvoir expliquer les raisons qui font qu'un discours parmi d'autres a un statut de régime discursif et, plus précisément, pour comprendre la mondialisation et son effet structurant sur les cultures non-occidentales en tant que régime discursif, il faut incorporer la dimension du pouvoir à l'analyse. Non seulement les relations de pouvoir sont-elles culturellement spécifiques, mais un régime discursif peut de plus s'imposer sur un (ou plusieurs) autre(s).

Au moment de la colonisation, une relation de pouvoir fondée sur la domination s'est établie entre l'Occident et les autres cultures. Cette relation s'est ensuite transformée en discipline grâce aux règles et aux institutions du système international. Une *toile* – notre expression – de relations de pouvoir disciplinaire s'est alors tissée entre les différentes cultures du système. Cette toile a alors automatiquement hiérarchisé les acteurs, se structurant pour que le discours qui a formé la toile (l'Occident) maintienne sa position avantageuse vis-à-vis des autres. Puisque le pouvoir disciplinaire accorde un statut aux acteurs et aux savoirs à l'intérieur d'un régime discursif, les pratiques et les règles créées par les colonisateurs occidentaux se sont transformées ensuite en règles et en pratiques non-coercitives et légitimes, qui fondent la mondialisation, le nouveau moteur servant à maintenir en place le régime discursif occidental. En conséquence, pour qu'une culture non-occidentale puisse faire partie du système international, il lui faut accepter les préceptes du système international, avec ses règles explicites et implicites (comme l'obligation pour une communauté d'être organisée comme un État-Nation pour être reconnue comme acteur légitime). L'Occident, qui avait l'avantage initial, est devenu le régime discursif, tandis que les cultures non-occidentales ont été subjuguées dans le sens foucauldien du terme, avec les pratiques correspondantes : la définition du non-

Occidental comme « Autre », religieux, non-moderne, non-rationnel, etc., se traduit en une subjugation des pratiques (politiques, culturelles, économiques, symboliques et identitaires) non-occidentales. Rappelons, et c'est vital, que la résistance est constitutive d'un régime discursif, qu'elle s'érige toujours en relation à celui-ci. C'est donc *en réaction à la modernité et aux moyens de sa propagation, et particulièrement à la mondialisation de la modernité et ses différents mécanismes, que s'érige la résistance*.

Bien qu'il s'agisse là d'une vaste question, on peut mentionner certaines caractéristiques centrales à la modernité : une raison utilitariste et « matérialiste », une théorie du progrès social évolutionniste, un individualisme exacerbé et une vision rationaliste et économique de la nature humaine⁶. Apter (1988) insiste sur la rationalité et la fonctionnalité de l'identité, ce que nous avons aussi constaté dans nos recherches en Afrique, mais nous ajouterions un élément fondamental à l'enjeu du lien entre le fondamentalisme islamique et la mondialisation : une augmentation de l'immanence (liée à ce qui est directement observable, empirique, matériel, etc.) aux dépens de la transcendance (liée au divin, à une force spirituelle ou religieuse qui lie toute chose, etc.). L'Occident est d'ailleurs maître en la matière : l'accent que nous portons à la dimension matérielle est à l'origine de notre succès matériel, celui-ci fournissant à son tour les preuves que nous sommes sur le bon chemin, nous incitant encore plus dans cette voie, aux dépens des autres sphères de l'existence.

Qui a besoin de religion quand on peut créer soi-même le paradis, même un paradis matériel ? Mais là se trouve en partie le nœud du problème pour des nombreux anti-Occidentaux qui vivent dans un univers transcendant ou religieux, communautaire, etc. Les caractéristiques de la modernité sont mondialisées et transnationalisées à d'autres cultures et en partie internalisées par les non-Occidentaux qui vivent davantage dans un monde transcendant, communautaire, hiérarchique et qui, donc, n'ont pas la même vision du rapport humains-univers et humains-humains.

