

Orient vs. Occident: perceptions croisées

Alain Roussillon

Tout comme les “musulmans”, sous diverses dénominations plus ou moins polémiques — Maures, Sarrasins, Turcs, Arabes, et aujourd’hui immigrés, islamistes, voire terroristes... —, ont habité sans discontinuer, depuis le Moyen Age, et continuent de travailler l’imaginaire et les représentations des sociétés du Nord de la Méditerranée, les “Occidentaux — Roums, Francs, infidèles, croisés, colonialistes (...)" —, continuent de travailler l’imaginaire et les représentations des sociétés de son Sud. Selon les époques et les circonstances, les narrations dont leurs interactions font l’objet font ressortir — le plus souvent — les dimensions d’affrontement, chacun y figurant le “meilleur ennemi” de l’autre, ou, à l’inverse, les dimensions de complémentarité et d’échange qui feraient — malgré tout — de la *Mare Nostrum* un espace de civilisation partagé. Espace partagé, mais espace d’ignorance réciproque, dont le constat semble

s’imposer de part et d’autre, ignorance d’autant plus périlleuse et chargée de menaces, en ce début de XXI^e siècle, que la confrontation entre “Islam” et “Occident” semble en passe d’être réactivée, dans ces imaginaires en miroir, comme moteur d’une Histoire dont la fin avait été si imprudemment annoncée après l’effondrement de l’empire soviétique et le triomphe du marché et de la raison libérale: “choc des civilisations”, “croisade” contre “*jihâd*”, nouvelle “guerre de religions”... C’est Bernard Lewis, s’interrogeant sur “comment l’islam a découvert l’Europe”, qui inventorie “les raisons d’une méconnaissance”, en vif contraste à l’en croire avec l’intérêt précoce que les sociétés européennes ont de longue date manifesté pour l’univers musulman, et qui souligne “le manque quasi total de curiosité des peuples du Moyen-Orient pour les langues, cultures et religions de l’Europe”,¹ contrées perçues

à peu près de la même façon que les lointaines terres d’Afrique: comme d’obscurs océans de barbarie et d’incroyance, dont il n’y avait rien à apprendre et pas grand chose à importer, si ce n’est des esclaves et des matières premières.²

C’est encore Gustav von Grunebaum qui voit dans cette méconnaissance même la principale raison de l’échec de l’acculturation modernisante tentée par les réformateurs ottomans ou égyptiens:

L’intérêt porté à l’Occident, sous la forme d’un effort pour acquérir une compréhension historico-analytique de ses aspirations culturelles et, en un sens, comme fin en soi, est médiocre dans le monde arabe. *Un occidentaliste oriental*, symétrique de l’orientaliste occidental, n’est pas encore apparu.³

Pour l'un et l'autre penseurs, c'est bien le fait que les sociétés musulmanes soient dominées, militairement et civilisationnellement — à la différence de l'âge d'or abbasside, quand la pensée musulmane avait su faire son miel de la sagesse grecque, avant d'en transmettre le flambeau à l'Europe —, qui permet de rendre compte de leur incapacité à prendre la mesure de la modernité occidentale contemporaine, et *a fortiori* à se l'approprier. Mais c'est aussi Edward Said, prenant le contre-pied de l'autosatisfaction affichée par les orientalistes et qui conteste la réalité même de l'objet de savoir que ceux-ci constituent: leur Orient serait en fait largement un *artefact*, construit dans la logique d'une entreprise “raciste, impérialiste et presque totalement ethnocentrique”⁴ où il ne s'agirait pas tant de connaître cet Orient que de se le soumettre. Ce sont ici les intérêts mêmes liés à cette entreprise et à ses vicissitudes historiques — colonisation et décolonisation — qui feraient ainsi obstacle à une connaissance “objective” de l'Orient par les Occidentaux,⁵ incapables de dépasser les limites de leur imagination, voire de leurs phantasmes.

Le rappel de ces disqualifications croisées, figeant des altérités en miroir vouées à une ignorance réciproque, pour souligner d'emblée le risque inhérent au projet que j'esquisse ici d'une *phénoménologie* de la place de “l'Occident”⁶ dans l'imaginaire et les représentations des “musulmans”:⁷ celui de rechercher dans la façon dont les autres nous perçoivent et nous représentent la confirmation de la façon dont nous-même les voyons. Refuser de céder à cette circularité du regard impliquera, dans ce qui suit, de renoncer à dresser un quelconque inventaire de stéréotypes, repré-

sentations “consistantes”, positives ou négatives, de ce que l’Occident est ou de ce qu’il n’est pas, pour tenter de montrer comment ceux-ci se déploient dans cet univers partagé:

- D’une part, être attentifs à la façon dont sont instituées les frontières, mouvantes et souvent indécises, entre “eux” et “nous”, en même temps qu’à la façon dont ces frontières peuvent être transgressées, déplacées, voire niées: modes de présence de soi à l’autre et de l’autre à soi, à travers lesquels se jouent les interactions dans lesquelles les uns et les autres sont disposés ou non à entrer.

