

CRISE D'IDENTITE ARABO-ISLAMIQUE ; RAPPORTS À L'OCCIDENT ET ENJEUX DU DISCOURS RADICAL

Samia MIHOUB-DRAMÉ

Dans la mémoire collective arabo-islamique, l'Occident renvoie à une image ambiguë et porteuse de tensions multiples. Il est, en effet, curieux de constater qu'il existe un rapport de rejet et en même temps de fascination envers cet ensemble¹. Ce rapport oscillant entre le "moi" arabo-islamique et les "autres" (les Occidentaux) traduit un malaise de perception de l'Occident en tant qu'interlocuteur. Pourtant, cette ambivalence ainsi que ces tensions ne représentent qu'un aspect de la crise identitaire qui traverse l'ensemble arabo-islamique. Car, en dehors du rapport complexe avec l'Occident, il existe une crise de reconnaissance et de définition de ce même "moi" face à sa propre culture-religion et face au monde qui l'entoure. Cette crise génère des tensions visibles dans la difficulté à élaborer une auto-définition de son identité, même difficulté de définition pour l'Occident. L'identité arabo-islamique souffre profondément de l'hégémonie de l'Occident.

L'on sait que les retombées de la domination coloniale se ressentent encore aujourd'hui. Seulement, elles sont aussi présentes au sein même du discours identitaire arabo-islamique en ce sens où l'on se définit comme

¹ Samia Mihoub, *Dynamiques de l'appropriation/ré-appropriation des T.I.C. dans un contexte arabo-islamique : le cas de la Tunisie*, Thèse pour le doctorat de 3^{ème} cycle, Université Paris 7, 2004, sous la direction de Baudouin Jurdant, p. 102.

étant le monde vaincu et opprimé. De l'opposition d'un passé islamique sujet de fierté et d'un présent porteur d'auto-dépréciation, naît le malaise identitaire. Celui-ci peut se résumer dans une difficulté de reconnaissance de soi-même et de l'Autre, ainsi que dans un déficit de lien d'appartenance. Comment réconcilier la fierté d'antan avec la frustration actuelle ? Comment percevoir ce passé et le conjuguer au présent ? Comment enfin considérer l'Occident : est-ce le monde envié ou l'ennemi éternel ? Ces questions mériteraient d'être approfondies.

C'est dans ce climat qu'est apparu un discours qui trouve résonance dans le monde arabo-islamique : le discours radical. Il est fort intéressant de se pencher sur le rôle de ce discours dans l'appropriation même de ce moi et de la culture-religion régnant dans cette sphère. En ce sens, le discours fondamentaliste s'érige au milieu de ces tensions en tant que "sauveur"² au sens weberien du terme. Il se propose, tout en essayant de le remplir, de délimiter l'espace public et de donner une issue à la crise en définissant par-là même l'identité arabo-islamique. Ce discours se base sur une stratégie argumentative fondée sur le référencement à une mémoire collective historique partagée par l'ensemble des nations qui constituent cette sphère.

De ce fait, les interrogations suivantes s'imposent à nous : d'abord, dans quelle mesure peut-on estimer que les rapports ambivalents envers l'Occident s'enracinent dans une crise identitaire profonde ? En quoi reconnaît-on cette crise sur le plan local ? Enfin, dans quelle mesure favorise-t-elle la montée du discours fondamentaliste en ce que celui-ci propose sa propre vision d'une identité arabo-islamique profondément hostile à l'Occident et combative vis-à-vis de lui ? On verra d'abord en quoi se définit la crise identitaire arabo-islamique. Ensuite, on verra comment les tensions envers l'Occident découlent, dans une certaine mesure, de cette crise. Enfin, il s'agira de démontrer comment le discours fondamentaliste profite de cette crise pour s'ériger en "sauveur".

² Max Weber, *Essais de sociologie des religions I*, A Di, 1992, p. 31.

1. Crise d'identité arabo-islamique : éléments d'analyse

La crise identitaire arabo-musulmane correspond à un ensemble de conflits et de tensions qui se révèlent aussi bien exogènes qu'endogènes. On peut estimer que le débat sur ce malaise identitaire daterait de la fin du XIX^e siècle. Cette problématique a alimenté nombre de courants de pensée idéologiques, politiques et religieux qui ont émergé dans cette sphère depuis le début du XX^e siècle. Il est difficile de revenir sur tous les aspects de cette crise tant il faudrait à ce moment remonter aux origines de ces courants idéologiques dont les plus importants sont la *nahdha* (Renaissance) et la *thawra* (Révolution)³.

On retiendra d'abord pour l'étude la difficulté du contexte local caractérisé notamment par l'absence de droits fondamentaux et l'assujettissement du citoyen à l'autorité du Parti-État caractéristique des pays arabes. De plus, cette crise se traduit dans les rapports oscillatoires avec l'Occident : hostilité et fascination. La "difficulté" arabe face à l'occident se marque dans le rejet des principes fondamentaux de cet ensemble à qui on voue par la même occasion une grande admiration.

