L'ISLAM MONDIALISÉ

Du même auteur

Leibniz et la Chine
Vrin, 1972

Afghanistan. Islam et modernité politique
Seuil, 1985

L'Échec de l'islam politique
Seuil, 1992

Généalogie de l'islamisme
Hachette, 1995, et coll. « Pluriel », 2002

La Nouvelle Asie centrale ou la fabrication des nations
Seuil, 1997

Iran. Comment sortir d'une révolution religieuse
avec Farhad Khosrokhavar
Seuil, 1999

Vers un islam européen
Éditions Esprit, 1999

L'Asie centrale contemporaine
PUF, coll. « Que sais-je ? », 2001

Réseaux islamiques
La connexion afghano-pakistanaise
avec Maryam Abou Zahab
Autrement, 2002

Kaboul-Washington
Géopolitique de l'après 11 septembre
Seuil/La République des idées, 2002

OLIVIER ROY

L'ISLAM MONDIALISÉ

ÉDITIONS DU SEUIL
*27, rue Jacob, Paris VI^e^*

Ce livre est publié
dans la collection « La couleur des idées »

ISBN 2-02-053834-2

© Éditions du Seuil, septembre 2002

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

www.seuil.com

Avant-propos

Ce livre s'efforce de faire la synthèse des idées que nous avons développées à la suite de notre ouvrage *L'Échec de l'islam politique*. Ce dernier titre, que nous avions personnellement choisi, a entraîné évidemment une polémique : comment parler d'échec après Bin Laden et alors que la réislamisation bat son plein, sur fond de reconstruction identitaire autour de la religion ? Mais, selon nous, ces deux phénomènes sont justement des conséquences de l'échec du projet de construire un État islamique (ce qui définissait très exactement le sujet de notre premier ouvrage) et relèvent de ce que nous avons appelé le néo-fondamentalisme. Les islamistes (la révolution iranienne, le Refah turc, le FIS algérien, le Jamiat-i islami pakistanais, les Frères musulmans, Tourabi au Soudan…) voient dans l'islam une véritable idéologie politique qui permet de construire une société islamique à partir de l'État. Mais le concept d'État islamique est contradictoire et impossible à réaliser, parce que, s'il y a État, c'est qu'il y a primat du politique et donc une forme de sécularisation.

Pour autant, cela ne met évidemment pas fin à la demande d'islam. Ce à quoi nous assistons aujourd'hui est le contournement, sous des formes très variées, de la question de l'État par un mouvement de réislamisation et de reconstruction identitaire qui se fait à partir de l'individu et vise à recréer une communauté qui ne peut s'incarner dans un territoire donné, sinon sous une forme virtuelle et fantasmatique. Ce double mouvement d'individualisation et de déterritorialisation est bien le signe de la globalisation de l'islam, mais selon des formes qui peuvent varier considérablement dans leur expression politique et religieuse : islam spiritualiste et humaniste,

néo-fondamentalisme et communautarisme, ou bien internationalisme radical et militant.

Quelles qu'en soient les formes, et dans une logique de « ruse de l'histoire », ces mouvements participent tous à la globalisation de l'islam et donc à son occidentalisation, tout en sachant bien sûr que les sociétés occidentales se modifient en retour dans cette interaction – un phénomène que l'on a tenté de penser sous le terme, à mon avis inadéquat, de multiculturalisme. Cette recomposition va de pair avec le passage à l'Ouest de l'islam. Mais pour nous, il n'y a pas deux islams : celui des immigrés en Occident et celui du monde musulman. Les mêmes phénomènes sont à l'œuvre, mais exacerbés et surtout incontrôlables à l'Ouest, faute de contrôle étatique sur le religieux. Nous prenons l'islam en Occident non pas comme un objet en soi, au sens où il y aurait deux islams, mais comme fil directeur pour étudier ce qui est, en fait, une déterritorialisation de l'islam en général. De toute façon, plus que jamais, l'islam politique est un échec : le champ politique se dissocie du religieux et, parallèlement à la sécularisation politique, on assiste au retour du religieux dans le social. Mais cette évolution exige certes quelques explications, que l'on espère offrir dans les pages qui suivent.

Ce livre est inédit, même si certaines analyses ont été développées dans plusieurs articles. La plupart ont été publiés dans la revue *Esprit* depuis 1994 (et repris dans un petit livre intitulé *Vers un islam européen* [1]) ; il faut y ajouter deux autres articles (« Le post-islamisme » [2] et « La communauté virtuelle : l'Internet et la déterritorialisation de l'islam » [3]). Nous reprenons aussi les développements de notre thèse sur travaux (1995) et de notre habilitation à diriger des thèses (2001), toutes deux effectuées, sous la direction de Rémi Leveau, à la Fondation nationale des sciences politiques. Enfin, notre recherche a été rendue possible grâce au soutien de l'Institute for Transregional Studies à Princeton.

Dreux-Princeton, mai 2002

1. Éditions Esprit, 1999.

2. *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 85/86, Édisud, Aix-en-Provence, 1999.

3. *Réseaux*, CENT/Hermes Science Publication, Paris, 2000.