Les effets pervers de la mondialisation de la modernité ne proviennent donc pas uniquement de son imposition, mais également des caractéristiques propres aux discours en juxtaposition plutôt qu'une soi-disant infériorité, une vision implicite chez de nombreux chercheurs, tel Fukuyama (1992). Il est maintenant clair que ce qui sous-tend les nouvelles formes de tensions internationales dépasse la simple question géopolitique ou militaire, et donc la violence militaire. Il s'agit en fait du « rapport au monde » et du « vivre ensemble », les questions politiques fondamentales, ce que les théories courantes ont bien de la difficulté à aborder en raison de leur posture moderne : un individualisme méthodologique, une rationalité qui nie la dimension non-rationnelle des acteurs et une vision de l'identité essentiellement fondée sur le fonctionnalisme. Les approches constructivistes, moins courantes, dont cette analyse s'inspire, sont beaucoup plus aptes à prendre en compte ses éléments.

Résumons notre propos. On a vu quelques-uns des éléments de la mondialisation de la modernité, comment ces éléments diffèrent des cultures non-occidentales, ainsi que la dynamique générale de leurs relations, y compris la résistance. Il faut maintenant tenter de préciser pourquoi cela pose problème : pourquoi cela provoque une résistance aussi forte ? Et si la mondialisation était elle-même une forme de violence ?

Mondialisation de la modernité et violence structurelle et identitaire

Certes, le système global est né de la colonisation, mais qu'en est-il aujourd'hui ? Si la mondialisation est un processus de mise en discipline, alors elle se produit grâce à une *normalisation* et à une *homogénéisation* (deux caractéristiques du pouvoir disciplinaire) politiques, économiques, symboliques et identitaires (fonctionnalisme et individualisme rationnel). La violence prend alors une forme plus impalpable et subtile⁷, mais elle continue d'exister : il s'agit de la violence structurelle, culturelle et identitaire. La notion de violence structurelle a été introduite par Galtung (1971) pour expliquer comment une espé-



rance de vie plus courte peut dériver de structures économiques sans violence physique. Pour Felice (1999), la violence structurelle résulte d'actions individuelles au sein d'institutions sociales qui violent les droits économiques et sociaux de façon *non anticipée et non voulue*. La violence issue de structures sociales ou psychologiques rend les fusils obsolètes. Cela n'est pas qu'un argument théorique.

L'homogénéisation est un des facteurs les plus significatifs à la fois du pouvoir disciplinaire et de la mondialisation. C'est à la fois un résultat et un objectif des stratégies des grandes institutions financières internationales, au sein desquelles on trouve une violence structurelle à grande échelle et en profondeur. En 1982, L'Héritau soutenait que la *normalisation* économique encouragée par les programmes du FMI (Fonds monétaire international) était accompagnée par une *uniformisation* culturelle et des modes de vie qui laissaient « *le champ libre à la normalisation occidentale* » (L'Héritau, 1982 : 545). Plus récemment, Williams décrit comment la Banque mondiale dissemine l'*homo economicus* grâce à ses stages de formation de comptabilité et de gestion en Afrique pauvre. Le but est *explicité* : former des individus calculateurs, rationnels et fonctionnels, et produire des changements de comportements familiaux et individuels en accord avec l'idéologie libérale et la modernité (Williams, 1999 : 93). Le lien entre le discours international et le niveau individuel est clairement établi ici. On ne doit pas s'étonner alors si cela provoque de nombreuses réactions négatives de la part des non-Occidentaux qui, en tant qu'acteurs aux prises avec le pouvoir disciplinaire, peuvent résister, coopérer, ou même les deux à la fois. La dimension psychologique et identitaire de cette dynamique est fondamentale.

