

« Des Voltaire, des Zola musulmans... ? Réflexion sur les nouveaux dissidents de l'islam »

Vincent Geisser, Chargé de recherche au CNRS

**Publié dans *La Revue internationale et stratégique* (65),
printemps 2007, p. 142-155.**

En février 2004, l'hebdomadaire *Marianne* choisissait de rendre hommage à ceux qu'il qualifie désormais de « dissidents de l'islam ». Sous la plume de sa responsable des pages « éducation », Natacha Polony, on peut lire ainsi : « Opposer les lumières de la raison aux ténèbres de l'obscurantisme : c'est la mission que s'étaient assignée les philosophes du XVIII^e siècle, Voltaire, Diderot ou Montesquieu. C'est également l'espoir de ces intellectuels d'origine maghrébine, universitaires, psychanalystes ou écrivains, qui luttent par leurs écrits contre l' 'appropriation sauvage de l'islam' par l'islamisme. Mais, alors que les premiers parvenaient à se faire entendre malgré la censure, notre société obsédée de communication ne laisse que peu de place aux partisans d'un islam moderne, pourtant représentatifs de ce qu'est aujourd'hui l'islam de France »¹.

Qui sont précisément ces partisans d'un islam dit « moderne » ? Quelle position occupent-ils dans le champ politico-médiatique ? Sont-ils véritablement victimes de « censure » ou d'indifférence généralisée, comme semble le suggérer la chroniqueuse de *Marianne* ?

Nous tenterons de répondre à ces questions, en nous efforçant, d'une part, de resituer cette notion de « dissidence musulmane » dans son développement historique, et en nous attachant, d'autre part, à la relativiser au regard des débats intellectuels dominants. L'une des hypothèses majeures qui sous-tend notre démonstration est que cette « dissidence » renferme, en réalité, une forte dose de conformisme et que la position de ces acteurs musulmans « critiques », loin d'être marginale, répond à une demande politique et médiatique croissante. En ce sens, ce qui au premier regard pourrait apparaître comme une entreprise subversive sur le plan intellectuel répond davantage à une démarche de soutien et d'appui à une critique dominante de l'islam et des musulmans. Cette posture prétendument « critique » s'est largement banalisée, ces dernières années, dans la société française, au risque d'ailleurs de transformer ces « dissidents de l'islam » en *intellectuels musulmans alibis*, l'originalité de leur apport étant souvent occultée au profit de la seule fonction de légitimation de la dénonciation dominante des « dangers » de l'islam(isme) et des méfaits du communautarisme musulman.

¹ Natacha Polony, « La révolte des dissidents de l'islam », *Marianne*, n° 356, 16 au 22 février 2004.

La dénonciation des « mauvais musulmans » : un genre historique bien assis

Contrairement à une idée reçue, la critique « interne » de l'islam et des musulmans n'est pas un phénomène récent. De ce point de vue, les « dissidents » actuels ne sont que des héritiers. Pour se limiter à l'histoire contemporaine, on peut évoquer les prises de positions d'une minorité d'« élites musulmanes » dans le contexte colonial de l'Algérie française, qui reprenaient à leur compte les thèses en vogue sur le « retard musulman » et entendaient ainsi œuvrer à une réforme profonde de leur religion, afin qu'elle s'adapte aux exigences de la modernité laïque et républicaine. Bien sûr, toutes les nuances de critiques existaient, allant de ceux qui prônaient la fidélité au « message coranique » et qui prétendaient précisément que c'étaient les musulmans qui l'avaient trahi – d'où la décadence inéluctable –, à ceux qui professaient carrément un laïcisme radical, appelant à une quasi-rupture avec la religion d'origine. Il existait également toute une gamme de « positions » intermédiaires qui évoluaient en fonction du contexte sociopolitique et des rapports de force avec le colonisateur. En somme, la critique interne de l'islam a toujours été étroitement liée aux débats traversant l'ensemble de la société française (indigène et métropolitaine) et ses thèmes largement dépendants du champ intellectuel dominant, comme si celle-ci existait moins *pour elle-même* que *pour les autres*. En définitive, critiquer l'islam et les musulmans, c'est moins parler aux « siens » que de donner des signes et des gages aux acteurs dominants (ou perçus comme tels), renvoyant en cela à au processus de mythification, analysé avec beaucoup de finesse par le philosophe Albert Memmi dans son *Portrait du colonisé* : « Confronté en constance avec cette image de lui-même, proposée, imposée dans les institutions comme dans le contact humain, comment n'y réagirait-il pas ? Elle ne peut lui demeurer indifférente et plaquée sur lui de l'extérieur, comme une insulte qui vole dans le vent. Il finit par la reconnaître, tel un sobriquet détesté mais devenu un signal familial. L'accusation le trouble, l'inquiète d'autant plus qu'il admire et craint son puissant accusateur. N'a-t-il un peu raison ? murmure-t-il. Ne sommes-nous pas tout de même un peu coupables ? Paresseux, puisque nous avons d'oisifs ? Timorés, puisque nous nous laissons opprimer ? [...] Ce mécanisme n'est pas inconnu : c'est une mystification »².