Introduction

Naissance d'une religion en Occident

L'islam est définitivement passé à l'Ouest. Non pas sous la forme d'une conquête ni de conversions massives, mais par un déplacement volontaire de populations musulmanes, venues chercher du travail ou de meilleures conditions de vie en Occident. Cette situation d'islam minoritaire n'est pas totalement inédite, mais elle prend d'autant plus d'importance que l'espace musulman traditionnel est aussi traversé par le phénomène de la mondialisation. C'est au moment où les frontières entre grandes civilisations s'effacent que l'on voit apparaître des théories et des mouvements qui visent justement à redonner vie à ces fantômes : du « clash » au « dialogue » des civilisations, en passant par le communautarisme sous toutes ses formes, ethnique ou religieux, ce sont de nouvelles frontières qui s'établissent, mais dépourvues de tout territoire concret. Elles se fixent dans les esprits, les comportements et les discours. Elles sont revendiquées avec d'autant plus de violence qu'elles sont à inventer.

En ce sens, les questions que nous nous posons ici ne sont pas propres à l'islam. On peut les énoncer ainsi : réinvention d'une communauté religieuse idéale, fondée sur la seule pratique de la foi et sur l'adhésion personnelle à l'exclusion de traditions et de cultures spécifiques propres à un pays ou à un espace géographique ; avènement d'une religiosité perçue comme la réalisation de soi ; adhésion totale et brutale à une vie fondée sur la seule pratique religieuse ; perception de son propre groupe religieux comme minoritaire et menacé par un environnement hostile (qu'il s'agisse d'autres religions ou de l'absence de religion) ; demande faite aux différents États de reconnaître l'identité d'une communauté religieuse en tant que telle, même lorsqu'elle est majoritaire ; quête de sens dans le

retour aux fondements de la Révélation, en contournant philosophie, culture et histoire ; et enfin, statut de vérité absolue donnée à la religiosité personnelle et à la foi (celle du *born again*) contre le savoir savant. Tout cela se retrouve aujourd'hui également dans le christianisme [1]. L'objet de ce livre est justement d'étudier la transversalité des évolutions de l'islam contemporain : comment, à partir d'une Révélation et d'une histoire propres, l'islam est-il traversé par des tendances que l'on retrouve dans les autres grandes religions ? Mais cette transversalité s'étend aussi aux formes de violence des radicaux islamiques qui relèvent plus d'un espace de contestation anti-impérialiste que d'une tradition religieuse.

La « réislamisation » ambiante est loin d'être – seulement – une protestation identitaire (comme on l'a dit à propos des effets du conflit israélo-palestinien dans l'opinion des musulmans de France) ou une synthèse permettant de concilier fidélité à ses origines, modernité et autonomie individuelle (comme on a pu le montrer dans l'affaire du voile [2]). Elle est aussi partie prenante d'un processus d'acculturation, c'est-à-dire d'effacement des cultures d'origine au profit d'une forme d'occidentalisation. La réislamisation accompagne ce processus d'acculturation, bien plus qu'elle n'est une réaction contre lui : elle permet de le vivre et de se le réapproprier. La réislamisation, c'est la conscience que l'identité musulmane, jusqu'ici simplement considérée comme allant de soi parce que faisant partie d'un ensemble culturel hérité, ne peut survivre que si elle est reformulée et explicitée, en dehors de tout contexte culturel spécifique, qu'il soit européen ou oriental. Elle est liée à la volonté de définir un islam universel, au-delà des cultures spécifiques, dont la fragilité et l'historicité deviennent soudain évidentes.

Assurément, l'âge d'or de la civilisation arabo-musulmane reste valorisé par opposition à la période coloniale : mais cette nostalgie suppose qu'il y a eu décadence. *What went wrong ?*, comme le dit le titre d'un livre de Bernard Lewis – Qu'est-ce qui n'a pas marché ? Pourquoi la « meilleure des religions » est-elle aujourd'hui l'apanage

1. Voir les travaux de Danièle Hervieu-Léger sur la recomposition du christianisme en Occident, en particulier *La Religion pour mémoire,* Le Cerf, 1993.
2. Voir Farhad Khosrokhavar, *L'Islam des jeunes*, Flammarion, 1997.

de peuples autrefois massivement colonisés et aujourd'hui régulièrement humiliés, tant par la supériorité militaire de leurs adversaires (de la Palestine à l'Irak) que par l'autoritarisme et l'incompétence de leurs régimes politiques ? Pourquoi l'islam est-il en Europe la religion dominante dans les espaces d'exclusion sociale ? Le discours de la nostalgie, qui évoque l'âge d'or de l'islam des califes, n'apporte aucune explication, sinon celle du complot (colonial ou sioniste), d'autant que cette civilisation classique arabo-musulmane n'est justement pas une culture d'origine, mais une reconstruction un peu mythique et parfois scolaire. On assiste donc aujourd'hui à une volonté de faire table rase, et pour cela le discours du fondamentalisme est un excellent outil : il réfute le passé, dépasse les divisions contemporaines et propose un modèle universel qui va dans le sens de l'acculturation générale des sociétés actuelles.