Il est aujourd'hui courant dans le discours populaire des pays du Maghreb et du Machrek de renier, sinon de déprécier le présent arabe. En

³ Courant idéologique réformiste apparu au début du XX^e siècle jusqu'à 1950, la *Nahdha* appelait à la lutte contre "l'impérialisme occidental" et l'essor économique tout en restant attaché aux valeurs de l'Islam et à la culture arabe. La *Thawra* (Révolution) est apparue dans les années 50. Dans son analyse des thèmes de la *Nahdha* et de la *Thawra*, Mohammad Arkoun (*La pensée arabe*, Paris : PUF, 1979) estime que ces deux concepts renvoient à la même idéologie, celle du combat. En réalité, ils visent essentiellement à renouer avec l'âge d'or de l'Islam et avec la culture classique et tout en résistant à l'hégémonie occidentale mais en intégrant l'aspect positif de la modernité occidentale dans la personnalité arabe. Ce sont plutôt les méthodes engagées par l'une et l'autre pour atteindre ces objectifs qui diffèrent. D'un discours pédagogique et réformiste engagé par la *Nahdha*, on est passé à un discours révolutionnaire de la *Thawra* caractérisé par l'appel à la lutte pour la libération nationale et la volonté de construction nationale basée sur l'alliance des classes. La *Thawra* donnera naissance au Panarabisme et à la fameuse "philosophie de la révolution" de Nasser.

effet, l'image à laquelle renvoie le monde arabo-islamique, dans l'esprit même de ses citoyens est celle d'un monde dominé, vaincu, opprimé, etc. Toutefois, il convient de noter un autre malaise ressenti par rapport à l'origine et à l'histoire.

Aussi est-il particulièrement intéressant de relever le dénigrement de la société arabe anté-islamique. Celle-ci est appelée, dans le Coran et par l'ensemble des musulmans, la *Jâhiliyya*, c'est-à-dire, d'après la traduction de Mohammed Arkoun "les ténèbres de l'ignorance"⁴. Une immense dépréciation sous-tend cette appellation. La contradiction est instituée de fait, Islam contre ignorance, lumières contre ténèbres. On reproche à la société arabe anté-islamique d'abord, son ignorance de l'Islam, ensuite le mysticisme, le dogmatisme et la segmentation sociale, dialectale, religieuse, etc. qui la caractérisaient. Ces caractéristiques l'imposent en modèle de non-unicité face au modèle unificateur que propose l'Islam. Unicité inspirée de celle divine (*tâwhid*) : l'Islam croit en un Dieu seul et unique, la *Jâhiliyya* croyait en plusieurs dieux totémiques. Seulement, malgré cette difficulté face à l'origine et face au présent, la pensée islamique conçoit l'identité musulmane comme étant supérieure à toute autre identité. Ainsi, la société qui reposerait sur le message coranique serait la société juste et véritable⁵. Partant, on pourrait avancer que seule l'identité islamique procure fierté et satisfaction aux yeux des populations arabo-musulmanes. En outre, le message islamique porte une dimension universaliste⁶. Par conséquent, la première caractéristique identitaire qui se dégage est l'appartenance à une religion qui procure supériorité et universalisme. Néanmoins, il serait judicieux, afin de mieux comprendre l'étendue de la crise et des paradoxes qui caractérisent le rapport à sa propre identité et à l'Occident, de prendre connaissance des conditions dans lesquelles vivent les populations arabo-musulmanes. Cela permettra également de mesurer l'ampleur et la retombée du discours radical.

⁴ Mohammad Arkoun, *La pensée arabe*, Paris : PUF, 1979, p.5, col. Que sais-je?

⁵ Laurent Chabry et Annie Chabry, *Identités et stratégies politiques dans le monde arabo-musulman*, Paris : L'Harmattan, 2001, p. 169.

⁶ *Ibid.* p. 170.

Difficultés internes

Représentant un facteur essentiel de la crise, les difficultés internes se résument dans l'autoritarisme qui “tyrannise la société”⁷ et déploie une conception absolutiste de la réalité culturelle et socio-économique. En fait, la quasi totalité des régimes politiques arabes sont autoritaires et souffrent “d'un déficit de légitimité”⁸. Par conséquent, les autorités religieuses sont utilisées pour légitimer le pouvoir politique. A propos du contrôle de l'État sur le personnel religieux, Mohammed Arkoun explique qu'il est aujourd'hui “plus étroit encore que dans l'islam classique. En retour les *Ulama*⁹ contribuent à légitimer les pouvoirs établis et à protéger l'État contre les assauts des extrémistes religieux ou des contestataires laïcs”¹⁰.