Le type d'homogénéisation promue par la mondialisation constitue une mise en discipline des populations afin qu'elles deviennent des consommatrices de produits normés, ce que Mbele (1994) qualifie de prolifération de l'être humain identique, qui ne serait rien d'autre qu'un

consommateur-producteur matérialiste contrôlé par son égoïsme, un *homo economicus* au cœur des théories dominantes de la mondialisation et du développement⁸. Non seulement cela est-il antinomique aux valeurs religieuses de nombreuses populations, mais, de plus, cela contribue à l'érosion de la diversité culturelle et du monde religieux. Dans un contexte global où un régime discursif particulièrement libéral et matérialiste domine, il n'est pas surprenant alors que certains réagissent violemment. Le déchirement provoqué par deux univers mentaux en collision mène à de multiples formes de résistance comme le marché noir, le refus de vendre des produits aux institutions étatiques et de payer des impôts, ou poser des bombes dans une boîte de nuit fréquentée par des touristes qui, s'ils n'ont pas perpétré une violence physique contre les « locaux », n'en sont pas moins des représentants vivants et accessibles de cet Occident qui demeure, lui, inaccessible et violent symboliquement et structurellement. L'Occident prend alors une double image dans l'esprit du non-Occidental, ce qui rejoint la fameuse thèse de l'orientalisme d'Edward Saïd (1979). En Afrique, Ka mana (1993 : 57), un Africain, parle d'un Occident mythique ressenti par les Africains qui détermine leurs attitudes à l'égard d'un Occident « mythologisé », qui prend alors une valeur disproportionnée à la fois négative et positive. Notre culture devient le Diable et le Prophète, à la fois un objet de fascination et de terreur, à qui l'on veut se lier, mais que l'on veut à la fois détruire. Elle séduit grâce à ses idéaux de liberté et de fraternité auxquels on a bien de la difficulté à ne pas adhérer en raison de leur moralité, mais ces mêmes idéaux déçoivent parce qu'ils sont trahis quotidiennement. C'est alors la modernité qui se trahit elle-même, ce qui n'échappe pas aux non-Occidentaux que nous avons interviewés : la liberté demeure inaccessible, les droits de la personne sont trahis quotidiennement par des nationaux et les Occidentaux qui les propagent ; le développement ne fonctionne pas ; et sur le plan global, si l'individu est roi, il se doit d'être rationnel, individualiste, fonctionnaliste et laïc. Le problème principal

ne réside peut-être pas autant dans la modernité elle-même que dans sa dissémination qui homogénéise et, donc, qui exclut sans pour autant détruire.

Il faut éviter de diaboliser l'Occident... comme le monde arabe, d'ailleurs. D'abord, parce qu'il s'agit de processus impersonnels d'une ampleur globale. Ensuite, il n'y a rien d'impérialiste en soi dans les idées et les pratiques occidentales. En plus de l'homogénéisation, il faut aussi prendre en compte la réaction de l'autre culture. Car, même sans refuser la mondialisation de façon consciente, les *habitus* culturels, les codes moraux, les comportements, les attitudes envers l'avenir, envers sa communauté et envers l'Autre sont certains des éléments qui peuvent rendre une culture incompatible avec une autre. Cela a des incidences sur la résistance et la question complexe du rôle de l'acteur dans les relations de pouvoir. La logique qui tient qu'une victime n'a pas de marge de manœuvre, qu'un individu est totalement soumis au pouvoir ou au contraire qu'il est libre et en est le point d'origine absolu, ne sert qu'à fixer les gens dans leurs positions respectives, ce qui ne reflète pas une réalité plus complexe. Même s'il existe des tendances lourdes et une structuration du champ de l'action et de la pensée de l'acteur, celui-ci est actif et ses réponses sont multiples, allant d'un rejet total de l'Occident à une adoption partielle ou à un effort pour s'occidentaliser. Même chez nous, les critiques de la mondialisation peuvent être violentes. On peut donc conclure que la mondialisation est bel et bien un mécanisme du pouvoir disciplinaire, mais qui œuvre à l'échelle globale, tout en liant les différents niveaux d'actions du pouvoir, de la psyché individuelle aux structures macro-économiques et politiques internationales. Si la mondialisation inclut des stratégies coercitives, elle atteint surtout ses objectifs grâce à un processus d'internalisation de règles et de savoirs, avec les stratégies de résistance qui lui correspondent. Posons alors la question de la relation entre le terrorisme et la mondialisation : comment et pourquoi le terrorisme serait-il une forme de résistance au régime discursif global maintenu, disséminé et renforcé par la mondialisation ?