Le déracinement se traduit plus par la quête de l'universalité que par la nostalgie d'un pays ou d'une société, qui ne sont de toute façon pas des modèles positifs (comme l'Algérie ou le Pakistan aujourd'hui), et que l'on fuit pour trouver une vie meilleure en Europe ou en Amérique. Comment penser ensemble le ressentiment envers l'Amérique et la queue devant les consulats américains pour obtenir un visa ? Cette quête de l'universalité se fait bien contre la culture d'origine, mais aussi contre la « culture occidentale » que l'on s'efforce de ramener, elle aussi, à un cas historique spécifique. La critique des prétentions de la civilisation européenne des Lumières à être universelle (en particulier dans sa définition des droits de l'homme) est récurrente chez les intellectuels musulmans d'aujourd'hui, mais elle se double aussi d'une prise de distance par rapport aux cultures spécifiques de l'histoire arabo-musulmane, que l'on ne veut pas confondre avec le message coranique [3]. L'islam en Europe se donne

3. Le refus explicite de cette confusion entre islam et culture musulmane se trouve dans des milieux différents, aussi bien chez des réformistes vivant en Occident (comme Mohamed Arkoun ou Tariq Ramadan) que chez les néo-fondamentalistes, comme les prédicateurs du Tabligh. Par contre, l'apologie de la « civilisation musulmane », comme réalisation de l'islam, se trouve chez les islamo-nationalistes (comme les Turcs du parti Refah, qui valorisent la période ottomane) ou bien chez des intellectuels arabes souvent laïques, pour qui le panislamisme est intimement lié au panarabisme.

d'emblée comme « désincarné » culturellement et socialement, c'est-à-dire comme refusant d'être une religion « ethnique » et l'expression d'une culture d'importation, ce qui serait d'ailleurs en contradiction avec son message d'universalité. Les musulmans pratiquants ne veulent pas se définir comme Arabes, Turcs ou Pakistanais, mais comme musulmans, esquivant aussi par là même la différenciation sociale et économique qui à la fois les divise entre eux et les sépare du reste de la société. Mais, ce faisant, ils posent à leur tour la question lancinante qui a travaillé les anthropologues et les historiens occidentaux : y a-t-il une essence de l'islam au-delà de ses incarnations culturelles ?

L'islam et la mutation du champ religieux

Dans l'étude des sociétés musulmanes, des mouvements politiques islamistes ou de tout ce qui se fait au nom de l'islam, on tend un peu trop à prendre au mot les acteurs et à faire de l'islam le critère explicatif par excellence. Le statut de la femme, le terrorisme, le manque de démocratie seront analysés en termes de religion ou de culture islamique. L'islam est ainsi perçu comme un système clos qui s'expliquerait à partir de sa propre histoire, de ce que dit ou dirait le Coran ou bien de ce qui se passe au Moyen-Orient. La plupart des événements impliquant des musulmans sont référés à l'islam : que dit l'islam sur les attentats-suicides (à propos de la Palestine), que dit le Coran sur le *jihad* (à propos de Bin Laden), que dit l'islam sur la femme ? L'envolée en France, après l'attentat du 11 septembre 2001, des ventes de traductions du Coran montre comment tout un chacun va à la pêche des citations qui prouveraient si oui ou non l'islam est radicalement violent et conquérant, tandis que des musulmans modérés et des non-musulmans de bonne volonté (encouragés cette fois par une classe politique qui a compris, tant en France qu'aux États-Unis, que les musulmans sont désormais des électeurs) s'efforcent de montrer en quoi les sectateurs de Bin Laden se sont égarés et ne savent rien de l'islam.

Mais la question n'est pas de savoir ce que dit vraiment le Coran, car, comme tout texte sacré, son sens est ambivalent et dépend de la

lecture et de l'interprétation qu'en font les hommes. La Bible a pu servir à justifier autant l'Inquisition que François d'Assise. Le Coran, comme tout texte religieux, peut faire l'objet de lectures différentes (on soulignera, selon le contexte contemporain, tel verset qui appelle à respecter juifs et chrétiens, ou tel autre qui les considère comme des adversaires irréductibles) [4]. Ce qui compte, c'est ce que les musulmans disent que le Coran dit ; et la diversité de leurs réponses, en l'absence d'une Église centralisée, montre bien l'inanité de chercher une vérité unique, même si chacun, bien sûr, se réclame de cette vérité.

Alors, si l'on veut comprendre, il faut laisser le Coran aux théologiens et revenir aux musulmans et à leurs pratiques concrètes. Il est évident que les militants islamiques inscriront leur action dans la continuité de la tradition coranique, mais il est tout aussi vrai que l'on ne peut comprendre le monde musulman d'aujourd'hui que de manière transversale : l'islam s'inscrit désormais dans des continuités et des ruptures qui sont propres à l'ensemble des religions et des sociétés contemporaines. L'islam des musulmans d'aujourd'hui n'est pas un isolat culturel, c'est un phénomène global, qui subit et accompagne la mondialisation. Des phénomènes aussi complexes que l'individualisation de la relation à la religion ou la communautarisation du groupe religieux (selon une logique du « nous et les autres ») se retrouvent dans le christianisme ou le judaïsme.