Par ailleurs, l'acuité de la question politique est renforcée par la corruption, le favoritisme, l'analphabétisme, l'injustice, la pauvreté, etc. Il convient aussi de relever l'expansion du pouvoir du Parti-État qui œuvre pour le maintien de l'individu dans un état d'obéissance-reconnaissance perpétuel envers les autorités. Décrivant le système néopatriarcal arabe, Sharabi relève qu'un “système bicéphale ainsi qu'une bureaucratie militaro-bureaucratique couplée à une police secrète très puissante”¹¹ dominant dans ces régimes. Non seulement les citoyens “sont privés de certains droits fondamentaux mais ils deviennent les prisonniers en puissance de l'État et les cibles de sa violence permanente et capricieuse”¹².

Mais par delà les difficultés et les paradoxes endogènes, l'on sait que l'identité arabo-islamique se définit aussi par rapport à l'autre, au non-musulman, au “*kâfir*”, à l'Occidental. Cette perception de l'Occident est porteuse d'une dualité complexe : celle du rejet et de l'engouement. Ce

⁷ Halim Barakat, *The arab world, society, culture and state*, Californie : University of California Press, 1993, p. 175.

⁸ Mohammed Arkoun, *L'Islam, approche critique*, Paris : Grancher, p. 122.

⁹ Docteurs de la loi.

¹⁰ Mohammed Arkoun, *L'Islam, approche critique, op cit.* p. 118.

¹¹ Hisham Sharabi, *Le néopatriarcat*, Paris : Mercure de France, 1996, p. 27.

¹² *Ibid.*

binôme hostilité/fascination joue un rôle indéniable dans la crise identitaire.

2. L'Occident dans la mémoire collective arabo-islamique : dualité de l'hostilité et de la fascination

Eléments d'analyse de l'hostilité

Fort de son expansion, de son essor intellectuel et scientifique et de son ouverture sur les cultures grecques et asiatiques, le monde islamique médiéval ne voyait aucun intérêt à découvrir les peuples d'Europe Occidentale. En réalité, les musulmans dénigraient les Européens à cette époque. Chabry explique qu'ils avaient "d'excellentes raisons de mépriser l'Occident parce qu'à l'époque où l'Islam poursuivait son expansion territoriale et se montrait très ouvert à l'influence de la culture grecque et asiatique, l'Europe occidentale n'avait rien à lui offrir"¹³. Cependant, même si ce mépris a été justifié à l'époque médiévale, il l'est moins à partir du XVIII^e siècle. A l'époque où l'Occident mettait au point l'imprimerie et préparait une imminente révolution scientifique, le monde musulman s'enfermait à tout emprunt même bénéfique de cette Europe et refusait tout effort de réflexion sur un quelconque changement de regard envers cet ensemble¹⁴.

La considération des Européens en tant que *kouffâr* (mécréants, infidèles) et de l'Europe en tant que *Dar al Koufr* (terre d'infidélité) continuait à dissuader les musulmans de s'ouvrir à eux. On peut de plus avancer que le choc de la *Reconquista* et la frustration née de la chute de l'Andalousie au XV^e siècle pourraient expliquer le rejet prégnant à cette époque. Sous l'empire ottoman, l'enfermement du monde musulman se traduisait essentiellement par l'acharnement des ulémas à ériger un refus catégorique des emprunts technologiques à l'Europe et notamment à

¹³ Laurent Chabry et Annie Chabry, *op. cit.*, p. 173.

¹⁴ *Ibid.*

l'introduction de l'imprimerie¹⁵. Plusieurs siècles se sont écoulés avant de voir les musulmans s'ouvrir sur l'Occident européen et accepter de changer de regard envers ceux qu'ils considéraient pendant longtemps comme les "barbares du Nord". L'époque coloniale a fini par esquisser la part restante de l'hostilité que le monde islamique porte envers cet ensemble. Par ailleurs, la domination occidentale de l'après-guerre, le partage des richesses entre les puissances occidentales sans oublier la suprématie du modèle capitaliste et l'hégémonie américaine, ont fini par persuader les musulmans que l'Occident s'érige en "ennemi" de leurs intérêts. Toutefois, une importante part de fascination caractérise le sentiment porté envers celui-ci. Cette fascination se résume dans l'envie d'être comme "Eux", de vivre et de posséder les mêmes privilèges de démocratie et de richesse. Autant cet Autre est rejeté, autant il est source d'engouement et de jalousie.