Il serait, par ailleurs, inexact de limiter ce type de processus psychosociologique à l'univers musulman : la France post-révolutionnaire en a connu bien d'autres manifestations, avec notamment ce qu'on a appelé le courant du *franco-judaïsme*, porté des élites israélites qui voyaient exclusivement leur salut dans la « France des Lumières » (la nouvelle Jérusalem), rejetant au nom de l'idéologie de la *régénération*, ce qu'ils considéraient comme les aspects les plus archaïques de leur religion : « dans un tel contexte, rappelle le politiste Pierre Birnbaum, l'émancipation des Juifs suppose une 'régénération' les transformant en citoyens liés uniquement à l'Etat, abandonnant leur coutumes collectives, leurs règles internes de même que leurs pratiques qui les maintenaient auparavant à l'écart de la société globale. Le franco-judaïsme est un pari universaliste de même qu'un jeu à somme nulle, les bienfaits de l'égalité ne pouvant se réaliser qu'au détriment de la persistance des solidarités particularistes. Dans ce sens, les Juifs se métamorphosent en israélites, en citoyens de confession israélite bénéficiant tant de l'égalité politique et civile que de la protection de l'Etat républicain »³. Cette critique interne *au/du* judaïsme ne s'est pas cantonnée

² Albert Memmi, *Portrait du colonisé. Portrait du colonisateur*, Paris, Gallimard, coll. « Folio actuel », 1985, p. 106-107.

³ Pierre Birnbaum (dir.), « Introduction », *Histoire politique des juifs de France*, Paris, Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 1990, p. 12.

simplement aux laïcs de la « communauté » mais a également été relayée dans les milieux religieux par certains rabbins, admirateurs de l'œuvre révolutionnaire et républicaine. L'historien Jean-Marc Chouraqui cite à ce propos le grand rabbin de Belgique, F.-A. Astruc qui jouissait d'une certaine influence dans le judaïsme francophone et qui, dans son ouvrage rationaliste *Histoire abrégée des juifs*, prônait clairement la réconciliation entre la Foi et la Raison : « 'le rationalisme peut seul sauver la foi', et se félicitait de ce qu'il 'envahisse la synagogue' »⁴.

Pour revenir au contexte franco-musulman contemporain, l'historien Guy Pervillé nous rappelle l'existence, au début du XX^e siècle, d'un courant dit « assimilationniste » dans le contexte colonial algérien, véhiculé par des élites musulmanes qui avaient reçu une « double éducation » à la fois en arabe littéraire et en français. La plus figure la plus emblématique de cette mouvance assimilationniste était sans doute Chérif Benhabylès, auteur de l'ouvrage *L'Algérie française vue par un indigène*, paru en 1914, et qui entendait moins dénoncer la « maladie de l'islam » que celle de ses coreligionnaires musulmans, dont l'ignorance et la paresse intellectuelle auraient précipité la décadence. C. Benhabylès ne reniait en rien sa foi musulmane – il se réclamait des enseignements du Prophète Mohammed - mais voulait agir « à l'intérieur » de l'univers islamique, afin d'entreprendre une réforme profonde des esprits musulmans endormis par le fanatisme et les pratiques archaïques : « [Benhabylès] reproduit quatre conférences prononcées par celui-ci en arabe, dans lesquelles alternent les manifestations de gratitude envers la France et les dénonciations de l'ignorance dans laquelle des fanatiques prétendent les enfermer. Ces mauvais musulmans ne font que prolonger la décadence de l'Islam, en méprisant les vrais enseignements du Prophète : '*Nous avons déserté les sciences et les arts et nous sommes demeurés dans la solitude, nous n'avons fait aucun effort pour suivre les grandes nations voisines dans leur progrès et nous sommes demeurés en arrière. Cependant, notre religion ne nous empêchait pas de participer à cette évolution vers le mieux qui entraînait le monde. Et maintenant, nous voyons les autres peuples, produire, en dehors de nous, des choses utiles, que notre religion elle-même nous recommandait d'acquérir, mais nous ne l'avons point écoutée. Bien plus, ces découvertes utiles, nous les avons déclarées mauvaises. Alors, les calamités, l'indigence, qui peuvent engendrer toutes les vices, nous écrasé de leur foudre*' »⁵.

A l'instar de certains « dissidents de l'islam » actuels, C. Benhabylès pensait que les êtres humains étaient les premiers fautifs dans la corruption de la religion musulmane et pointait déjà la responsabilité majeure des tenants du panislamisme (partisans de l'unité de la *oumma*) que d'aucuns considéreront, au risque d'anachronisme, comme les ancêtres des fondamentalistes et des islamistes d'aujourd'hui : « L'Islam recommande la recherche de la science par l'interrogation, '*précepte de liberté, principe de recherche scientifique, qui permet d'atteindre la vérité en quelque endroit qu'elle se trouve, maxime grâce à laquelle ceux qui nous ont précédés ont connu les devoirs de la vraie religion, si opposée au fanatisme*' »⁶.

Si des personnalités musulmanes comme C. Benhabylès étaient convaincues d'une possible réconciliation entre la Foi et la Raison, d'autres, en revanche, véhiculaient un

⁴ Jean-Marc Chouraqui, « De l'émancipation des juifs à l'émancipation du judaïsme. Le regard des rabbins français du XIX^e siècle », dans Pierre Birnbaum (dir.), *Histoire politique des juifs de France*, op. cit. p. 50.

⁵ Chérif Benhabylès, *L'Algérie française vue par un indigène*, cité par Guy Pervillé, *Les étudiants algériens à l'Université française 1880-1962*, Alger, Casbah Editions, 1997, p. 212 (édition française : CNRS-Éditions, 1984). Les passages en italiques sont les propres phrases de C. Benhabylès, les autres en caractère normal renvoient aux commentaires de G. Pervillé.