Mais tout le discours culturaliste repose sur une confusion constante entre culture et religion et finit par tourner en rond en choisissant de faire de la culture ou de la religion la cause déterminante. On ne saisit alors, au mieux, qu'une corrélation propre à un moment de l'histoire et qui ne se répète jamais. On peut bien établir des corrélations (entre capitalisme et protestantisme par exemple, sur le

4. La polémique portant sur l'interprétation est, en islam (comme dans le christianisme), une constante de l'exégèse ; nous verrons plus loin des cas de débat sur le *jihad*. Notons ici un petit ouvrage polémique, qui pousse l'exercice à la limite de la provocation, de Nasreddine le Batelier (pseudonyme de Yahya Michot) : *Le Statut des moines*, publié en 1997 (édition de l'auteur). Il se donne pour tâche de démontrer que l'assassinat des moines de Tibérine par le GIA en 1996 peut très bien être justifié théologiquement en s'appuyant sur Ibn Taymiyya.

modèle de Max Weber), mais il devient délicat d'en faire des causalités. Si le protestantisme a favorisé le développement du capitalisme, pourquoi le premier est-il apparu et s'est-il développé en Europe du Nord ? Il y aurait donc quelque chose préexistant au phénomène religieux et dont celui-ci ne serait qu'une expression [5] ? Si la prégnance des *açabiyya* (groupes de solidarité ou clans) sur la logique étatique est liée à l'islam, pourquoi ce modèle domine-t-il la Sicile catholique et non l'Espagne du Sud, soumise autrement plus longtemps à l'influence musulmane ? Pourquoi la Turquie musulmane a-t-elle développé un système étatique moderne ? Est-ce parce que les Turcs ne sont pas des Arabes ? Dans ce cas, le vrai facteur du retard politique n'est pas alors l'islam, mais la culture « arabe ». En un mot, toutes les explications par la religion sont en fait tautologiques et circulaires.

Il y a bien sûr une spécificité islamique, mais, pour la comprendre, il faut d'abord mettre au jour ce qui n'est pas spécifiquement islamique et comparer ce qui est comparable. Par exemple, comme le montre Daniel Cohen, le retard économique imputé à l'islam perd son évidence si l'on compare chaque pays musulman à son voisin non musulman plutôt qu'à l'Occident (Indonésie et Philippines, Inde et Pakistan, Kosovo et Macédoine, Mali et Centrafrique) : la Malaisie islamique a un revenu par habitant légèrement supérieur à son voisin thaïlandais, tandis que Sénégal et Côte-d'Ivoire ont des revenus par habitant comparables, comme l'Inde et le Pakistan [6]. Les indices de fécondité montrent aussi qu'il n'y a pas de spécificité démographique musulmane, contrairement à un cliché des plus courants aujourd'hui (l'Indonésie, le pays musulman le plus peuplé, à un indice de 2,6 enfants par femmes, alors que les Philippines catholiques atteignent 3,6 en 2000). De même, la fécondité des populations immigrées tend, en une génération, à s'aligner sur celle des

5. C'est la thèse d'Emmanuel Todd par exemple, qui pense que la structure familiale détermine le choix de la religion. Mais alors, d'où vient la structure familiale ? Voir *La Troisième Planète*, Le Seuil, 1983.

6. Daniel Cohen, « Y a-t-il une malédiction économique islamique », *Le Monde*, 2 décembre 2001. Le retard attribué à l'islam disparaît si l'on compare des pays proches, dont l'un est musulman et l'autre non.

pays d'accueil. Ce qui fait sens, c'est la zone géographique ou les catégories sociales, et non l'espace culturel. La notion huntingtonnienne de civilisation fondée sur la religion n'explique rien.

L'occidentalisation des comportements sociologiques (mariage, fécondité) va souvent de pair avec une occidentalisation des valeurs (insistance sur l'individu, sur la réussite professionnelle), mais il ne s'agit pas forcément de l'adaptation d'un système de valeurs homogène (car le monde occidental est très partagé quant à ses propres valeurs, et une société comme la France juxtapose des systèmes de valeurs antagoniques, au moins depuis 1789). Les valeurs républicaines dont on nous rebat les oreilles et qui sont censées définir le socle commun et consensuel de la société française d'« avant » (avant quoi d'ailleurs ? Avant la globalisation, le libéralisme, l'immigration… ?) sont des mythes que partageaient fort peu la gauche communiste, la droite nationale ou bien la hiérarchie catholique.

Ce qui est nouveau dans l'islam en Occident, c'est l'insistance sur la notion de valeur, au détriment de la loi : on cherchera par exemple à définir sa foi par rapport à un discours éthique et non pas seulement par le respect de normes juridiques. Bref, même quand le discours est très conservateur (opposition à l'homosexualité, à l'avortement), il va se définir, dans l'islam en Occident, en termes de valeurs plus qu'en termes de respect strict de la charia. C'est évident par exemple pour l'avortement, qui ne fait jamais l'objet d'un débat de société dans le monde musulman traditionnel, mais qui va être repris comme thème commun de défense des valeurs religieuses par des musulmans et des catholiques conservateurs en Europe, contre la permissivité, même si l'avortement n'est pas condamné par les docteurs de la loi islamique en termes aussi vigoureux que par le Vatican. La soudaine flambée de procès anti-homosexuels en Égypte est paradoxalement un signe de l'occidentalisation du discours sur les valeurs : ce qui était interdit, mais vécu dans le non-dit, devient soudainement un enjeu de société, parce que, pour s'affirmer face à l'Occident, il faut tenir un discours à la fois explicite et symétrique, donc reprendre à son compte les catégories de l'autre, même si c'est pour leur assigner un signe négatif.