- De l’autre, identifier les partages que ces représentations opèrent et traduisent sur la “scène intérieure” des sociétés dont il est ici question, au regard de ce que *devrait être*, pour les différents protagonistes, la relation avec l’Occident: entre le rejet pur et simple de tout emprunt ou de toute interaction autres qu’hostiles, au nom de la fidélité au pacte des origines, et l’acceptation, plus ou moins enthousiaste ou contrainte, de modèles de modernisation européens, toute une gamme d’attitudes peuvent être identifiées, qui différencient le principe de “tri” mis en œuvre pour opérer le partage entre interactions utiles ou acceptables et celles qui ne le sont pas.

Ajoutons que la mise en regard du Maghreb et du Mashreq qui constitue la trame de la présente étude ne vise pas tant à opposer des manières différentes d’être “arabe” ou “musulman” qu’à contraster les termes de l’expérience historique vécue par des sociétés de l’Orient et de l’Occident musulmans, qui engagent tout à la fois la relation qu’elles entretiennent à leur propre passé pré-colonial et celle que les Européens leur ont imposée, que n’épuise pas la simple évo-

cation de la domination coloniale — fort diversement exercée selon les contextes — et des luttes de libération.

1. Soi chez l'autre et l'autre chez soi

Nul doute que, dans les représentations des populations — musulmanes ou non — installées au sud et à l'est de la Méditerranée, la série d'événements inaugurée par l'expédition de Bonaparte, suivie par la prise d'Alger, l'occupation britannique de l'Egypte, la mise sous protectorat ou sous mandat de l'ensemble du Maghreb et du Levant, avec l'installation de ce qui va devenir un “foyer national juif” en Palestine, ne se situe dans le prolongement des croisades et de la Reconquista. On aurait tort, cependant, d'assimiler d'emblée les résistances que ces événements suscitent à un “nationalisme”: l'univers dans lequel ils adviennent est encore impérial, un univers où la conquête d'un Etat par un autre, plus puissant, n'a pas encore acquis l'illégitimité absolue qu'elle revêt aujourd'hui — d'autant que les interventions européennes se produisent sur fond de domination ottomane, dont l'ensemble des sociétés arabes de ce que l'on désigne à l'époque comme le Levant cherche à se dégager, y compris en jouant sur les rivalités des puissances occidentales.⁸ Il ne s'agit pas par là de minimiser les résistances, longues et âpres, en particulier au Maghreb, qu'ont suscitées les intrusions coloniales de la France, de la Grande-Bretagne ou de l'Italie, et moins encore de légitimer celles-ci, mais seulement de souligner que l'affaiblissement, puis la disparition de l'Empire ottoman ouvrent la voie à des interactions inédites entre l'Europe et les sociétés

du Maghreb et du Proche-Orient dont il importe d'identifier les canaux et les modalités.

De ce point de vue, le séjour à Paris de Rifâ'a al-Tahtâwi, un azhariste désigné par Muhammad 'Ali comme imam de la première mission d'étude qu'il envoie à Paris en 1830 — l'année même où la France s'empare de l'Algérie — pour former le personnel nécessaire à la modernisation de son armée et de son administration apparaît à plus d'un titre comme inaugural. D'une part, le compte-rendu qu'il livre de son séjour de cinq ans à Paris⁹ est le premier tableau positif et compréhensif dressé en langue arabe d'une société européenne: on est bien toujours au pays des *kuffâr* (impies), mais leur société est reconnue comme supérieure, par bien des aspects, aux sociétés musulmanes, à la fois plus forte et plus juste et incontestablement plus prospère — la terre est en train de devenir “le paradis des incroyants et l'enfer des croyants”! Après Tahtâwi, le voyage en Europe constitue un moment essentiel dans le processus de formation des élites et ce n'est pas un hasard si, en Egypte en particulier où ce genre voit le jour, la plupart des premiers romans modernes sont des relations de voyage.¹⁰ D'autre part, et de façon plus décisive encore, le voyage de Tahtâwi donne le signal d'une réorganisation du champ du savoir qui engage tout à la fois les institutions, en particulier l'appareil éducatif, et la pensée elle-même qui va désormais opposer — même si c'est pour en affirmer la pleine compatibilité et la complémentarité — sciences “positives” et sciences religieuses, l'emprunté et l'hérité. La frontière, voudrait-on croire, est celle qui passe entre les avancées cognitives et techniques des sociétés européennes — elles-mêmes rendues possibles par la transmission par les Arabes de la sa-

gesse grecque aux origines de la Renaissance européenne — et les fondements spirituels ou philosophiques sur lesquelles elles reposent, dont on ne saurait accepter qu’ils se substituent à la tradition du Prophète.