Éléments d'analyse de la fascination

Dans les dialectes du Moyen Orient et de l'Afrique du Nord, la notion du *kharij* (*l'extérieur* et populairement *l'étranger*) par opposition au *dakhil* (*l'intérieur*) n'englobe pas les pays en développement mais signifie essentiellement les "pays développés". *kharij* équivaut également à *gharb*, c'est-à-dire Occident. La culture populaire voudrait que les pays en développement soient considérés comme *dakhil* du fait des ressemblances qui les unissent avec le monde arabo-islamique (au niveau du développement socio-économique). Les pays du Golfe étant désignés à part par *khalij* (Golfe). L'extérieur revêt ainsi une signification particulière en ce sens que seul l'Occident est considéré par ce concept. Il s'agit ici d'un phénomène d'intériorisation de l'extériorité ou, peut-être même, de re-définition de celle-ci. Pour cette culture, seuls les pays développés sont considérés étrangers et différents, ils sont pour cela extériorisés¹⁶. Ce phénomène permet de comprendre d'ores et déjà la place qu'occupe l'Occident dans l'imaginaire arabo-islamique. Cette attitude traduit à la fois

¹⁵ *Ibid.* p. 176.

¹⁶ Samia Mihoub, *op. cit.*, p. 102.

un sentiment de distanciation/rejet et de fascination par rapport à cet ensemble.

On peut estimer que cette fascination est née depuis le début du XIX^e siècle. Arkoun note qu'un "écart est né de l'avance continue de la pensée occidentale au moment où le monde arabo-islamique oubliait ses propres conquêtes"¹⁷. Par conséquent, le déclin de l'empire arabo-islamique dans les domaines politique, militaire, scientifique et culturel a représenté les véritables moteurs d'une admiration qu'ont portée les intellectuels arabes du début du XIX^e siècle envers cet Occident. Cette fascination a été exprimée essentiellement par les penseurs et écrivains de la *nahdha* (Renaissance), dont *Tahtâwî*, *Al Afghani*, *Abduh*, *Hussein*, *Amin*, etc. Envoyé à Paris à la tête d'une mission scientifique en 1826, *Rifâ'a Tahtâwî* a élaboré, dans un journal de voyage, les thèmes essentiels de la *nahdha*. Il décrivait avec admiration les aspects les plus ordinaires de la modernité européenne dont notamment "les lits élevés et confortables"¹⁸, l'usage de "fourchettes, de couteaux, d'assiettes et de verres individuels pour manger à table, les femmes dévoilées..."¹⁹.

Bien qu'ayant touché en premier les penseurs de la *nahdha*, la *fascination* par l'Occident, gagna ensuite les populations grâce aux écrits et aux récits de voyages. Le livre de *Tahtâwî* (*takhlîs al-ibrîz*), considéré comme le premier manuel du réformisme, a été diffusé sur l'ordre de *Méhémet Ali* en 1834 et traduit en turc. L'auteur y mettait en évidence les problèmes dont souffrait l'Egypte. La contradiction était claire entre la société française de l'époque et la société égyptienne. Mais *Tahtâwî* n'était pas le seul à s'assigner le rôle d'éducateur et de réformateur de la société arabo-musulmane : tous ceux qui avaient pu constater la modernité européenne lors de leurs voyages sentaient le devoir de la relater aux autres. C'est ainsi que "ce processus se répétera souvent chez tous les arabo-musulmans qui découvrent pour la première fois un milieu de vie occidental"²⁰.

¹⁷ Mohammad Arkoun, *La pensée arabe*, op. cit., p. 88.

¹⁸ *Ibid.*, p. 94-95.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*

Cette première *fascination* décrite ici par Mohammed Arkoun a été accentuée par le phénomène colonial depuis la moitié du XIX^e siècle. L'idéologie coloniale a semé dans l'esprit des populations colonisées l'idée de la supériorité occidentale. On considérait les populations "indigènes" comme des "barbares sans culture". Ceci a dû accentuer la *fascination* des couches sociales les moins érudites par ce qu'on s'aventurera à appeler *le phénomène Occidental*. Dans son esquisse d'une "théorie du genre humain", Virey écrivait : "L'Européen appelé par ses hautes destinées à l'empire du monde qu'il sait éclairer de son intelligence et dompter par sa valeur, est l'homme par excellence, et la tête du genre humain ; les autres, vile tourbe de barbares, n'en sont pour ainsi dire que l'embryon"²¹.

Malgré l'apparition d'une idéologie révolutionnaire et des mouvements de lutte anti-coloniaux qui ont conduit à l'indépendance des pays colonisés, l'Occident continuait à représenter le développement et à rappeler aux arabo-musulmans leur "sous-développement". Puis, avec l'indépendance, ces pays ont été confrontés à maintes difficultés dans leurs efforts de reconstruction nationale et d'édification d'États et de sociétés modernes. Cette œuvre s'est révélée périlleuse et s'est soldée par l'adoption de régimes autoritaires dans lesquels l'État se présente comme le garant de toute activité politique, économique et socioculturelle. Au moment des indépendances, on pensait que la démocratie à l'occidentale n'était pas adaptée à des pays (ex-colonies) où l'effort de développement était à enclencher avec détermination.