⁶ *Ibid.*, p. 215.

laïcisme radical, n'accordant aucune concession à la croyance et à la pratique musulmanes. Selon elles, tel l'avocat Hanafi Lhamek, l'assimilation à la culture française supposait une rupture avec la religion musulmane – représentée comme la religion des envahisseurs arabes – et une adhésion à l'idéologie républicaine, synonyme de modernité et d'universalisme. Un tel courant, minoritaire chez les élites indigènes – pour reprendre la catégorie en usage à l'époque – revendiquait en quelque sorte une « désilamisation » progressive des sujets musulmans, au moins dans les espaces publics : « Cette profession de foi laïque, relève l'historien Guy Pervillé, n'empêchait pas l'auteur [Hanafi Lhamek] de prononcer contre l'Islam et contre les Arabes un réquisitoire qui fit scandale, en particulier chez les Oulémas. La pire conséquence de l'invasion arabe, affirmait-il, fut *'l'introduction en Berbérie de ce facteur de mort qui s'appelle l'Islam [...] chloroforme d'une efficacité extraordinaire'*. Les principes du Coran *'sont en contradiction absolue avec les lois de la vie moderne... En adoptant l'Islam, une masse ignorante va infailliblement vers l'abîme'* »⁷. Comme nous le verrons, ce courant laïciste radical n'a pas complètement disparu dans la société française d'aujourd'hui : certaines élites françaises issues de l'immigration postcoloniale développent des thèses comparables, empreintes d'un certain berbérisme anti-musulman, allant jusqu'à montrer, à partir d'arguments fort contestables, que la culture berbère entretiendrait de affinités « naturelles » avec la laïcité et l'universalisme républicain.

Enfin, encore plus radicale dans leur critique de l'islam, étaient les rares adeptes du courant « conversionniste » qui n'hésitaient pas à défendre à l'époque coloniale l'idée d'une conversion massive des Kabyles musulmans au christianisme, identifié à la religion de civilisation par opposition à l'islam, religion de régression : « Q'il fut chrétien ou laïque, cet assimilationnisme absolu se traduisait le plus souvent en berbérisme, ou plutôt en pseudo-berbérisme, car il ne prétendait pas à défendre et illustrer la culture berbère, mais seulement renier la solidarité arabo-islamique pour donner corps et âme la Berbérie à la France »⁸. A l'heure actuelle, on trouverait des traces de ce courant conversionniste kabyle chez des intellectuels comme Lucien Samir Arezki Oulahbib, auteur d'ouvrages sur le « racines chrétiennes » des Berbères⁹ et qui défend la thèse, selon laquelle l'islamisme ne serait pas une déviation de l'islam mais bien son incarnation la plus parfaite. Pour cet auteur, il ne fait aucun doute que le projet islamiste est tout entier contenu dans le Coran : « En fait, écrit-il, le débat est biaisé par avance si l'on n'explique pas que loin de mal lire le Coran, les islamistes l'appliquent à la lettre. On peut certes reprocher à quelque occidental de ne pas savoir lire ce texte (et dans ce cas la réciproque est vraie, aucun musulman n'a vraiment lu les Evangiles, la Bible, les sages grecs...), mais si l'on dit de même, pour quelque théologien proche des Frères musulmans, du wahhabisme, du khomenisme, il faut le prouver, il faut débattre avec eux et devant nous, si ignares, pour observer s'il s'agit d'une différence de degré ou de nature »¹⁰.

Que reste t-il aujourd'hui de ces différents courants critiques à l'égard de l'islam et des musulmans ?

S'il est possible de relever des analogies et des parentés intellectuelles entre les critiques actuelles et les critiques ayant cours durant la période coloniale, il convient de ne pas conclure en une simple reproduction des discours et des énoncés. En ce sens, les

⁷ *Ibid.*, p. 215.

⁸ *Ibid.*, p. 215.

⁹ Lucien Oulahbib, *Les Berbères et le Christianisme*, Paris, Editions Berbères, 2004.

¹⁰ Lucien-Samir Arezki Oulahbib, « Islam/isme : les illusions d'un débat », www.agoravox.fr, 1^{er} décembre 2006.

nouveaux « Zola » ou « Voltaire de l'islam » s'inscrivent dans un contexte sociopolitique totalement différent qui nous interdit de parler de *continuum* colonial.

Figures emblématiques de la « critique musulmane » : sous les apparences de la subversion, un certain conformisme idéologique