Horizon de ces interactions, le rationalisme apparaît comme la chose du monde la mieux partagée, y compris par les milieux religieux: rien de ce que l’Europe présente de positif, et en particulier pas l’usage de la raison, ne lui appartient en propre et la polémique avec l’orientalisme, *sur son propre terrain*, prolongement des “réponses” ou des “réfutations” opposées aux chrétiens, juifs, philosophes, matérialistes..., par les théologiens de hautes ou basses époques, figure en bonne part dans les stratégies de positionnement dans les débats en cours. D’une part, la dénonciation des erreurs ou des calomnies que professent les orientalistes à l’endroit de l’islam est le mécanisme même qui permet de contester à l’Europe le monopole de la “civilisation”. De l’autre, affirmer l’universalité de la raison et de son exercice revient à énoncer les termes de la “recevabilité” — au double sens d’“acceptable” et de “compatible” — par les sociétés musulmanes des ressources de modernisation produites par l’Occident: “Chez tous les peuples avancés le Progrès est le même”, note Muhammad ‘Abduh, en réponse aux charges anti-islamiques de Gabriel Hanotaux,

il se développe suivant les besoins et le rôle que jouent les races sur le théâtre du globe. Un progrès réalisé par une race ou par un peuple profite à toute l’humanité. Aryenne ou sémité, chacune de ces races a emprunté à l’autre, chacune a reçu de l’autre ce qui lui était adaptable (...) L’Occident aryen n’a-t-il pas reçu tout autant du sémité qu’aujourd’hui celui-ci peut lui demander?¹¹

On peut voir dans ce remploi par ‘Abduh du couple aryen/sémité, pur produit de la pensée raciale européenne, l’indice de la constitution d’un *imaginaire* partagé où celui-ci peut être mobilisé pour énoncer le lieu commun qui tend à s’imposer de part et d’autre d’un Occident dominé par la matière et d’un Orient spirituel, qu’il ne s’agit pas tant ici d’opposer que d’en souligner la “complémentarité”.

A ce stade, l’image de l’Occident, c’est d’abord ce que l’on accepte de lui emprunter, les leçons qu’il s’agit de tirer de sa supériorité manifeste dans l’art d’exploiter la nature et d’organiser la vie en société: les livres que l’on traduit, les langues que l’on apprend, les idées que l’on discute, les technologies que l’on importe, les modes que l’on adopte. Nouvelles façons de se vêtir, y compris et surtout pour les femmes, avec la question emblématique du *sufür* (dévoilement),¹² nouvelles façons d’organiser sa maison, d’éduquer ses enfants, de gérer les relations entre les sexes, d’occuper ses loisirs… Il va sans dire que seules les élites sont encore véritablement concernées, élites au sein desquelles l’essentiel du débat porte sur le principe de tri entre les interactions et les emprunts acceptables, utiles au relèvement de la société et ceux qu’il faut refuser comme attentatoires à la fidélité à soi-même. Avec pour principal effet de faire de la morale et de l’orthodoxie religieuse — y compris sa dimension juridique — le principal terrain de dispute entre partisan de l’innovation et défenseurs de la tradition qui redoutent que l’on n’emprunte à l’Occident que le pire de ce qu’il a à offrir: la dissolution de ses mœurs. Dans le Maroc des toutes premières années du XXe siècle, le sultan Moulay ‘Abd al-’Azîz fait scandale en faisant importer à grands frais une foule de “gadgets” produits par l’industrie eu-

ropéenne — une pendule, une motocyclette, des instruments de musique... — et pour avoir entrepris d'imposer l'uniforme à son armée, ce qui lui vaut, de la part de certains oulémas, l'accusation de vouloir la “christianiser”.¹³ En Egypte, c'est Muhammad 'Umar, auteur d'une des premières descriptions compréhensives de la société égyptienne, qui déplore, en 1902, qu'à force d'imiter les Européens “les enfants de nos riches ne ressemblent plus que rarement à leurs parents”,¹⁴ alors qu'un Mansûr Fahmi, premier titulaire égyptien d'un doctorat en sociologie obtenu à la Sorbonne en 1925, déclenche un énorme scandale en affirmant dans sa thèse que la condition des femmes était meilleure avant l'Islam qu'après lui.¹⁵

Ce qu'illustrent ces exemples, c'est le fait que ce qui fait problème, ce n'est pas tant l'Occident lui-même que *l'occidentalisation*, réelle ou supposée, de certains secteurs de la société, principal argument polémique dans les débats que suscitent la visée de réforme, projet que partage l'ensemble des protagonistes tout en s'opposant sur les voies de sa mise en œuvre: réformer la société par la science, c'est-à-dire mobiliser des modes de pensée et d'action exogènes, importés, pour “accélérer” le cours de l'Histoire; réformer la société par la religion, c'est-à-dire faire repli sur ce qui se présente comme l'originale, les fondements de l'identité, pour y chercher l'impulsion d'un nouveau départ. S'il en est ainsi, on peut avancer l'idée que l'évolution des représentations de l'Occident dépend au premier chef de la façon dont l'intervention directe des puissances européennes, dans la logique de l'imposition coloniale, est venue en quelque sorte dramatiser les termes de ce débat.