Le Terrorisme comme réponse à la violence structurelle de la mondialisation

Revenons aux questions de départ : si le terrorisme provient d'un mécontentement, pourquoi cette forme de résistance plutôt que des actions politiques ou économiques (issues de la modernité) à petite et à grande échelles ? Ensuite, pourquoi la dimension religieuse (opposée à la modernité ?) de ces attaques et pourquoi sont-elle dirigées contre l'Occident ? Sur le plan général, l'acteur tente activement d'internaliser le discours de la modernité et il y résiste ; il participe aux relations de pouvoir et il est structuré par celles-ci, ce qui indique qu'il agit *stratégiquement*, selon le contexte dans lequel il vit et ses buts. Certains tentent d'adopter le discours occidental, d'autres brûlent un drapeau étatsunien, piétinent les plants de coton des grandes compagnies pour lesquelles ils travaillent (en Afrique de l'Ouest) ou rejettent violemment notre matérialisme et notre individualisme en attaquant à la bombe une ambassade, un gratte-ciel ou une boîte de nuit dans laquelle ils ne peuvent pas entrer. L'énorme tension intérieure, contradictoire entre adoption et rejet, admiration et haine, envie de confort matériel et rejet de notre sécularité, constitue un déchirement psychologique peu négligeable et compréhensible en partie pour tous ceux qui ont déjà vécu dans une autre culture.

Il n'y a pas, bien sûr, de réponse unique à la question posée plus haut, car il s'agit d'une combinaison d'éléments : l'homogénéisation par le discours spécifique de la modernité occidentale combinée à la forte occupation de l'espace psychologique et politique de ce régime discursif et à la violence symbolique résulte en un espace d'actions limité et, donc, en *un nombre restreint de stratégies de résistance possibles*. On ne peut pas séparer la mondialisation de la forme et du type des réactions qu'elle suscite : le terrorisme est une réaction violente à une violence structurelle généralisée, culturelle et identitaire issue de la modernité occidentale transmise par la mondialisation. Le terrorisme fondé sur des arguments « religieux » est alors une contre-attaque immorale (sur le plan humain) et illégale (en raison du non-respect des règles conventionnelles de

la guerre) au régime discursif global. N'oublions pas que l'islam fondamentaliste est, pour beaucoup, à la fois une façon d'affirmer une identité, de regagner une fierté de soi et de se démarquer des « vices » de l'Occident et de la trahison de ses idéaux, trahison qui n'en est que plus terrible en raison de son caractère global et immoral. Le terrorisme apparaît alors comme une option pour certains. Il convient de développer encore plus avant les éléments spécifiques qui font du terrorisme une méthode utilisée par certains groupes culturels plus que d'autres, par exemple, les Asiatiques. Le présent texte présente déjà certains éléments, en guise de réflexion : le discours religieux des terroristes s'érige contre la position matérialiste, immanente et fonctionnelle de la modernité occidentale ; le type d'action à petite échelle (on ne parle pas de guerre, ici), violente, de type guérilla mondialisée, illégale, va de pair avec l'emprise et la puissance du régime discursif global. Cela correspond à l'hypothèse de Foucault, pour qui la résistance à un régime discursif est discontinue et locale. Cependant, nos recherches indiquent que cette résistance peut prendre place à plus grande échelle, avec un nombre accru d'options, quand le discours est moins profond et totalisant de l'espace psychologique, politique, économique et culturel⁹. Il se pourrait alors que plus les règles du régime discursif global se resserrent, plus les réactions anti-occidentales se feront radicales et nombreuses, ce qui confirmera ou infirmera les événements à venir ; on en voit toutefois déjà des signes précurseurs dans la multiplication des attaques et leur sévérité ainsi que dans les sentiments envers l'Occident.