Habituellement la formule de « dissidents » s'applique à des individus ou des groupes qui ont choisi de se mettre en marge du « système » pour le contester ou carrément le changer en profondeur. On l'a notamment employé pour désigner les opposants ou les résistants dans les anciens régimes socialistes d'Europe orientale et, d'une manière plus générale, tous ceux luttant contre les régimes autoritaires et totalitaires. Dès lors, on comprend la difficulté de l'appliquer à ceux qui, en France et dans les démocraties occidentales, critiquent l'islam ou les musulmans. Si ces derniers dénoncent parfois et, à juste titre, le caractère « répressif » de certains régimes du monde arabo-musulman (les pays du Golfe persique, l'Iran, le Soudan...), leurs discours et leurs actions « subversives » se traduisent rarement par une démarche oppositionnelle, se contentant, le plus souvent, de pointer du doigt les « dérives » des musulmans d'Occident, à savoir les groupes et les associations islamiques résidant en Europe et en Amérique du Nord. En ce sens, les nouveaux « Voltaire de l'islam » apparaissent moins comme des dissidents que des cautions musulmanes « éclairées » à la critique plus générale de l'islam et des musulmans qui se développent aujourd'hui dans la plupart des pays occidentaux. Leur dénonciation vise moins à réformer l'univers musulman *de l'intérieur*, qu'à légitimer les discours dominants sur la religion musulmane, en y apportant parfois des nuances ou, au contraire, en renforçant davantage leur caractère essentialiste (l'islam serait par nature extrémiste). C'est toute l'ambivalence du positionnement de ces « nouveaux » critiques de l'islam : ils semblent moins œuvrer à une réforme de la religion musulmane, qu'à conforter des présupposés et des préjugés déjà présents dans les sociétés occidentales. Il convient bien sûr de ne pas caricaturer leurs prises de positions : certains parmi ces « nouveaux » critiques sont des intellectuels érudits, dont l'éclairage est souvent stimulant et novateur. Toutefois, dans le jeu de rôle qui leur est imparti, au sein du champ politico-médiatique, la subtilité de leur point de vue tend à disparaître au profit des aspects les plus grossiers et manichéens de leur analyse, ces derniers étant sommés de jouer la partition du « bon musulman » ou du « musulman éclairé » pour décrédibiliser le « mauvais musulman », à savoir celui que l'on qualifie pêle-mêle d'intégriste, de fondamentaliste ou d'islamiste, ces catégories étant interchangeable. Certains acceptent les règles du jeu, d'autres les refusent. C'est tout le paradoxe de ces acteurs qui se prétendent des « intellectuels musulmans libres », alors que leur discours est généralement formaté ou, plutôt reformaté, par les impératifs du débat politico-médiatique. Dans ce jeu de rôle ethno-religieux (« bons musulmans intégrés » *versus* « mauvais musulmans intégristes »), point de place pour l'originalité et la créativité. En recourant à la méthode des idéal-types, nous nous proposons d'analyser ici quelques figures emblématiques de cette « nouvelle » critique de l'islam : *l'intellectuel érudit*, la *rebelle algérienne*, la *martyre exilée*, le *Beur civique* et la *Beurette émancipée*, sachant que les trois premières catégories renvoient plutôt au registre intellectuel, alors que les deux dernières relèvent davantage de la vulgarisation, voire de la politisation.

L'intellectuel érudit ou la nostalgie de « l'islam des Lumières »

Depuis quelques années, on peut constater la publication d'un certain nombre d'essais critiques sur l'islam dont les auteurs correspondent assez bien à l'image de l'intellectuel « franco-arabe » ou « franco-maghrébin », formé dans les deux cultures et les deux langues, entretenant ainsi une vision mélancolique d'un modèle d'éducation propre à certaines élites maghrébines. Parmi eux, les intellectuels franco-tunisiens Abdelawahab Meddeb et Fethi Benslama sont sans aucun doute les plus représentatifs de cette « nouvelle vague ». Leurs écrits ne cessent de louer cet « islam des Lumières » de leur enfance et leur adolescence (le Maghreb des années 1950-1960), aujourd'hui emporté par la « vague intégriste » : « Il faut le reconnaître, constate A. Meddeb, le modèle européen dans lequel j'ai grandi, celui qui émane des Lumières françaises et qui m'a formé, à travers un enseignement franco-arabe, n'est plus attractif. [...] J'ai assisté dans mon enfance (dans les années 1950), dans cette citadelle de l'islam qu'est la médina de Tunis, au dévoilement des femmes au nom de l'occidentalisation et de la modernité ; cela a concerné les femmes, les filles et les sœurs des docteurs de la Loi qui tenaient chaire dans la millénaire université théologique de la Zitouna (une des trois plus importantes de l'islam sunnite...) »¹¹. Cette célébration de « l'islam des Lumières » évoque parfois les accents fortement assimilationnistes de certaines élites indigènes profrançaises pendant la période coloniale. Ainsi, A. Meddeb n'hésite pas à se réclamer ouvertement du penseur nationaliste Ernest Renan : « [...] Je lui pardonne son racisme, sa vision essentialiste des langues et des systèmes symboliques, sa hiérarchie entre les expressions et les imaginaires...car il m'a aussi aidé à comprendre la chimère que représentent le panarabisme comme le panislamisme. Son opuscule *Qu'est-ce qu'une nation ?* m'a rappelé que la nation n'est fondée ni sur l'unité linguistique, ni sur la communauté de la foi, ni sur la continuité géographique, ni sur le langage de l'histoire. Elle l'est sur le seul désir d'être ensemble. C'est ce désir qui m'a fait choisir la communauté française, où mon nom étranger se décline dans l'amputation sonore, où je continue d'entretenir ma généalogie islamique et la croiser avec mon autre généalogie européenne. Ainsi l'hérité et le choisi se combinent à l'intérieur d'un seul et même être... »¹².

N'échappant pas à une vision évolutionniste, l'islam connaîtrait, selon ces « nouveaux Voltaire musulmans », un déclin inéluctable, dont la responsabilité incomberait principalement aux peuples musulmans. A ce propos, le psychanalyste Fethi Benslama écrit : « Face à la terreur du nom [Islam = soumission] et à la hantise de sa trahison que l'idéologie islamiste diffuse dans la jeunesse, il s'agit ici de reprendre le travail de *l'écart entre le nom et l'essence*, celui-là même qui fut à l'œuvre chez les penseurs de la liberté dans la civilisation islamique (Avicenne, Averroès, Ibn Arabî, etc.) ou celle des Lumières européennes, puisque tel est l'un des sens du travail de la culture »¹³. Même constat pessimiste chez le poète A. Meddeb pour qui le déclin de l'islam semble irréversible : « Je voudrais reprendre la question du déclin et comprendre l'écart qui sépare l'islam ancien de l'islam actuel, saisir les causes qui ont conduit de la splendeur à la misère »¹⁴.