2. Réformer la société vs. Conquérir l'indépendance

Face au fait accompli de la conquête, du Maghreb au Levant, deux options, indissolublement politiques, intellectuelles, morales, étaient ouvertes autour desquelles vont progressivement se structurer les positions en présence: obtenir l'indépendance d'abord, dans la mesure où toute réforme engagée sous le contrôle de l'occupant ne saurait être effective que dans le sens de ses intérêts et au détriment du projet national; réformer d'abord, dans la mesure où l'indépendance serait pire que la sujétion coloniale si elle devait se traduire par la rechute de la société dans le chaos et l'arriération. L'évidence rétrospective des libérations nationales, quelle que soit, par ailleurs, la façon dont celles-ci ont été obtenues — au terme d'une dure guerre de libération, comme en Algérie, ou négociée, comme en Egypte, en Tunisie ou au Liban — fait que l'histoire a été plus attentive à la première option: le nationalisme a en quelque manière “recouvert” le réformisme, entendu ici comme l'acceptation, plus ou moins contrainte et forcée, de ce que l'on pourrait désigner comme des “interactions modernisantes” avec l'altérité occidentale. En d'autres termes, si l'histoire peut être écrite du point de vue des résistances que suscite, partout où elle se produit, l'intrusion coloniale, tout aussi significatif est le fait qu'il se soit trouvé partout des individus et des groupes pour tenter le pari de la modernisation importée et accepter de jouer le jeu de la coopération avec la puissance occupante, parfois, comme au Maroc, avant même que

celle-ci ait achevé la “pacification” du pays. Il ne s’agit pas ici de distribuer bons ou mauvais points mais de souligner le fait que l’une et l’autre option engagent une représentation commune de l’Occident comme *cet Autre avec lequel le Soi est mis au défi de faire jeu égal* selon les règles que lui-même a fixées. De ce point de vue, réformistes et nationalistes, qu’opposent surtout des divergences d’agenda et de priorités, se trouvent partout confrontés au paradoxe spécifiquement colonial d’avoir à faire des “modèles” qu’ils admettent d’emprunter à l’Autre occidental le principal dispositif à travers lequel peut s’affirmer la différence du Soi. Modèles politiques, qui font de la mise en place de représentations parlementaires du peuple ou de la Nation, effectives comme en Egypte ou au Liban, ou revendiquées comme en Algérie ou au Maroc, la principale condition de la qualification à l’indépendance et le premier pas dans la voie de son obtention. Modèles juridiques dont l’adoption est supposée garantir tout à la fois les droits des minorités et l’égalité de tous — entendons des indigènes et des Européens — devant la loi, ôtant par là à ces derniers le prétexte qu’ils invoquent pour maintenir des juridictions d’exception dont l’abolition est partout l’une des principales revendications des mouvements nationaux. Modèles gestionnaires et esthétiques qui tendent à opposer partout, du Caire à Fès en passant par Damas, Tunis ou Alger, vieilles villes indigènes et nouveaux quartiers “européens”, les unes vouées, au mieux, à être “muséifiées” pour la consommation touristique, au pire abandonnées à leur décrépitude, à leur surpopulation et à leur manque d’hygiène, et les autres à devenir la vitrine et la

confirmation même du “progrès”, où se côtoient nobles étrangers et nouvelles élites occidentalisées et auxquelles les masses indigènes n’ont parfois pas accès, sinon au titre de domestiques ou de fournisseurs.

Faire jeu égal avec l’Autre, et d’abord sur le territoire même du Soi, ce qui renvoie au premier chef aux politiques coloniales elles-mêmes et à la façon dont elles se “mettent en scène” en même temps qu’à la façon dont elles font place à l’indigène dans sa propre société. De ce point de vue, les protectorats britannique en Egypte et français au Maroc présentent deux cas de figure particulièrement contrastés en égard à ce qu’ils donnent à voir d’eux-mêmes et du regard qu’ils portent sur la société indigène. Notons, dans les deux cas, la présence, au début du processus de mise sous tutelle, d’une figure du “commandeur” qui tout à la fois incarne de façon emblématique la société qui les mandate et trace le programme de la “mission civilisatrice” que leurs pays respectifs entendent mettre en œuvre. D’un côté, Evelyn Baring, le futur Lord Cromer, auréolé de ses succès dans le Raj, illustre jusqu’à la caricature l’arrogante certitude des Britanniques de mieux savoir que les peuples qu’ils administrent ce qui est bon pour eux: tout au long de son proconsulat, ses rapports annuels dressent le tableau sans complaisance de l’arriération de la société égyptienne et des manquements de ses élites, auxquels il oppose les vertus et les mérites de son proconsulat.¹⁶ De l’autre, Hubert Lyautey, qui n’est pas encore maréchal quand il débarque au Maroc et entend bien éviter les erreurs de la colonisation française de l’Algérie qui fait à ses yeux figure de repoussoir, n’a de cesse d’affirmer son admiration pour la civilisation du “Vieux Maroc” et la nécessité de préserver tout à la fois ses institutions et

l'ordre social millénaire qui y prévaut tout en en améliorant les performances et sans se substituer à lui.¹⁷ Ce qui justifie ce que l'on pourrait désigner comme le “développement séparé” des populations indigènes et européennes,¹⁸ une option susceptible de satisfaire, au moins au début, de larges secteurs des élites marocaines, y compris des élites religieuses, qui y voyaient le moyen de renforcer leur emprise sur leur société, ce qui explique le caractère pour le moins tardif dans ce pays de l'émergence d'une revendication *explicite* de l'indépendance: le “Plan de réformes marocaines”, soumis aux autorités françaises en 1934 par un groupe de notables que l'on pourrait qualifier de “proto-nationalistes”, appelle encore à la mise en œuvre par le Protectorat de ses propres engagements pris en 1912 de créer les conditions d'une restauration de l'indépendance du pays, et c'est seulement quand il sera devenu évident pour tout le monde que la “mission civilisatrice” de la France consistait pour l'essentiel à assurer les conditions de sa propre pérennisation en limitant au strict nécessaire le transfert aux Marocains de ressources de modernisation que sera enfin proclamé, en 1944, le “Manifeste de l'Indépendance”.¹⁹ Bien loin du “tête-à-tête” franco-marocain, le cosmopolitisme bariolé qui prévaut en Egypte apparaît comme un prolongement de la période ottomane, propice à tous les échanges et à tous les métissages: en jouant la “mission civilisatrice” de l'Europe contre les Anglais, tentés de faire obstacle à une modernisation trop rapide du pays — et notamment à celle du secteur éducatif —, susceptible d'alimenter la revendication nationaliste, les élites réformatrices égyptiennes sont en situation de maximiser les effets de leurs interactions avec les communautés étrangères installées dans le pays et d'affirmer la