On touche ici à un malentendu fréquent : l'idée que l'occidentalisation de l'islam conduit forcément à une « libéralisation » de l'is-

lam. En fait, l'occidentalisation est non seulement compatible avec un nouveau discours fondamentaliste mais peut même le favoriser tout en adoptant largement une vision occidentale des valeurs et des enjeux (défense de la famille et non plus strictement des punitions, pour les fautes commises contre Dieu – *huddud*). L'occidentalisation de l'islam n'a rien à voir avec une réévaluation des dogmes. Ce qui change, c'est la religiosité, pas la religion : c'est le rapport personnel que le croyant entretient avec la religion, la manière dont il la formule et la met en scène, et pas le contenu des dogmes. D'ailleurs, si toute modernisation devait entraîner une libéralisation théologique, on s'en serait aperçu avec le christianisme et le judaïsme.

Cependant, il y a un problème réel : l'absence apparente de penseurs réformateurs musulmans. En fait, ici encore on est dans le trompe-l'œil : il y a de nombreux penseurs modernes et audacieux (Arkoun, El Fadl, Soroush, Kadivar). La question n'est pas celle des auteurs, mais des lecteurs. Pourquoi les réformateurs sont-ils si peu lus ? Parce que leur approche, qui vise justement à mettre en place une nouvelle orthodoxie, donc un nouveau savoir académique, n'intéresse guère des acteurs qui sont au contraire dans le bricolage et l'instrumentalisation d'un islam à usage immédiat (vivre sa foi ici et maintenant), voire parfois adossés à des stratégies politiques au sens large, de la communautarisation à l'action radicale. Bref, la crise de l'autorité et la fragmentation qui caractérisent l'islam d'aujourd'hui ne sont pas favorables à la diffusion d'une nouvelle théologie. Cet anti-intellectualisme se retrouve par ailleurs dans les mouvements charismatiques chrétiens.

Revenons donc aux acteurs et aux discours et pratiques des musulmans concrets. Le défi de l'occidentalisation est évidemment clairement identifié. Mais, dans les faits, l'occidentalisation est vécue sans drame par la masse des croyants, bien qu'elle ne fasse presque jamais l'objet d'une réflexion théologique, même si toute une tradition d'exégèses et de *fatwa* (lesquelles ne sont pas des condamnations mais de simples avis juridiques) a permis aux musulmans de s'adapter aux différentes époques et sociétés. En revanche, elle est récusée par les activistes, qui ont tous en commun de vouloir tracer une frontière claire et nette entre l'impiété (*kufr*) et la vraie religion (*din*). Mais derrière leur prétention à se référer à la seule

époque du Prophète et à refuser toute influence du monde non musulman, ils voient bien dans la globalisation une opportunité pour reconstruire l'oumma (communauté universelle des croyants) ; ils transforment leur faiblesse (être des produits marginaux de la globalisation) en stratégie (reconstruire l'oumma sur les ruines des cultures existantes). L'échec est sans doute inscrit dans la tentative même, comme il l'était chez les islamistes et leur projet d'État. En effet, leur vision manichéenne, commune d'ailleurs à la plupart des critiques de la globalisation, les amène à construire une alternative islamique dans l'imaginaire, dont le délire d'un Bin Laden n'est qu'une variante sanglante. L'échec permanent de toutes leurs utopies, sous les formes millénaristes ou suicidaires, amènera bien tôt ou tard un examen de conscience [7].

La nouveauté apportée par le passage à l'Ouest de l'islam, c'est la déconnection de l'islam comme religion d'avec une culture concrète. Cela conduit les acteurs à devoir reformuler par eux-mêmes une religion qui n'est plus portée par l'évidence sociale. Cette démarche est d'abord individuelle, car les instances collectives (parents, pression sociale, corps des oulémas, législation étatique) ne fonctionnent plus, ni pour dire ce qu'est l'islam ni pour imposer un certain conformisme du comportement et des pratiques. Fidéisme, autoproclamation, quête individuelle du salut, anti-intellectualisme, recherche d'une éthique quand la norme juridique ne fait plus sens : on retrouve ces traits dans d'autres religions. Le fondamentalisme protestant américain et le mouvement charismatique insistent sur cette jouissance de la foi, sur le vécu du religieux comme rencontre personnelle entre soi et Dieu. Mais les conséquences sont les mêmes : on passe d'un universel à une communauté particulière. Alors que tout le monde (baptisé ou circoncis) était censé être membre de l'Église ou de l'oumma, il faut aujourd'hui prouver sa foi, ce qui revient souvent à l'exhiber.

Naguère, pour se marier à l'Église, il suffisait de produire un acte de baptême, et, pour se convertir à l'islam, de dire la *shahada*

7. Déjà amorcé par le livre d'Abdelwahab Meddeb, *La Maladie de l'islam*, Le Seuil, 2002.

(la profession de foi) devant témoins. Aujourd'hui l'Église exige de plus en plus que l'impétrant prouve sa foi, qu'il adhère à une communauté, une paroisse, un groupe d'approfondissement de la foi. Parallèlement, en Algérie et même en Tunisie laïque, le non-musulman qui veut se convertir (surtout pour épouser une musulmane) devra passer par un processus de catéchèse, même si ce n'est inscrit dans aucune loi. On sait aussi comment le rabbinat de France refuse désormais les conversions de circonstance, qui ne posaient pas tant de problème au milieu du siècle. Cela peut paraître aller de soi, mais c'est nouveau : de plus en plus, le croyant se vit comme appartenant à une communauté restreinte au sein de la société, voire à une minorité où son statut de croyant l'emporte sur toute autre identité. La fin d'un certain conformisme social au profit d'un engagement personnel fait passer la religion du statut de composante (éventuellement dominante) de la société tout entière à celui de communauté fondée sur la volonté explicite d'en être membre. Les catholiques en France tendent à se définir non plus comme l'expression même de la culture française, mais comme une communauté en face d'une société majoritairement laïque. Cette minorisation du croyant se déroule aussi dans des pays d'islam majoritaire comme la Turquie, où un intellectuel comme Ali Bulaç demande la restauration du système ottoman des *millet* (communautés ethnico-religieuses gérées par le droit personnel propre à leur religion), mais en y ajoutant le *millet* des … athées, qui accepteraient de vivre selon les lois kémalistes, alors que les « musulmans » seraient libres de choisir la charia.