Au premier rang des accusés, ceux que A. Meddeb appelle avec un certain dédain les « semi-lettrés » de l'islam, c'est-à-dire ces nouvelles élites du monde arabo-musulman, issues de la démocratisation de l'enseignement qui, selon lui, useraient et abuseraient de leurs titres universitaires pour se livrer à une « lecture sauvage » des textes afin

¹¹ Abdelwahab Meddeb, *La maladie de l'islam*, Paris, Le Seuil, coll. « Points Essais », 2002, p. 43.

¹² *Ibid.*, p. 220-221.

¹³ Fethi Benslama, *Déclaration d'insoumission à l'usage des musulmans et de ceux qui ne le sont pas*, Paris, Flammarion, 2005, p. 30.

¹⁴ Abdelwahab Meddeb, *La maladie de l'islam*, *op. cit.*, 158.

d'endoctriner les masses ignorantes. La dénonciation verse ici facilement dans une forme d'élitisme, les « Voltaire de l'islam » ayant tendance à traiter leurs « pairs » du monde arabe avec un certain mépris (nous sommes les Lumières, ils sont les ignorants), comme si la démocratisation de l'Université était responsable de l'islamisme et du radicalisme. En somme, ces « Voltaire du XXI^e siècle » entendent dénoncer le nivellement par le bas de la pensée islamique et appellent au retour d'un « islam aristocratique » : « D'aristocratique, dénonce A. Meddeb, le sujet islamique devient peu à peu l'homme du ressentiment, cet homme frustré, insatisfait, se pensant au-dessus des conditions qui lui sont faites ; comme tout semi-intellectuel, il s'avère (dans ses refus et sa haine accumulés) candidat à la vengeance, prédisposé à l'action insurrectionnelle et à ce qu'elle comporte de dissimulation et de sacrifice »¹⁵.

Le principal reproche que l'on peut adresser à ces « nouveaux » critiques érudits de l'islam (Abdelwahab Meddeb, Fethi Benslama, Malek Chebel..), c'est finalement de répondre au processus d'idéalisation identitaire des islamistes (la citée idéale de Médine des débuts de l'islam) par une autre idéalisation toute aussi mythique (la cité musulmane aristocratique du Moyen Âge ou, pire, la cité coloniale franco-arabe), s'exposant par là à n'avoir aucune prise sur l'évolution sociologique de l'islam actuel et sur les « musulmans réels ». A l'idéalisme islamo-fondamentaliste, ils opposent un *idéalisme élitiste et intellectualiste* qui conforte à son tour, comme le relève fort pertinemment l'historienne Sylvie Denoix, une vision à la fois essentialiste et quasi-génétique de l'islam, d'où d'ailleurs la référence récurrente à la maladie, comme si la religion musulmane était un « corps biologique » : « Nul ne pense, dans une posture essentialiste équivalente à celle qui consiste à considérer les crimes islamistes comme 'la maladie de l'islam', à corréliser les civilisations et les crimes qui y sont commis. Sauf dans le cas de l'islam. Cet amalgame est dangereux, et pas seulement intellectuellement. Il peut avoir des effets de réel comme celui qui conduit la grande puissance qui a subi les attentats du 11 septembre à attaquer militairement un ou plusieurs pays musulmans, même s'il(s) n'est/ne sont pas directement impliqué(s) dans ces événements. [...] La critique de l'intégrisme musulman, pour radicale qu'on attende qu'elle soit, aurait plus de positivité politique si l'on démontrait plutôt qu'il n'est qu'une errance de l'islam »¹⁶.

De la rebelle algérienne à la jeune martyre exilée : la critique féminine de l'islam[isme]

Depuis la période coloniale, la question de la « femme musulmane » occupe une place centrale dans l'idéologie émancipatrice française, notamment dans sa version progressiste, renvoyant à l'idée que la réforme de l'islam passerait d'abord par une libération de la musulmane soumise à l'obscurantisme et au patriarcat des « mâles arabo-musulmans »¹⁷. De ce fait, la critique laïque ou laïciste de l'islam s'est toujours attachée à mettre en scène des « femmes musulmanes », comme actrices passives ou actives de leur propre libération sous des registres multiples : vestimentaire (le dévoilement), matériel (la modernisation-hygiénisation de l'espace domestique), social (la visibilité dans les lieux publics), culturel (l'adhésion aux valeurs universalistes) et bien sûr religieux (l'abandon total ou partiel de sa religion familiale). Ce thème de l'émancipation féminine musulmane se présente avec

¹⁵ *Ibid.*, p. 22.

¹⁶ Sylvie Denoix, « Compte rendu » de l'ouvrage d'Abdelwahab Meddeb : *La maladie de l'islam*, REMMM, n° 101-102, 2003.

¹⁷ Nacira Guénif-Soulimas, Eric Macé, *Les féministes et le garçon arabe*, La Tour d'Aigues, L'Aube, 2004.