pleine et entière “dignité internationale” de l’Egypte, nominalement indépendante depuis 1922.²⁰ Tel est bien le sens de l’inauguration en grande pompe par le roi Fu’âd, en 1925, du campus de l’université du Caire dont la magnificence des bâtiments n’avait, à l’époque, pas grand chose à envier à la Sorbonne, Cambridge ou Harvard: attester de la capacité de l’Egypte à rivaliser avec l’Europe sur son propre terrain. Si bien que la véritable rupture dans l’histoire contemporaine de l’Egypte n’est peut-être pas tant le coup d’Etat de 1952 qui porte au pouvoir une poignée d’officiers modernistes avec le soutien des Frères musulmans, que l’agression tripartite de 1956 lancée par la France, l’Angleterre et Israël en riposte à la nationalisation par Nasser du Canal de Suez qui donne le signal du départ des “borderline nationals”²¹ — Italiens, Grecs, Arméniens, Syro-Libanais, à commencer par les juifs égyptiens... — bien souvent établis en Egypte depuis plusieurs générations et qui contribuaient grandement à la diversité et à la richesse de son tissu social.

Ce qu’il m’apparaît important de souligner ici, c’est le fait que, pas plus au Maghreb qu’au Mashriq, les lignes de partage que détermine la relation à l’Europe n’opposent un secteur “moderne” et un secteur “traditionnel” de la société, et moins encore un secteur “laïc” ou “séculariste” et un secteur “religieux” ou “clérical”: partout, c’est en tant qu’elle est dominante, intrusive, que l’Europe est rejetée et combattue, d’autant que les méthodes qu’Anglais et Français mettent en œuvre pour maintenir leur domination tendent à devenir de plus en plus violentes au fur et à mesure que se radicalisent les formes de son rejet.²² La question qui se pose est ici celle des “idiomes” dans lesquels sont énoncés les termes de cette confrontation et de la centralisation pro-

gressive du référent religieux, par rapport auquel tendent de plus en plus exclusivement à s'opérer les positionnements des différents protagonistes en présence.

3. Identité et modernité

A considérer l'ensemble de la littérature, d'inspiration essentiellement politologique, consacrée à “l'islamisme” au cours des trois dernières décennies,²³ la centralité conquise par les différentes composantes de cette mouvance sur les différentes scènes où elles se manifestent, en même temps que leur radicalisation, auraient trait à l'incapacité des sociétés arabo-musulmanes à trancher l'aporie de la corrélation entre “modernité” ou “modernisation” et “occidentalisation”. Plus précisément, le constat est celui de l'échec de ces sociétés et de leurs élites à concilier *défense et illustration de l'identité* — dont tout le débat porte précisément sur comment la *nommer* — et modernisation, et engage tout à la fois une périodisation, une topologie des positions en présence et une typologie des enjeux en dispute.

L'intrusion coloniale manifeste l'inadéquation de la société à elle-même et la nécessité d'une refondation, celle d'une “renaissance” — *Nahda*.²⁴ En Egypte et au Liban, en particulier, plusieurs “formules” furent expérimentées pour dire le sens de ce qu'il y avait à reconstruire: le “pharaonisme”, qui prétendait renouer le fil de six mille ans d'histoire égyptienne, ou le “phénicisme”, projet de réactivation des traditions marchandes et maritimes libanaises; le “méditerranéisme”, volonté de rupture avec les racines africaines et asiatiques de l'Egypte... On aurait tort de ne voir là que de