Tout le monde a bien compris le message des cibles qu'étaient le WTC et les ambassades étatsuniennes. Mais, en général, le message des attaques contre les sites touristiques est demeuré obscur aux yeux du grand public et de beaucoup d'observateurs *a priori* experts des questions internationales. Le message s'éclaircit quand on l'analyse avec des outils plus subtils que les considérations économiques ou géopolitiques : que cela soit justifié ou non, le tourisme est perçu



Sarajevo après les bombardements.
Photo : OTAN.

comme une forme d'attaque structurelle et culturelle par de nombreux anti-Occidentaux, ce qui est certes peu réconfortant pour l'industrie. Le tourisme serait alors un symbole, voire un vecteur, de la puissance hégémonique occidentale et d'une version particulièrement libérale de sa modernité. Personnellement, nous nous sommes surpris à penser, lors de notre court séjour à Bali, qu'un tourisme isolé des cultures locales était peut-être une solution, ce qui va à l'encontre des critiques du tourisme de masse. Si cela diminue les retombées économiques liées au tourisme, cela en diminue également la violence symbolique et culturelle *potentielle*. Si l'on isole de la culture locale les touristes voulant se reposer de leur quotidien, ceux-ci exerceront une pression moindre sur des cultures vulnérables à la mondialisation culturelle. Heureusement pour les gens qui pensent que voyager est d'abord une découverte de soi et de l'Autre, il existe d'autres solutions. Certaines des politiques environnementales et culturelles liées au tourisme au Népal, par exemple, offrent des suggestions : des prix fixes des chambres dans les petits villages dans le but d'enrayer la



concurrence sauvage entre les propriétaires ; les revenus issus des droits d'entrée des visiteurs dans les parcs allant directement à des pratiques de développement soutenable, au développement de productions énergétiques propres, etc.

Le type d'analyse proposé ici a un pouvoir explicatif, mais il ne légitime aucunement les agissements des terroristes, qui demeurent responsables de leurs actes. Cependant, si nous voulons trouver une solution durable et réelle à un problème qui pourrait devenir cauchemardesque – le terrorisme nucléaire est une réelle possibilité depuis la chute de l'Union soviétique –, alors il faut aller plus loin que les explications habituelles qui apportent des solutions qui ne font que contribuer au problème qu'ils sont censés résoudre. Car c'est là que se situe le problème pour ceux qui cherchent une alternative à la mondialisation : comment résister à une culture qui semble omnipotente et omniprésente quand, en tant qu'acteurs, nos moyens sont très limités et que le régime discursif n'offre pas d'espace à des solutions de rechange viables ? Cette question se pose autant pour les non-Occidentaux en désaccord avec les méthodes violentes que pour les mouvements anti-mondialisation en Occident : comment peuvent-ils lutter contre ce qu'ils voient comme une machine sans pitié ? Si la violence anti-occidentale ou anti-mondialisation est plus une réaction qu'une réponse et si elle n'est pas efficace « pour changer les choses », elle demeure malheureusement une des rares options offertes. Ces acteurs n'ont pas la capacité de répondre avec la même violence structurelle ou symbolique dont fait preuve la mondialisation, car ils sont mal logés dans les relations de pouvoir globales. Un sentiment d'impuissance également connu parmi de nombreux Occidentaux...

Stéphane La Branche détient un doctorat de l'UQAM et est chercheur associé au CERAT (Centre de recherche sur la politique, la ville et le territoire) – PACTE à l'IEP de Grenoble.