Sous la houlette d'États et de gouvernements autoritaristes, la société arabe est devenue "beaucoup plus gouvernementale que civile"²². En effet, la structure patriarcale du système sociopolitique qui règne dans le monde arabo-islamique prive les individus de leurs droits élémentaires (choix de leurs gouvernements, droit à l'information multiple, multipartisme, liberté d'expression). Partant, l'Occident propose, avec ses modèles démocratiques, un mythe auquel voudraient appartenir plusieurs

²¹ Yves Benot, *La démence coloniale sous Napoléon*, Paris : La Découverte, 1992, p. 215.

²² Halim Barakat, *The Arab world. Society, culture and state, op. cit.*, p. 175.

ressortissants de ses pays. En témoignent l'immigration massive vers l'Europe occidentale et l'Amérique du Nord, essentiellement de jeunes au chômage, ainsi que les discours que ceux-là mêmes répètent à propos du "rêve occidental", de la "démocratie", du "libéralisme", de la "liberté", de "l'enrichissement facile"... En Tunisie par exemple, l'immigration clandestine vers l'Occident, appelée populairement "brûler" (par référence à la passation des frontières clandestinement), est l'un des phénomènes traduisant la course des jeunes vers "l'étranger".

Dans un contexte de crise comme celui qui règne au sein de la sphère arabo-islamique, l'émergence de réponses paraît inévitable. À défaut de légitimité et étant soupçonnés eux-mêmes d'être responsables dans une certaine mesure de la crise, les Etats et gouvernements ont été incapables jusqu'ici d'apporter une réponse satisfaisante. Par conséquent, le vide généré par l'absence de réponse officielle articulé à la complexité déjà connue du contexte, profiterait à un discours dynamique qui a émergé depuis quelques années et qui a pris de l'ampleur : celui des groupes fondamentalistes. L'exemple du discours d'*Al-Qaïda* est ici significatif en ce sens qu'il représente une tentative de reconquête des foules en profitant de l'état de crise. Il propose sa propre définition de l'identité arabo-islamique et promet la chute de l'Occident.

3. Rôle du discours fondamentaliste dans l'appropriation de la sphère publique à travers l'analyse de la stratégie de communication d'*Al Qaïda* : le septième siècle re-visité

C'est ainsi que l'analyse de la stratégie communicationnelle d'*Al-Qaïda* se base sur une analyse de l'image (tenue vestimentaire, décors), du discours et du rôle du canal de communication intermédiaire. Notons d'abord que Ben Laden cultive une image qui renvoie à l'époque médiévale et plus précisément au VII^e siècle, période pendant laquelle a vécu le prophète Mahomet. Plusieurs éléments permettent de mettre en

évidence ce constat. La tenue vestimentaire qu'on attribue à la tradition afghane représente plusieurs ressemblances avec celle des combattants musulmans du premier âge musulman²³. Le bâton et la barbe confèrent au personnage un air de sagesse surtout lorsque la séquence est filmée au milieu des montagnes d'Afghanistan. Celles-ci pourraient avoir une dimension symbolique forte puisque l'histoire voudrait que le Coran ait été révélé à Mahomet dans la grotte de *Hira* en Arabie. Par ailleurs, Ben Laden est appelé *Cheikh* par ses combattants²⁴. Ce qui peut être traduit par grand et/ou sage. De plus, si l'on sait que Ben Laden proclame souvent des *fatwas* pour ses combattants, on comprend d'ores et déjà le charisme dont il jouit au sein de l'organisation. En effet, la *fatwa* correspond à une décision majeure de l'autorité religieuse. Souvent, elle découle de l'ajustement d'un ou de plusieurs textes à la réalité de la vie quotidienne. Elle aboutit à l'abrogation exceptionnelle d'une loi islamique en faveur d'une nouvelle. Seul le *mufti* (la plus haute autorité religieuse) a le droit de proclamer les *fatwas*. Le leader d'*Al Qaïda* s'est assigné ce rôle depuis la deuxième moitié des années 90 lorsque ses discours commençaient à être diffusés par cassettes. Celles-ci circulaient clandestinement dans le monde arabo-musulman. Les "prêches" incitaient à la guerre contre les Etats-Unis et au combat de l'Occident.

En se penchant sur les discours et les messages écrits, on peut noter ensuite le souci de l'usage de l'arabe littéraire qui rappelle les sermons du prophète et des *khalifes* qui lui ont succédé. On relève également l'attachement au texte coranique puisque des versets sont cités dans chaque message. Seulement, les versets sont interprétés de manière circonstancielle²⁵. Deux sourates sont particulièrement privilégiées, à savoir le Repentir (*Attawbah*) et le Butin (*Al Anfal*). La sourate du Repentir est la seule qui ne commence pas par le traditionnel "Au nom d'Allah" car c'est une déclaration de guerre ! Elle a été révélée au VII^e siècle lorsque Byzance a commencé à combattre les tribus musulmanes en

²³ Je cite ici les films égyptiens qui relatent la vie du prophète et les débuts de l'Islam en Arabie dont notamment la *riçalah* (le message).