pures et simples idéologies, sans lendemain et sans effet: dans les années 1920, il ne se construit pas de gare, dans la campagne égyptienne, qui n'affecte la forme d'un temple pharaonique et cette visée inspirera aux nationalistes le projet de soustraire les momies royales, exposées au musée du Caire, au regard morbide des touristes. Une fois la vague pharaoniste retombée, il en restera, en plein centre du Caire, un mausolée très "Nouvel Empire" édifié pour les accueillir et où sera finalement inhumé la dépouille de Sa'ad Zaghloul, fondateur du Wafd et "Père de la Nation". De même, c'est son "méditerranéisme" qui inspirera à Taha Hussein,²⁵ "Doyen des Lettres arabes" et futur ministre de l'Instruction publique en 1950, celui d'introduire l'enseignement du latin et du grec au bénéfice des enfants des écoles — un projet que la révolution de 1952 et la vague d'arabisme qui suivit ne lui permirent pas de mener à bien. Mais presque partout, et en particulier au Maghreb, c'est l'islam — l'islamisme, comme on disait déjà à l'époque dans les milieux orientalistes et coloniaux — qui va s'imposer pour énoncer les enjeux de la confrontation avec l'Occident: "moderniser l'islam" ou "islamiser la modernité",²⁶ si l'on me pardonne ce relatif anachronisme, qui vise à souligner qu'à part quelques oulémas particulièrement littéraristes et rétrogrades, on a bien affaire, dans tous les cas de figure, à des *modernistes*. "Moderniser l'islam", même si l'on ne saurait, bien sûr, à l'époque, l'énoncer en ces termes, c'est-à-dire, paradoxalement, le ramener à la pureté de ses origines, à la Révélation elle-même en dégageant celle-ci de la gangue d'interprétations et d'innovations ajoutées par les siècles, et par là montrer en quels termes elle peut être valide pour tout temps

et tout lieu; “islamiser la modernité”, c'est-à-dire, par voie de l'*ijtihâd*, dériver de la Révélation les instruments, notamment juridiques, nécessaires à la vie dans le monde contemporain ou légitimer l'emprunt de ces instruments en en donnant une formulation islamique. S'ils peuvent diverger sur les réponses, les protagonistes de cette scène s'accordent sur les questions, et en particulier celle-ci: que faire pour que la société redevienne adéquatement islamique? Pour Hassan al-Banna et les Frères musulmans, qu'il fonde en 1928, cela passe par le rejet de tout modèle politique importé, et notamment du système partisan et de la démocratie libérale, fauteurs de division de l'*Umma*, et la restauration du califat.²⁷ Pour d'autres, tels le Marocain 'Allal al-Fassi, fondateur du parti de l'Istiqlal, l'emprunt de modèles politiques ou administratifs importés, par exemple la monarchie constitutionnelle et le système parlementaire, peut être acceptable dès lors qu'ils sont mis au service de la propagation des idéaux de la morale islamique.²⁸ Pour d'autres encore, tels l'Egyptien Ahmad Lutfi al-Sayyid,²⁹ chef de file des Libéraux-Constitutionnels, ou le Marocain Mohamed Hassan al-Wazzani,³⁰ fondateur du parti de la Choura (consultation), l'islam anticipe et préconise les institutions que les démocraties occidentales ont perfectionnées et qu'il est dès lors loisible de leur emprunter. Plus loin, ce que les uns et les autres ont en commun, face à l'Occident, c'est ce “jacobinisme” qui constitue la véritable marque de fabrique du modernisme: réduction de la diversité des interprétations, réduction de la coutume et du local, unification du *fiqh*, codification du statut personnel — l'invention d'une orthodoxie.

Si les indépendances nationales ne signifient pas *ipso facto* la réconciliation avec l'Occident — l'agression tripartite, suite à la nationalisation par Nasser du canal de Suez, en 1956, vient confirmer que les anciennes puissances coloniales ne renoncent pas si facilement à leur domination —, c'est la “modernité” elle-même qui cesse de poser problème, dans sa teneur même, si ce n'est quant aux voies de sa mise en œuvre. L'adoption par les Etats nouvellement indépendants, du Caire à Alger, de Rabat à Bagdad, de la visée “développementaliste”, qui fait du “rattrapage” de l'Occident par l'industrialisation, bien souvent “clé en main”, la seule voie pour concrétiser leur émancipation, relance dans des proportions sans précédent la logique des transferts de modèles et de technologies. Avec la “coopération”, intéressée, de ce même Occident: Occident de l'Est, avec l'irruption du Bloc soviétique, notamment à la faveur de ventes d'armes, mais aussi Occident de l'Ouest, et il n'est pas anodin, notamment au Maghreb, de voir l'ancienne puissance coloniale, dépecher ses “pieds-rouges” pour se mettre au service de la construction nationale algérienne, notamment dans le secteur éducatif, pas plus que de constater que c'est *après* l'indépendance — et non avant, comme on aurait pu le penser — que se diffuse véritablement au Maroc l'usage du français, avec l'expansion de la scolarisation. Poursuite de la “mission civilisatrice” par d'autres moyens? Le plus significatif, de ce point de vue, est sans doute la façon dont les régimes en place s'y prennent pour récuser les idéologies afférentes aux modèles qu'ils empruntent: Egyptiens, Irakiens, Syriens ou Algériens rivalisent dans l'anti-communisme au moment même où leurs alliances avec l'URSS sont les plus étroites — non sans réprimer férolement les

communistes “locaux” — et alors qu’ils expriment leur opposition la plus résolue “à l’impérialisme, au sionisme et à la réaction arabe” — entendons les monarchies pétrolières du Golfe, le Maroc ou la Jordanie, alliés aux Etats-Unis. Ré-trospectivement, la question posée est celle de la relation entre ce que les observateurs de l’époque avaient pris pour des “laïcismes” plus ou moins assumés — “socialismes arabes” de Nasser et des partis Ba’th irakien et syrien, nationalismes du FLN algérien, du Destour tunisien ou de la Résistance palestinienne... — et l’islam qui continuait à figurer en bonne place dans leurs systèmes de légitimation, comme religion d’Etat et marqueur de spécificité de systèmes sociaux qui se présentaient comme “troisième voie” entre capitalisme et communisme.³¹ L’hypothèse était alors qu’il s’agissait surtout, pour ces régimes, de trouver un langage susceptibles d’être compris par des masses restées profondément religieuses et qu’ils ne manqueraient pas, modernisation aidant, de suivre la même voie séculariste que les sociétés occidentales, la religion étant progressivement reléguée dans la sphère privée.