d'autant plus d'acuité dans le complexe franco-algérien, parce qu'il est enserré dans une histoire partagée et douloureuse (la colonisation, la guerre d'Algérie, la relation franco-algérienne après l'indépendance et le conflit sanglant des années 1990). En somme, les récents événements d'Algérie (1991-1998) et surtout la peur de la « contagion islamiste » sur le territoire français (« Les islamistes sont parmi nous ») n'ont fait que réactiver ce mythe de l'émancipation féminine, comme élément structurant de notre imaginaire national et républicain : les héros de la critique de l'islam[isme] sont d'abord des *héroïnes*, parce que ce sont, elles, précisément qui sont supposées être les premières victimes de l'obscurantisme musulman : les écrivaines et essayistes Latifa Ben Mansour¹⁸, Malika Mokeddem¹⁹ ou Khalida Messaoudi²⁰ sont devenues, à l'horizon des années 1990, les figures emblématiques de cette « nouvelle » résistance franco-algérienne à la *tentation obscurantiste*. Désormais, les victimes ne sont plus silencieuses : elles prennent la parole et surtout elles écrivent pour dénoncer la « dérive fondamentaliste », sans jamais pour autant verser dans l'islamophobie haineuse. Toutefois, leur discours n'est pas sans effet sur les consciences françaises effrayées par le spectre d'une infiltration islamiste dans le corps national. Prises dans un jeu de rôle complexe, dont elles ne maîtrisent pas toujours les conséquences anxiogènes (effets de la surexposition médiatique et de la mise en scène manichéenne du message), ces « résistantes franco-algériennes » viennent parfois renforcer, malgré elles, les peurs et les fantasmes de la société française à l'égard de l'objet « islam ».

Cependant, force est de constater que ces « résistantes de la première heure » à l'obscurantisme sont aujourd'hui, en grande partie, éclipsées sur le plan médiatique par les « nouvelles martyres de l'islamisme » qui, plus jeunes –elles sont nées dans les années 1960 –, sont nettement plus virulentes et surtout plus caricaturales dans leur dénonciation : leur anti-islamisme empreinte souvent les chemins de l'essentialisme racialisant, au point de tomber dans une « islamophobie » à peine voilée. Elles ne sont plus franco-algériennes comme leurs devancières, dans la mesure où la transnationalisation de la « menace islamique » a aussi favorisé une transnationalisation de la mise en scène des figures féminines de la résistance à l'obscurantisme. Elles sont désormais iraniennes (Chahdortt Djavann en France)²¹, pakistanaïses (Irshad Manji au Canada)²² ou somaliennes (Ayaan Hirsi Ali aux Pays-Bas)²³ et répondent aussi très largement à une certaine forme d'esthétisme médiatique : loin de correspondre à l'image de la « femme d'expérience » que pouvaient véhiculer les héroïnes franco-algériennes, ces « nouvelles martyres » renvoient d'abord à une image de beauté et de pureté, presque innocente, sortes de *Madones des temps modernes*. Leur discours de dénonciation joue très largement sur les registres émotionnel et compassionnel, excluant *de facto* de toute possibilité de critique « objective » (les intellectuels occidentaux seraient des « inconscients » ou, pire, des « complices », de

¹⁸ Latifa Ben Mansour, *La prière de la peur*, Paris, Le Différence, 1997 ; *Frères musulmans, frères féroces. Voyage dans l'enfer du discours islamiste*, Paris, Ramsay, 2002 ; *Les mensonges des intégristes*, Paris, Editions du Rocher, 2004.

¹⁹ Malika Mokeddem, *Des rêves et des assassins*, Paris, Grasset, 1995 ; *L'interdite*, Paris, LGF, « Le Livre de Poche », 1995 ; *La transe des insoumis*, Paris, LGF, « Le Livre de Poche », 2005.

²⁰ Khalida Messaoudi, *Une Algérienne debout. Entretiens avec Elisabeth Schemla*, Paris, Flammarion, « Témoignage », 1999.

²¹ Chahdortt Djavann est née en 1967 en Iran. Elle est arrivée en France en 1993. Elle est l'auteure de *Bas les voiles !*, Paris, Gallimard, 2003.

²² Irshad Manji est née en 1968. Elle est arrivée au Canada en 1972. Surnommée la « refuznik de l'islam », elle est l'auteure de nombreux essais, dont *Musulmane mais libre*, Paris, Grasset, coll. « Le Livre de Poche », 2003.

²³ Ayaan Hirsi Ali est née en 1969. Elle est arrivée aux Pays-Bas au début des années 1990. Elle est l'auteure de *Insoumise*, Paris, Pocket, 2005.

l'islamisme) : « J'avais treize ans, se rappelle Chahdortt Djavann, quand la loi islamique s'est imposée en Iran sous la férule de Khomeiny rentré de France avec la bénédiction de beaucoup d'intellectuels français. Une fois encore, ces derniers avaient décidé pour les autres de ce que devaient être leur liberté et leur avenir. Une fois encore, ils s'étaient répandus en leçons de morale et en conseils politiques. Une fois encore, ils n'avaient rien vu venir, ils n'avaient rien compris. Une fois encore, ils avaient tout oublié et, forts de leurs erreurs passées, s'apprêtaient à observer impunément les épreuves subies par les autres, à souffrir par procuration, quitte à opérer, le moment venu, quelques révisions déchirantes qui n'entameraient toutefois ni leur bonne conscience ni leur superbe »²⁴. La somalo-néerlandaise Ayaan Hirsi Ali, surnommée par certains médias la « Voltaire noire » développe une volonté identique de jouer sur la culpabilisation des « intellectuels occidentaux » : « Ma critique de la religion et de la culture islamiques, écrit-elle, est parfois reçue comme une offense. Dans les faits, l'attitude des tenants du relativisme culturel est beaucoup plus dure, plus offensante et plus blessante. Eux se sentent supérieurs, considérant les musulmans comme 'l'autre' que l'on doit ménager. Ils pensent qu'il vaut mieux éviter de critiquer l'islam, parce qu'ils craignent la rage des musulmans. Bien qu'ils soient prétendument des libéraux, on constate qu'ils n'aident pas les musulmans à suivre l'appel au civisme qui nous a été lancé »²⁵.