Cette reformulation de la religion comme « simple » religion pose le problème récurrent de la confusion constante entre religion et culture, comme on la retrouve dans l'expression absurde de monde « arabo-musulman ». Cette dernière soit exclut les chrétiens arabes, voire les juifs arabophones, soit elle sépare les Arabes (quelle que soit leur religion) des autres musulmans, ce qui, dans les deux cas, ne permet pas de définir ce que serait une culture strictement musulmane et différente de la culture arabe en général. Le plus souvent, les termes mis en parallèle avec « islam » ou « musulman » ne sont pas « chrétien », mais « européen » ou « occidental ». Si l'Occident n'est pas le christianisme, pourquoi l'islam devrait-il être l'Orient ? Le

paradoxe est que, au moment même où le passage à l'Ouest de l'islam entraîne une crise des cultures d'origine, les identités se recomposent en Occident dans une nouvelle confusion entre religion et ethnicité, où le terme « musulman » ne désigne pas un croyant mais devient le marqueur d'une identité néo-ethnique (ou pseudo-ethnique), et crée en miroir des catégories identitaires fonctionnant sur le marché occidental, pour classer justement les descendants de l'immigration. Ce mythe du multiculturalisme sert souvent à recréer une « communauté musulmane » mais constituée de l'extérieur, et souvent mise en avant à l'occasion de crise internationale, comme celle du Proche-Orient. Ainsi, quelle que soit la reformulation identitaire, on n'échappe pas à la globalisation, mais il y a différentes manières de se positionner par rapport à elle.

En fait, le malaise actuel montre le découplage entre islam, politique et culture, et l'assomption d'un islam qui ne serait que religion. Le paradoxe est que les acteurs du découplage sont précisément ceux qui veulent, ou voulaient, voir dans l'islam une religion totalisante, qui donc ne sépare pas la religion de la politique. De manière sans doute provocante, on peut dire que les véritables acteurs de la sécularisation de l'islam aujourd'hui ne sont pas tant les musulmans « laïques », car ils sont en dehors de la reformulation du religieux, mais bien les islamistes et les fondamentalistes, parce qu'ils tentent de remédier à la coupure croissante entre culture et religion par une exacerbation de la religion, qui ne conduit qu'à la détacher un peu plus du politique et du culturel. Cette évolution se marque, en négatif, par la réintroduction par les islamistes de l'autonomie du politique et par la mise en avant par les néo-fondamentalistes des valeurs et de la culture. C'est sans doute cela le malentendu : l'islam ne va pas à l'encontre du processus de sécularisation, mais il y va à reculons, ce qui dans le fond n'a rien d'étonnant pour une religion.

L'occidentalisation et la violence

Cette modernité se retrouve aussi dans les relations entre islam et violence, même si, encore une fois, les radicaux sont les premiers à vouloir ancrer leur violence dans une tradition islamique qu'ils

inventent plus qu'ils ne la redécouvrent. Mais ils le font souvent au prix de ce qui ressemble bien à une innovation – un comble pour des fondamentalistes : la priorité qu'ils accordent au *jihad*, en en faisant une obligation personnelle (*fard al ayn*), donc s'imposant à chacun et à tout moment, alors que la tradition a toujours considéré qu'elle était collective (*fard al kifaya*), c'est-à-dire limitée dans le temps et dans l'espace et incombant à ceux qui sont menacés par l'ennemi. Loin d'être une expression communautaire, la violence exercée au nom de l'islam aujourd'hui se dit et se pratique sur la base d'un engagement individuel. Ce surinvestissement du *jihad* est récent : il remonte à Saïd Qotb (mort en 1966) et aux groupuscules égyptiens des années 1970, dont a fait partie Mohammad Abd al-Salam Farrag (qui avait fait du *jihad* une obligation au même titre que les cinq obligations classiques du croyant : profession de foi, prière, pèlerinage, aumône et jeûne)[8]. La frange néo-fondamentaliste qui partage cette idée est qualifiée de jihadiste, par exemple celle de Bin Laden.