²⁴ Cf. Yusri Fouda, *Les cerveaux du terrorisme : le 11 septembre raconté par ceux qui l'ont commis*, Monaco : Ed. du Rocher, 2003, p. 166.

²⁵ Cf. Yousri Fouda, *op. cit.*

expansion en Arabie²⁶. On remarque enfin le souci de l'appartenance à la *Umma* (la nation) musulmane puisque les messages et les lettres sont toujours signés par “*Akhoukom*” (Votre frère) suivi du nom complet : *Oussama Ben Mohammad Ben Laden*. On relève ici la présence du nom de Mahomet dont la résonance est d'une importance symbolique particulière dans la mémoire collective islamique.

Outre les messages écrits, la référence à l'époque du prophète et de ses compagnons est très flagrante au niveau des pseudonymes (*kunyah*) des combattants. Les nouveaux adeptes de l'organisation se voient en effet attribuer des surnoms de fidèles compagnons du prophète ou de combattants célèbres dans l'histoire de l'Islam. Mohamed Atta (un des exécuteurs des attentats du 11 septembre) était connu sous le nom de *Abdulrahman al masri* (*Abdulrahman l'égyptien*). Cette *kunyah* se réfère au célèbre *Abdulrahman Ibn Awf*, combattant et compagnon du prophète Mahomet²⁷. Selon qu'ils se trouvent sur place (en Afghanistan à l'époque) ou ailleurs, les combattants sont divisés en *Mouhadjiroun* (émigrants, exilés) et *Ansar* (supporters ou partisans d'après la traduction de Fouda)²⁸. Au VII^e siècle en Arabie, le prophète Mahomet a été contraint de quitter la Mecque du fait de l'hostilité accrue des *qurashis*. Il avait trouvé refuge à Médine où il a été bien accueilli par ceux qu'il a appelés les *Ansar* puisqu'ils l'ont soutenu et qu'ils ont adhéré à son message. Ceux qui sont partis avec lui étaient appelés les *Mouhadjirouns*. Par ailleurs, d'après les messages que l'organisation diffuse sur Internet ou sur *Al-Jazira*, son combat s'enracine dans la lutte pour la libération du monde musulman. En ce sens, la référence aux conflits israélo-palestinien, tchétchène, irakien, afghan est claire. Ensuite, on note l'appel à l'islamisation du monde entier, ce qui rappelle les conquêtes musulmanes médiévales. En effet, Ben Laden “se dépeint, depuis son refuge dans les montagnes de l'*Hindu Kush*, en Afghanistan comme le point de départ de la reconquête à l'image du prophète réfugié à Médine”²⁹. Les attentats du 11 septembre sont désignés

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*, p. 161.

²⁸ *Ibid.* p. 175.

²⁹ Gilles Kepel, *Jihad Expansion et déclin de l'islamisme*, Paris : Gallimard, 2003, p. 487.

par l'organisation par le terme *Ghazwah* (raid ou bataille d'après la traduction de Fouda)³⁰. Les dirigeants d'*Al Qaïda* croient qu'ils "participent à une phase du *djihad* visant à établir un État islamique tout comme aux premiers temps de l'Islam"³¹.

En utilisant la référence au VII^e siècle, l'organisation maintient aussi bien les combattants que les populations musulmanes dans un climat de lutte médiévale. Si cet argument permet l'endoctrinement des combattants, il contribue aussi à la diffusion de la propagande de l'organisation et à la conquête des foules. *Al Qaïda* n'est pas la première organisation en son genre qui a existé dans l'histoire musulmane. D'autres mouvements et organisations ont existé développant des stratégies presque similaires. On cite particulièrement la secte des *Assassiyoun* adeptes de Hassan Sabbah qui avaient trouvé base et refuge au XI^e siècle dans la forteresse d'Alamout. *Assassiyoun*³² vient du radical *Assas* ce qui signifie en arabe le "fondement"³³. D'emblée le point commun entre *Al Qaïda* qui signifie la base et *Assas* est claire. La question qui se pose ici est la suivante : jusqu'à quel point l'organisation de Ben Laden s'inspire-t-elle de celle de Hassan Sabbah ? Ce point mériterait d'être approfondi à la lumière d'une analyse des arguments et de la stratégie déployés par Hassan Sabbah et ses adeptes. Partant, plusieurs éléments de ressemblance peuvent être dégagés.

D'abord, le principe était le même, endoctriner le plus grand nombre afin d'en faire des *fidayins*³⁴. Ensuite, Sabbah combattait les rois et les ministres Seldjoukides qui ont imposé le sunnisme en Perse en les qualifiant de corrompus³⁵. Ben Laden combat l'Occident qu'il accuse de mécréance. En outre, Sabbah menait une guerre sans merci aux Turcs Seldjoukides afin d'imposer la doctrine ismaélienne. L'islamisation du monde est un argument présent dans le discours d'*Al Qaïda*. Les adeptes de Sabbah ne sortaient plus du fort d'*Alamout* que pour assassiner au grand

³⁰ Cf. Yousri Fouda, *op. cit.*,

³¹ Yousri Fouda, *op. cit.*, p. 158.