Mais, comme nous l'écrivions ci-dessus, leur critique radicale de l'islam et des musulmans échappe difficilement à une forme d'essentialisme qui aboutit à faire de la religion musulmane une substance éternelle et irréformable et à présenter les hommes musulmans comme des « animaux religieux », violents, sexistes, barbares et incapables de contrôler leurs pulsions sexuelles. Ainsi, Ayaan Hirsi Ali n'hésite pas à comparer les mâles musulmans à des boucs : « Dans l'islam, l'homme est représenté comme ce bouc. S'il voit une femme découverte, il lui saute dessus. Les hommes musulmans n'ont aucune raison d'apprendre à se maîtriser. Ils n'en ont pas besoin. Ils ne sont pas éduqués dans le domaine sexuel. Et la morale sexuelle est entièrement tournée vers les femmes ». De son côté, Chahdortt Djavann, auteure du « J'accuse de la condition féminine », selon l'historienne Laure Olive qui ose la comparer à Zola²⁶, surenchérit sur ce thème de la dépravation sexuelle, en montrant que la prostitution, la pédophilie et l'inceste sont des produits directement dérivés de la « culture islamique » : « Dans les pays musulmans, malgré le voile des femmes, le viol et la prostitution font des ravages. La pédophilie y est très répandue car si la relation sexuelle, non conjugale, entre deux adultes consentants est interdite et sévèrement sanctionnée par les lois islamiques, aucune loi ne protège les enfants. Il y a suffisamment d'enfants abandonnés à eux-mêmes, dans ces pays, pour faire les frais des besoins sexuels urgents des hommes »²⁷. En somme, les musulmans sont renvoyés majoritairement à un statut de quasi débiles mentaux, qu'il conviendrait donc d'éduquer ou, plutôt, de rééduquer à marche forcée, comme le laissent à penser les écrits de la pakistano-canadienne, Irshad Manji, qui s'est lancée dans une véritable croisade d'occidentalisation des esprits musulmans : « J'ai résumé mon défi de la manière suivante à mes camarades musulmans : allons-nous rester spirituellement infantiles, enchaînés à des attentes de conformisme et de mutisme, ou bien allons-nous devenir des citoyens, capables de défendre

²⁴ Chahdortt Djavann, *Bas les voiles !*, op. cit., p. 8.

²⁵ Ayaan Hirsi Ali, *Insoumise*, op. cit., p. 13.

²⁶ Laure Olive, « Le 'J'accuse' de la condition féminine », *EspacesTemps.net*, 27 avril 2004, <http://espacestemps.net/document279.html>.

²⁷ Chahdortt Djavann, *Bas les voiles !*, op. cit., p. 17.

le pluralisme des interprétations et des idées qui rend possible pour nous la pratique de l'Islam dans cette partie du monde [l'Occident] ? »²⁸.

En raison de leur caractère réducteur et manichéen, ces critiques essentialistes de l'Islam et des musulmans pourraient presque prêter à sourire, si précisément elles ne faisaient pas aujourd'hui l'objet d'un processus de diffusion et de médiatisation à grande échelle : ses énonciatrices sont devenues de véritables héroïnes de l'universalisme occidental en lutte contre l'obscurantisme musulman, reçues sur tous les plateaux de télévision, écoutées des institutions officielles et récompensées par de très nombreux prix des « droits de l'homme ».

Beur civique et Beurette exotique : vulgarisation et politisation d'une lecture ambivalente de la crise sociale

Nous serons brefs sur cette dernière catégorie d'acteurs « critiques » de l'Islam et des musulmans, dans la mesure où nous l'avons maintes fois abordé dans nos précédents écrits et que nous lui consacrons une analyse approfondie dans notre dernier ouvrage, *Marianne et Allah. Les politiques françaises face à la question musulmane*²⁹. Pour lever de toute ambiguïté, précisons que nous n'avons jamais considéré ces acteurs politiques comme des « islamophobes », contrairement à ce l'on a bien voulu nous faire dire. Nous avons simplement souligné le fait que certains leaders médiatiques, comme Malek Boutih, ancien président de SOS Racisme et actuel secrétaire national aux « Questions sociales » au Parti socialiste, et Fadela Amara, présidente de l'association « Ni Putes Ni soumises », contribuaient indirectement à légitimer des lectures anxieuses de la situation sociale dans les quartiers populaires, appelés abusivement « ghettos urbains ». En focalisant leur discours sur le « péril islamiste » dans les banlieues, ils participent à légitimer une lecture culturaliste des réalités françaises et, en définitive, à « islamiser » la question sociale sous couvert d'universalisme républicain. Ce glissement procède d'une double évolution de la rhétorique anti-raciste à l'aune des années 1990-2000 : d'une part, une réappropriation progressive des catégories sécuritaires qui, jusqu'à là, étaient plutôt marquées à droite (récurrence du thème des « barbares des banlieues ») et, d'autre part, une focalisation obsessionnelle sur les organisations musulmanes qui sont désormais proclamées comme l'ennemi « numéro 1 » de la cohésion nationale, à un niveau de dangerosité supérieur, sinon égal, à l'extrême droite lepéniste. C'est le *leitmotiv* du discours de légitimation de Malek Boutih qui sera en quelque sorte repris et féminisé par les « Ni Putes Ni Soumises » au début des années 2000 : « Les islamistes sont encore plus dangereux, affirme l'ancien président de SOS Racisme. Ils sont enchantés de ce qui vient de se passer avec Le Pen: chacun chez soi, avec son ordre moral. Il faudrait être sérieux. Quand je vois des associations prétendre faire du soutien scolaire, alors qu'elles n'ont qu'une ambition, organiser un quadrillage idéologique, imposer le voile et leurs normes sociales, il serait temps de mettre un coup de balai à tout ça. Moi, je ne veux pas d'organisations islamistes en France, même si elles prennent le faux nez d'associations culturelles ou caritatives. Derrière le travail social, on propage la haine »³⁰. C'est notamment à Fadela Amara que l'on doit la vulgarisation et le succès de la formule du « fascisme vert » pour désigner non seulement les associations musulmanes de quartiers mais aussi les jeunes filles françaises portant le foulard islamique : « Ce qui m'inquiète

²⁸ Irshad Manji, *Musulmane mais libre*, op. cit., p. 71.