On fait souvent remarquer que la plupart des conflits contemporains mettent en jeu des musulmans. Mais une approche plus précise montre qu'en règle générale les conflits ne sont jamais déterminés par l'islam, même si celui-ci contribue à les surdéterminer. Les Serbes ont mis en avant le facteur islamique quand ils ont attaqué les Bosniaques, mais non pas quand ils ont agressé les Croates : dans les deux cas, le conflit est en fait ethnico-national, comme pour le Kosovo en 1999, où Slaves et Tsiganes islamisés se sont trouvés dans le camp serbe, tandis que les Albanais chrétiens ont fait front avec les musulmans. Il est vrai que les acteurs eux-mêmes mobilisent parfois une symbolique islamique en faveur de leur cause. Mais la lutte des Tchétchènes comme celle des Palestiniens est avant tout une lutte pour la libération d'un peuple. En Palestine, chrétiens ou laïcs (Front populaire pour la libération de la Palestine – FPLP – fondé par un chrétien, Georges Habache) sont tout autant impliqués que les musulmans, y compris dans les attentats-suicides. En Indonésie, tous les conflits sont ethniques. Lorsqu'ils opposent des musulmans au pouvoir central (revendication de l'autonomie pour la

8. Sur le penseur égyptien Farrag, voir Gilles Kepel, *Le Prophète et le Pharaon*, Le Seuil, 1983.

province d'Aceh), personne ne mentionne l'islam ; lorsqu'ils opposent une ethnie chrétienne et une ethnie musulmane, on parle tout de suite de guerre de religions, comme dans les Moluques. Cela corrobore deux phénomènes que nous étudions dans ce livre : la primauté des déterminations ethniques et nationales, mais aussi l'instrumentalisation des *jihad* périphériques par les néo-fondamentalistes pour donner corps, par défaut, à l'oumma universelle.

La ligne de fracture entre le Nord et le Sud, entre l'Europe et le tiers monde, passe par des pays musulmans, ce qui explique que des conflits qui sont des séquelles typiques de l'impérialisme (Tchétchénie) ou de la dissolution d'empire (Balkans) sont analysés selon une grille religieuse alors qu'ils sont ethniques et nationalistes. Cet héritage colonial se retrouve aussi, bien sûr, dans la question de l'immigration, surtout dans la mesure où elle se double d'un sentiment d'exclusion sociale. La révolte de certains jeunes de banlieues peut prendre une coloration islamique, puisque l'islam appartient au répertoire de l'altérité (affaire Kelkal, gang de Roubaix [9]). Mais ici aussi on exagère la dimension islamique, souvent dans une perspective politique (déclaration d'Ariel Sharon, en février 2001, poussant les juifs français à rejoindre Israël, par exemple). La violence dans certaines banlieues françaises est parfois associée à l'islam, surtout lorsqu'elle se double d'actes antisémites, mais les mouvements islamiques français ne sont jamais associés à cette violence, qui est le fait de jeunes marginaux qui se désintéressent de l'islam, même s'ils vont jouer sur les peurs des « nantis » (on se réclame de Saddam Hussein en 1990, de Bin Laden en 2001) [10]. Et on oublie bien sûr que la violence propre à ces espaces d'exclusion sociale existe dans des contextes où il n'y a pas de musulmans (ghettos noirs américains, par exemple). En fait, comme nous le verrons plus loin, le radicalisme islamique ne peut pas se comprendre si l'on ne voit pas qu'il reprend (et islamise) un espace traditionnel de contestation, aussi bien dans l'anti-impérialisme que dans la mobilisation des espaces d'exclusion sociale, ou dans la radicalisation de jeunes intellectuels.

9. Ces événements sont développés dans le dernier chapitre de cet ouvrage, p. 185.

10. Voir *Libération* du 6 avril 2002 : « L'aveu des trois incendiaires ».

Toute aggravation du conflit palestinien, toute intervention militaire américaine dans la région ne peuvent que renforcer un anti-américanisme partagé désormais par toutes les couches de la population musulmane, ce qui explique le passage à l'acte de ses membres. Mais cette violence n'est pas islamique : elle est anti-impérialiste ; nous sommes encore dans les séquelles de la décolonisation, qui retrouve soudainement une nouvelle dimension avec l'hégémonie américaine.

Deux choses sont frappantes : il y a chez Bin Laden à la fois une profonde nouveauté et une certaine tradition, mais qui ne s'appliquent pas forcément à ce que l'on pourrait croire. La nouveauté est dans les formes de combat : l'action du kamikaze. Elle est complètement absente de la tradition islamique orthodoxe (le martyr est celui qui meurt au combat, et non pas celui qui cherche délibérément la mort) et est apparue au cours des années 1980, dans les mouvements chi'ites comme le Hezbollah libanais, avant de s'étendre tout récemment aux sunnites. Mais ce type de terrorisme n'est pas propre au monde islamique : on le retrouve à la fois chez les Tigres tamouls au Sri Lanka et chez des militants palestiniens laïques comme ceux du FPLP. A bien des égards, Bin Laden est en rupture avec la tradition musulmane (même des cheikhs proches de lui condamnent les attentats-suicides [11]). Il renoue au contraire avec des formes récentes d'un terrorisme bien laïque et souvent occidental, tant dans ses cibles (l'impérialisme américain) que dans ses formes d'action (le détournement d'avion).