En fait, dès la fin des années 1960, dans le contexte du reflux de ces idéologies déconsidérées par leur incapacité à tenir les promesses des indépendances et par l’évolution calamiteuse du conflit israélo-arabe, l’utilisation par ces régimes du référent religieux islamique a surtout eu pour effet de “baliser” la scène sur laquelle il faisait sens de s’opposer à eux en termes religieux.³² de ce point de vue, l’islamisme c’est d’abord, comme dans les années 1930, le(s) discours tenu(s) dans la société à l’enseigne d’une vérité permanente de l’islam qui aurait été trahie, pervertie dans les sociétés musulmanes contemporaines et qu’il s’agirait de rétablir

dans son intégralité. Sans entrer ici dans le détail de ces prises de positions ni des objectifs affichés par les protagonistes de cette mouvance — Etat islamique, application intégrale de la *sharî'a*, séparation des sexes dans l'espace public, voile des femmes, restauration du statut dominé (*dhimma*) des chrétiens et des juifs... — ni sur les moyens préconisés pour y parvenir, pas plus que sur les facteurs qui permettent de rendre compte de leur radicalisation, à partir de la fin des années 1970,³³ ce que je voudrais souligner ici, c'est la façon dont l'anathème prononcé à l'endroit des régimes en place tend à s'énoncer, dans les différents contextes, sur le mode du rejet de l'altérité — ce que traduit le recours aux catégories du *takfir* (imputation d'apostasie) ou du *jihâd* — qui désignent l'extériorité de la communauté des croyants tout en reconfigurant, sur un mode fantasmatique, la représentation de l'Occident comme ennemi “héritaire”: c'est le FIS dénonçant comme “*Hizb Franca*” (le parti de la France) ceux des Algériens qui s'obstinent à continuer à parler français ou se réclament de la laïcité; c'est le Ba'th irakien proclamant, lors de sa guerre contre l'Iran, que “la route de Jérusalem passe par Téhéran”; ce sont le Saoudien Oussama ben Laden et l'Egyptien Ayman al-Zawâhiri fondant un “Front islamique international contre les juifs et les croisés” dont les principales cibles sont les régimes musulmans réputés inféodés à l'Occident... Dans cette logique, la globalisation de la dénonciation vise à signifier, d'une part, la diabolisation de régimes présentés comme de purs et simples prolongements de la domination coloniale qu'il est du devoir de tout musulman de combattre, et, de l'autre, qu'il n'y a décidément plus rien à apprendre de l'Occident et plus

rien à lui emprunter. Ce qui justifie également de s'en prendre aux Etats occidentaux, désignés comme “l'ennemi lointain” dans la rhétorique “jihadiste”, faute de pouvoir s'en prendre directement, pour cause de répression, aux régimes en place dans les pays musulmans. Le paradoxe étant, comme l'ont souligné de nombreux observateurs, que c'est aussi en Occident que se sont forgées l'idéologie et les méthodes du *jihâd* mondialisé.³⁴

Notes

1. B. Lewis, *The Muslim Discovery of Europe*, New York, W. Norton & Company, 1982; trad. fran. *Comment l'Islam a découvert l'Europe*, Paris, La Découverte, 1984, p. 282-3.
2. B. Lewis, *What went wrong? Western impact and Middle East response*, Oxford, Oxford University Press, 2002; trad. fran., *Que s'est-il passé? L'Islam, l'Occident et la modernité*, Paris, Gallimard, 2002, p. 10.
3. Gustav von Grunebaum, *Studien zum kulturbild und selbstverständnis des islam* Zurich, Artemis Verlag, 1969; trad. fran. *L'identité culturelle de l'Islam*, Paris, Gallimard, 1973, p. 163. C'est moi qui souligne.
4. Edward Said, *Orientalism*, New York, Vintage Books, 1978 ; Trad. fran. *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Seuil, 1980, p. 204.
5. A quelques exceptions près: Louis Massignon, Jacques Berque, Maxime Rodinson, notamment, représentants d'un orientalisme réputé “progressiste”.
6. *Al-gharb*: outre la désignation géographique — l'Ouest, par opposition à l'Est, *sharq* — cette racine dénote l'étrangeté et “l'étrangéité” — *gharîb* — mais aussi l'étonnement — *istighrâb*.
7. Les guillemets désignent ici la difficulté de “nommer” ces sociétés sans reprendre d'emblée à son compte les discours et les disputes