²⁹ Nous renvoyons le lecteur à notre ouvrage co-écrit avec Aziz Zemouri, Paris, La Découverte, 2007.

³⁰ Malek Boutih, interview dans *L'Express*, 9 mai 2002.

aujourd'hui, déclare t-elle devant la Commission Stasi, et surtout en tant que *femme musulmane* [souligné par nous], c'est que ce ne sont plus ces jeunes là que nous retrouvons dans ces mouvances, même si ça reste encore un terreau, mais ce sont des garçons et des filles qui ont des bacs +5 et +10 et qui aujourd'hui sont pour moi, je l'explique très bien et je le dis régulièrement, des soldats et des soldates du fascisme vert. Vert, bien évidemment pour la couleur de l'islam »³¹. On peut le constater : l'amalgame entre « radicalisme islamique » et « pratique orthodoxe de l'islam » n'est jamais très loin, et produit d'autant plus d'efficacité persuasive qu'il est énoncé par une « jeune fille française », revendiquant explicitement son appartenance à la religion musulmane (« je suis musulmane »). C'est toute l'ambivalence d'un tel discours qui ne réclame pas de la « libre pensée » mais bien de l'univers musulman pour asseoir sa légitimité auprès des politiques et des institutions de la République.

D'où parles-tu « camarade musulman(e) » ?

Dans sa *Déclaration d'insoumission*, le psychanalyste Fethi Benslama résume bien le dilemme auquel doivent faire face ces « nouveaux Voltaire de l'islam », dilemme qui finit par devenir une véritable marque d'impuissance : « Les questions que nous nous posons, écrit-il, étaient prises dans le dilemme que je résumerai ainsi : en tant que laïques, devons-nous conduire la résistance politique et intellectuelle à l'intérieur de l'espace qui se réfère à l'islam, au risque d'être assimilés à sa dimension religieuse et de collaborer au mythe identitaire de ce que l'on appelle désormais l'islamisme' ou au contraire nous situer à l'extérieur ? »³². Car, c'est bien là le problème que soulèvent les discours et les écrits de ces « nouvelles Lumières de l'islam » : à qui s'adressent-ils finalement ? Aux musulmans ? Aux régimes répressifs du monde arabo-musulman ? Aux médias occidentaux ? Aux politiques français ? A ces questions, l'on serait tenté de répondre que, c'est finalement moins le fond de leur critique qui compte dans le débat public (même si leurs arguments sont parfois subtiles et pertinents) que la forme : de manière consciente ou inconsciente – nous ne sommes pas là pour les juger – ces « nouveaux Voltaire de l'islam » participent à la mise en scène générale d'une rhétorique anxigène sur l'islam et les musulmans qui est aujourd'hui considéré comme un discours autorisé et dont les expressions paroxystiques nous ont été fournies récemment par des intellectuels comme le psychanalyste Patrick Declerck (« je hais l'islam »)³³, le philosophe Robert Redeker (l'islam est « une chape de plomb sur le monde »)³⁴, ou des écrivains comme Maurice G. Dantec (la France, « fer de lance de l'islamisation », devenue « le Frankistan »)³⁵ et Michel Houellebecq (« la religion la plus con »)³⁶.

En définitive, ces « nouveaux Voltaire de l'islam » sont moins valorisés dans leur fonction d'imagination ou d'innovation doctrinale que dans celle d'auxiliaires et de soutiens

³¹ Fadela Amara, « Audition devant la Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République (« Commission Stasi ») », 16 novembre 2003.

³² Fethi Benslama, *Déclaration d'insoumission à l'usage des musulmans et de ceux qui ne le sont pas*, op. cit., p. 66.

³³ Patrick Declerck, « Je hais l'islam, entre autres... », *Le Monde*, 11 août 2004.

³⁴ Robert Redeker, « Face aux intimidations islamistes, que doit faire le monde libre ? », *Le Figaro*, 19 septembre 2006.

³⁵ Entretien avec Elisabeth Lévy, « Polémique. Dantec en croisade contre l'Occident maso », *Le Point*, n° 1790, 4 janvier 2007.

³⁶ Michel Houellebecq, entretien dans le magazine littéraire *Lire*, septembre 2001.

à la critique anti-musulmane des « intellectuels légitimes » - tous non musulmans -, se coupant ainsi de toute possibilité de relations étroites avec les milieux musulmans croyants et/ou pratiquants et surtout de toute capacité à entreprendre une véritable réforme de l'islam dans le futur. Pire, ils n'ont même pas le privilège d'être considérés comme des « libres penseurs » à visée universaliste, car souvent, malgré eux, ils sont renvoyés systématiquement à leur « islamité », qu'elle soit réelle ou imaginaire. En effet, pour nombre d'intellectuels, de journalistes ou de politiques français, un « Voltaire musulman » sera toujours [et d'abord] « un musulman » - même repenté - et, c'est à ce seul titre ethno-communautaire et, pas à un autre, qu'il sera convié courtoisement à participer au débat républicain. C'est donc moins de « Voltaire », dont auront probablement besoin les « musulmans français » dans les années à venir que de « Zola ».