Ce qui caractérise nombre des hommes de la seconde génération d'al-Qaïda (recrutés après 1992), c'est précisément la rupture d'avec le monde musulman qu'ils prétendent pourtant représenter. Tous ont quitté leur pays d'origine, pour se battre ou tout simplement vivre et étudier ailleurs. Tous ont rompu avec leur famille : il suffit de comparer la fierté des parents d'un kamikaze palestinien ou libanais avec l'incompréhension des familles des auteurs de l'attentat contre le World Trade Center (elles disent d'ailleurs avoir perdu le contact

11. Voir de Cheikh al-Albani, la *fatwa* sur « Suicide bombing in the Scales of Islamic Law », *www. allahuakbar.net*, ainsi que « Fatwas of Shaikh Muhammad Naasir-ud-Deen Al-Albaanee », dans *Al-Asaalah Magazine*, 1-21, 29 août 2001.

avec leurs rejetons)[12]. Une bonne partie des activistes se sont installés en Occident ; ils ont parfois adopté la nationalité du pays où ils vivent sans s'y intégrer pour autant. Plus surprenant, aucun n'a d'antécédents de militantisme islamique ou politique. Après une vie « normale », ils se sont pour la plupart réislamisés en Occident, comme le Marocain Ahmed Ressam, ou bien Mohammad Atta. Bref, ils ont rompu avec leur pays d'origine (Arabie Saoudite, Algérie ou Égypte), avec leur famille et aussi, bien sûr, avec leur pays d'accueil, un parcours qui n'est pas sans rappeler celui de Khaled Kelkal, principal auteur des attentats de 1995 en France.

Loin de représenter une communauté religieuse, dont ils se sont mis à la marge, ou une culture traditionnelle, dont ils ne connaissent rien et qu'ils récusent, ces nouveaux militants s'inscrivent presque tous dans un parcours de rupture suivie d'une réislamisation individuelle, où l'on se fabrique « son » islam, comme le montre le testament de Mohammad Atta[13]. Ces néo-fondamentalistes ne se reconnaissent aucun maître en islam et mènent d'ailleurs souvent une vie fort peu conforme aux préceptes de la religion (la dissimulation, ou *taqya*, me dira-t-on : mais celle-ci est justement une innovation dans le monde sunnite).

Pas plus qu'il n'est l'expression d'une tradition musulmane, Bin Laden ne reflète les conflits du Moyen-Orient. Il est absent de Palestine, de Turquie, de Syrie, d'Irak, du Liban… Même si la plupart des activistes d'al-Qaïda sont originaires d'Arabie Saoudite, d'Algérie et d'Égypte, la plupart de ceux de la seconde génération, sauf les Saoudiens, sont venus en Afghanistan, ou dans d'autres pays cibles, à partir d'Europe et non pas du Moyen-Orient. Si l'on peut supposer que le Groupement islamique armé (GIA) partage ses idées, aucun partisan de Bin Laden ne vient des maquis algériens, mais tous sont passés par Marseille, Paris ou Strasbourg. Le responsable de l'enlè-

12. Trait identique pour l'auteur présumé de l'attentat contre la synagogue de Djerba en Tunisie dans lequel ont péri des touristes allemands : les parents de Nizar Nawar vivent à Saint-Priest, près de Lyon, et déclarent que leur fils n'a jamais été spécialement croyant, mais également qu'ils ne l'ont pas vu depuis plusieurs années (*New York Times*, 18 avril 2002).

13. Testament de Mohammed Atta, traduction anglaise dans *ABC News*, octobre 2001.

vement, en février 2002, du journaliste Daniel Pearl au Pakistan, Cheikh Omar, est né en Angleterre et est revenu s'établir au Pakistan. Les auteurs de l'attentat contre un hôtel de Marrakech au Maroc, en 1994, venaient de la Cité des 4 000, à La Courneuve. Bref, la violence islamique dans les pays musulmans semble parfois être… une importation de l'Occident.

Même les membres d'al-Qaïda qui représentent des partis islamistes actifs au Moyen-Orient semblent désormais en être déconnectés. Si al-Zawahiri, le bras droit d'Oussama Bin Laden, est le chef du mouvement Jihad égyptien, comment expliquer qu'aucun attentat islamiste n'ait eu lieu dans ce pays entre 1998 et 2002 et que le gouvernement du Caire ait libéré des centaines de membres de ce mouvement ? Zawahiri a d'ailleurs été désavoué après l'attentat du 11 septembre par Ousama Rushdi, un des chefs des Gama'at, en exil aux Pays-Bas [14]. Les *jihad* auxquels se réfère Bin Laden sont tous situés à la périphérie du monde musulman : la Bosnie, le Kosovo, la Tchétchénie, l'Afghanistan, le Cachemire, les Moros des Philippines, sans parler bien sûr de New York. On a vu Bin Laden au Soudan, au Yémen, en Afghanistan. Il a frappé en Afrique de l'Est. Mais il n'a parlé de Jérusalem qu'à l'annonce de l'attaque américaine sur l'Afghanistan. Enfin, il n'a pas de stratégie ni d'objectifs politiques : rien n'était prévu pour le lendemain du 11 septembre. Contrairement aux islamistes « classiques » dont la violence, même sous la forme terroriste, vise un but stratégique et national (pour les Iraniens, obliger la France à cesser son soutien à l'Irak et à quitter le Liban en 1985 ; pour les Palestiniens, en 2002, obtenir le départ des troupes israéliennes) et peut donc être « négociée », les nouveaux radicaux ne se soucient ni de programme ni de résultat concret. Ils meurent pour la signification du geste mais pas pour son résultat, ils sont dans la réalisation de soi et donc dans une dimension mystique, mais pas dans l'ordre politique. Il n'y a donc rien à négocier.

En revanche, la continuité de l'action de Bin Laden avec la mouvance anti-impérialiste et tiers-mondiste occidentale des années

14. *Al Sharq al Awsat*, Londres, 25 janvier 2002.