Notes

- 1 Dominée par l'école (néo)réaliste depuis longtemps, c'est l'approche dominante aux États-Unis depuis des décennies, ce qui expliquerait peut-être pourquoi les services de renseignements ont été incapables d'empêcher les deux attaques sur le WTC.
- 2 Présenté de façon complète dans La Branche (2003).
- 3 Voir, entre autres, Latouche, 1986, 1989 ; La Branche, 2003 ; Verhelst, 1987.
- 4 Cela diffère de la fameuse thèse de Huntington (1997).
- 5 Les notions de culture et de discours diffèrent, même si elles sont étroitement liées, les types de pouvoir et de savoir et leurs relations différenciant les cultures. Il y a également une question de degré : en Occident, les relations de pouvoir et les discours politique et économique ont changé de façon dramatique avec les Lumières ; pourtant, cela demeure l'Occident.
- 6 À ce sujet, voir Bare, 1988 ; Latouche 1989 ; Rist 1996.
- 7 C'est d'ailleurs la dimension la plus importante pour Roseneau (1993).
- 8 Voir La Branche, *op. cit.* ; Latouche, *op. cit.* ; Verhelst, *op. cit.*
- 9 Ce fut le cas des Asantes au moment de l'indépendance du Ghana (La Branche, 2001).

Bibliographie

- Apter, David (1988), *Pour l'État, contre l'État*, Economica, Paris.
- Bare, Jean-François (1988), « La notion de développement comme catégorie d'un système sémiotique », dans C. Coquery-Vidrovitch, D. Hemery et J. Piel (dir.), *Pour une histoire du développement*, L'Harmattan, Paris.
- Felice, William (1999), « The Viability of the United Nations Approach to Economic and Social Human Rights in a Globalized Economy », *International Affairs*, vol. 75, n° 3.
- Foucault, Michel (1993), *Surveiller et punir : La naissance de la prison*, Gallimard, Paris.
- Foucault, Michel (1980), *Power/Knowledge*, Harvester, Brighton.
- Foucault, Michel (1976), *La volonté de savoir*, Gallimard, Paris.
- Fukuyama, Francis (1992), *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Flammarion, Paris.
- Galtung, Johan (1971), « A Structural Theory of Imperialism », *Journal of Peace Research*, vol. 8.
- Huntington, Samuel (1997), *Le choc des civilisations*, Édition Odile Jacob, Paris.
- Mana, Ka (1993), *L'Afrique va-t-elle mourir ?* Karthala, Paris.
- Mbele, C.R. (1994) « Rencontres et conflits des cultures : examen de la perspective africaine », dans J. Blomart et B. Krewer (dir.), *Perspectives de l'interculturel*, L'Harmattan, Paris.
- La Branche, Stéphane (2003), *Mondialisation et terrorisme identitaire*, L'Harmattan.
- La Branche, Stéphane, et Donald Ray (2001), « Foucault's Chiefs – Legitimacy and Cultural Discourse in Chief-State Relations in Ghana », *The Review of International Affairs*, vol. 1, n° 2, p. 62-82.
- Latouche, Serge (1989), *L'occidentalisation du monde*, Éditions la découverte, Paris.
- Latouche, Serge (1986), *Faut-il refuser le développement ?* Presses Universitaires de France, Paris.
- L'Héritier, Marie-Françoise (1982), « Endettement et ajustement structurel : la nouvelle canonnière », *Revue Tiers Monde*, vol. XXIII, n° 1.
- Rist, Gilbert (1996), *Le développement. Histoire d'une croyance occidentale*, Presses de la FNSP, Paris.
- Roseneau, James (1993), « Les processus de la mondialisation : retombées significatives, échanges impalpables et symbolique subtile », *Revue d'études internationales*, vol. 24, n° 3.
- Saïd, E. (1979), *Orientalism*, New York, Vintage.
- Verhelst, Terry (1987), *No Life Without Roots*, Zed Books, Londres.
- Williams, David (1999), « Constructing the Economic Space: the World Bank and the Making of Homo Oeconomicus », *Millennium*, vol. 28, n° 1.