³² Une autre version estime que le terme Assassin provient du radical *hashashiyoun* ce qui signifie les fumeurs du *Hashish*.

³³ Amin Maalouf, *Samarcande*, Paris : Lattès, 1988, p. 124.

³⁴ Martyr.

³⁵ Issu d'une famille chiite, Sabbah s'est converti à la doctrine des ismaéliens.

jour leurs cibles et se laisser exécuter aussitôt. En effet, l'argument de conquête des foules de Sabbah se basait sur la peur. Celui-ci expliquait à ses adeptes : “nous tuons un homme, nous en terrorisons cent mille...En mourant de la façon la plus courageuse nous forçons l'admiration des foules. Et de cette foule, des hommes sortiront pour se joindre à nous”³⁶. Avec *Al Qaïda* la conquête des foules ne se base pas seulement sur la peur mais essentiellement sur un argument qui a prouvé son efficacité dans ce contexte de crise identitaire qui règne dans le monde arabo-islamique, celui de la réconciliation avec l'histoire et avec l'identité retrouvée. Seulement, et à l'inverse d'*Al Qaïda*, les *fidayins* de Sabbah n'assassinaient que les hommes politiques visés. D'après l'Institut d'Etudes Ismaélienne³⁷, ils ne commettaient aucun attentat contre des civils.

Par ailleurs, *Al Jazira*, choisie par *Al Qaïda* comme canal principal de communication, représente une chaîne déchirée entre le souci d'objectivité et le sentimentalisme envers les populations arabes. Sa réputation de “porte-parole” du monde arabe ainsi que le “professionnalisme” largement reconnu dans ces pays de ses journalistes en font l'interlocuteur unique de l'organisation. Lors d'une conférence à l'Université Américaine du Caire, Fouada a déclaré que “Ben Laden apprécie le journalisme de qualité”³⁸. Cette appréciation s'accorde avec le sentiment que les foules arabes éprouvent envers cette chaîne.

En définitive, la référence à une époque chère au monde musulman est claire. Dans la mémoire collective musulmane, et avec une accentuation plus forte dans les pays arabes, le septième siècle est idéalisé et l'époque médiévale est considérée comme l'âge d'or de l'Islam. On peut ainsi avancer que ce discours trouve de l'ampleur à partir du moment où il promet une fierté retrouvée et où il réconcilie la mémoire collective avec sa propre histoire. Il propose ainsi une issue à la crise et remédie au malaise identitaire vis-à-vis des origines et de l'Occident. D'abord, il renoue avec une fierté islamique et institue un modèle d'autorité religieuse

³⁶ Amin Maalouf, *Ibid.*, p. 123.

³⁷ *La secte des Assassins*, document Arte, réalisé par Klaus Kastenzholz, col. “Terra X”, Allemagne : 2003, 52 minutes, ZDF, diffusion Arte 19 mars 2005.

³⁸ www.aucegypt.edu

et idéologique, ensuite, il déclare la guerre à l'Occident en le considérant avec hostilité comme la source de tous les maux.

Ce discours remplit la sphère publique à un moment où celle-ci est la plus “déroutée” et manque de repères. Il pourrait ainsi être assimilé à un discours “sauveur” au sens de Max Weber dans la mesure où il promet une issue notamment à la crise d'identité. Il tient sa légitimité de ce qu'il joue sur la mémoire collective islamique. Cette légitimité se base aussi sur une autorité discursive propre émanant de moyens stratégiques et matériels. Sans doute, ce discours qui s'est développé à l'ombre de la religion officielle et du discours des gouvernements, est-il venu relayer les promesses de ceux qui n'ont pas pu répondre suffisamment aux besoins et aux attentes des populations les plus démunies ? Habituellement, la “religiosité de sauveur a un impact plus important parmi les couches sociales les plus démunies”³⁹ car elle remplace la magie ou la complète “rationnellement”⁴⁰.

Les actions d'*Al Qaïda* ont souvent visé les intérêts américains dans le monde. La plupart des communiqués de cette organisation déclarent que les USA sont “l'ennemi de l'islam et des musulmans”. Nonobstant, l'hostilité des radicaux est également portée envers les intérêts juifs dans le monde (attentats contre la synagogue de Djerba en Tunisie, des touristes israéliens au Kenya...) ⁴¹ ainsi que ceux des pays de la coalition (suite à la deuxième guerre du Golfe mars 2003). Les dirigeants d'*Al Qaïda* n'omettent pas aussi de menacer les gouvernements arabes qu'ils accusent de soutenir la politique américaine. Plusieurs attentats ont été perpétrés en Arabie Saoudite accusée d'accueillir “l'occupant américain”⁴².