- des acteurs, dont l'un des principaux enjeux récurrents est précisément de désigner le référent identitaire de totalisation des "communautés imaginées" qu'il s'agit de construire ou de reconstruire. Il ne sera question ici que du "monde arabe", Maghreb et du Proche-Orient, à l'exclusion de l'Iran et de la Turquie. Sur les précautions qui s'impose dans l'usage d' "islam" comme catégorie d'identification, Jocelyne Dakhla, "La 'culture nébuleuse' ou l'Islam à l'épreuve de la comparaison", *Annales*, novembre-décembre 2001.
8. Par exemple, le rôle joué par les Anglais dans la "révolte arabe" contre la domination ottomane.
 9. R. al-Tahtâwi, *L'or de Paris*, traduction de l'arabe par Anouar Louca, Paris, Sindbad, 1988.
 10. Par exemple: Taha Hussein, *Adib, ou l'aventure occidentale*, traduit de l'arabe par Amina et Moënis Taha Husayn, Paris, Ed. Clancier Guenaud, 1988; Tawfiq al-Hakîm, *L'oiseau d'Orient*, traduction par Gaston Wiet, Paris, 1960, Nouvelles Editions latines.
 11. Texte publié in *al-Mu'ayyad*, 18, mai 1900, en réponse à un article de Gabriel Hanotaux publié sous le titre "L'islam" in *Le Journal* du 21 mars 1900. La même structure argumentative peut être dégagée des polémiques qui opposent, parmi d'autres, Jamâl al-Dîn al-Afghâni à Ernest Renan, Qâsim Amîn au duc d'Harcourt... Sur cet aspect, Henry Laurens, "À propos de la controverse Renan-Afghani: islam et protestantisme", in CEDEJ, *D'un Orient l'Autre: les métamorphoses successives des perceptions et connaissances*, Paris, Editions du CNRS, 1991.
 12. Voir, par exemple, Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam*, New Haven et Londres, Yale University Press, 1992.
 13. Bahija Semou, *Les réformes militaires au Maroc*, Rabat, Editions de l'Université Mohamed V, 1995.
 14. Muhammad 'Umar, *Le présent des Egyptiens et le secret de leur arriération*, Le Caire, Matba'a al-Muqtataf., p. 23 (en arabe).
 15. Mansour Fahmy, *La condition de la femme dans la tradition et l'évolution de l'islamisme*, Paris, Felix Alcan, 1913.
 16. Jacques Berque, *L'Egypte, impérialisme et révolution*, Paris, Gallimard, 1967.

17. Daniel Rivet, *Lyautey et l'institution du Protectorat français au Maroc, 1912-1925*, Paris, L'Harmattan, 1996, vol. 3.
18. Janet Abu-Lughod, *Rabat. Urban Apartheid in Morocco*, Princeton, Princeton University Press, 1980
19. A l'indépendance, l'enseignement secondaire est encore embryonnaire, il n'y a pas d'université ni d'établissement d'enseignement supérieur au Maroc et à peine une poignée de médecins ou d'ingénieurs marocains ont été formés, si bien que la présence française tend de plus en plus à se réduire à celle, spoliatrice et de plus en plus insupportable, des colons, sans contrepartie clairement identifiable. Voir D. Rivet, *Le Maghreb à l'épreuve de la colonisation*, Paris, Hachette, 2002, en particulier le chapitre IV.
20. Sur la fondation de l'université égyptienne, avec la contribution d'orientalistes français, italiens ou espagnol, voir Donald Reid, *Cairo University and the Making of Modern Egypt*, Cambridge University Press, 1990.
21. L'expression est de John Waterbury, *The Egypt of Nasser and Sadat: the Political Economy of Two Regimes*, Princeton, Princeton University Press, 1983, p. 105.
22. La répression des émeutes de Sétif, le 8 mai 1945, le jour même de la victoire alliée sur le nazisme, fait des milliers de victimes. Voir D. Rivet, *Le Maghreb à l'épreuve de la colonisation*, op. cit, chapitre X.
23. A. Roussillon, "Les islamologues dans l'impasse", *Esprit*, 8-9, août-septembre 2001.
24. Voir, par exemple, Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, Londres, Oxford University Press, 1962.
25. Dans *L'avenir de la culture en Egypte*, Le Caire, Matba'a al-Ma'arif, 1938 (en arabe).
26. Titre d'un ouvrage publié en 1998 par Abdessalame Yassine, chef de file de l'islamisme marocain (s.n.e.)
27. Voir Olivier Carré et Gérard Michaud, *Les Frères musulmans, Egypte et Syrie (1928-1982)*, Paris, Gallimard, 1983.
28. Voir Mohamed Tozy, *Monarchie et islam politique au Maroc*, Paris, Presses de la Science Po, 1999, chap. V.

29. Voir Charles Wendell, *The Evolution of the Egyptien National Image, From its Origins to Ahmad Lutfi al-Sayyid*, Berkeley, University of California Press, 1972.
30. M. Tozy, *ibid*.
31. Voir, par exemple, Olivier Carré, *La légitimation islamique des socialismes arabes*, Paris, Presses de la FNSP, 1979.
32. Sur ce point, François Burgat, *L'islamisme en face*, Paris, La Découverte, 1995.
33. Voir, par exemple, Olivier Roy, *Généalogie de l'islamisme*, Paris, Pluriel, 2002.
34. Voir, par exemple, O. Roy, *Les illusions du 11 septembre*, Paris, Seuil, 2002, et Dominique Thomas, *Le Londonistan, la voix du djihad*, Paris, Michalon, 2003.