Néanmoins, l'hostilité montante envers la première puissance mondiale est restée inébranlable. De ce fait, l'Occident en tant qu’“ennemi” pourrait-

³⁹ Max Weber, *Essais de sociologie des religions*, op. cit. p. 32.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Cf. l'analyse de l'origine et de l'évolution du *Djihad* effectuée par Kepel (*Jihad Expansion et déclin de l'islamisme*, op. cit.)

⁴² Gilles Kepel, op. cit. p. 488.

il se résumer ainsi aux seuls USA ? Ceci, d'autant plus que les populations arabes sont persuadées que les Etats-Unis œuvrent pour le maintien des gouvernements autoritaristes dans la région afin de sauvegarder leurs propres intérêts. Mais par delà les considérations géopolitiques, l'organisation s'érige en défenseur des intérêts de l'Islam dans le monde, ce qui lui vaut une importante popularité.

L'hostilité à l'Occident est certes nourrie aujourd'hui par l'hégémonie américaine. Cependant, elle puise aussi son énergie dans un passé colonial européen encore fortement présent ainsi que dans un malaise identitaire. La fascination envers le "dominant" est porteuse d'un manque de reconnaissance de soi-même en dehors de ce rapport de domination. Car, par delà l'opposition Occident / Orient, il existe un schisme entre le premier et le tiers monde. Il est curieux de réaliser en ce moment précis de l'écriture que le monde "en développement" n'existe que *par opposition, avec et à travers* le monde "développé". En dehors du face à face avec l'Occident, les autres pays représentent une composante du monde à part entière. Nous réalisons l'étendue de l'opposition mais en même temps celle de la dépendance - qui devient ici même conceptuelle - des pays pauvres envers les pays riches.

La crise vécue par le monde arabo-islamique est peut-être qu'une parmi d'autres. En ce sens, la division du monde née du partage post-colonial ne pouvait que générer des rapports complexes, parfois même névrotiques de dépendance et de rejet. La crise n'est qu'une manifestation du malaise ressenti envers ses propres difficultés et envers celui que l'on accuse d'en être le responsable. Toutefois, la crise arabo-islamique a ceci de particulier qu'elle fait ressortir la frustration née de l'opposition d'un passé glorieux et d'un présent désapprouvé.

Nous ne pouvons comprendre l'étendue de cette crise en dehors de son lien étroit avec le passé lointain de cette sphère du monde et de son rapport avec l'Occident. D'ailleurs, le discours radical l'utilise dans une tentative de restituer symboliquement ce passé afin de vaincre l'Occident.

1. Ouvrages

- ARKOUN, M., *La pensée arabe*, Paris : PUF, 1979.
- ARKOUN, M., *L'Islam : approche critique*, Paris : Grancher, 1992.
- BARAKAT, H., *The Arab world. Society, culture and state*, Californie : University of California Press, 1993.
- BARTOL, V., *Alamut*, Paris : Phébus, 1988.
- BENOT, Y., *La démence coloniale sous Napoléon*, Paris : La Découverte, 1992.
- CHABRY, L., CHABRY, A., *Identités et stratégies politiques dans le monde arabo-musulman*, Paris : L'Harmattan, 2001.
- FOUDA, Y., *Les cerveaux du terrorisme : le 11 septembre raconté par ceux qui l'ont commis*, Monaco : Ed. du Rocher, 2003.
- GHALIOUN, B., *Islam et politique. La modernité trahie*, Paris : La Découverte, 1997.
- GHALIOUN, B., *Le malaise arabe : l'État contre la nation*, Paris : la Découverte, 1991.
- KEPEL, G., *Jihad Expansion et déclin de l'islamisme*, Paris : Gallimard, 2003.
- KEPEL, G., *Chronique d'une guerre d'Orient*, Paris : Gallimard, 2002.
- KEPEL, G., *Le prophète et le pharaon : Aux sources des mouvements islamistes*, Paris : Ed. du Seuil, 1993.
- MAALOUF, A., *Samarcande*, Paris : Lattès, 1988.
- MIHOUB, S., *Dynamiques de l'appropriation/ré-appropriation des T.I.C. dans un contexte arabo-islamique : le cas de la Tunisie*, thèse pour le doctorat de 3^{ème} cycle, Paris : université Paris VII, 2004, sous la direction de Baudouin Jurdant.
- SHARABI, H., *Le néopatriarcat*, Paris : Mercure de France, 1996.
- WEBER, M., *Essais de sociologie des religions I*, A Die, 1992.

2. Sites/ Audiovisuel

www.americanvalues.org

www.aucegypt.edu

La secte des Assassins, document Arte, réalisé par Klaus Kastenholtz, col. "Terra X", Allemagne : 2003, 52 minutes, ZDF, diffusion Arte 19 mars 2005.