

# La Revue internationale des livres et des idées

Numéro 6

juillet-août 2008

p. 22-27

## « Bons » et « mauvais » musulmans. Terreur d'État et terreur non étatique : de la Guerre froide au 11 septembre

A propos de : Mahmood Mamdani, *La CIA et la fabrique du terrorisme islamiste*

Par Mahmood Mamdani : entretien réalisé par Nermeen Shaikh

*Dans cet entretien, Mahmood Mamdani revient sur l'analyse de la filiation liant la stratégie militaire des États-Unis pendant la Guerre froide au terrorisme islamiste contemporain qu'il a développée dans *La CIA et la fabrique du terrorisme islamiste*, et sur les raisons complexes qui sont à l'origine du processus de radicalisation politique qu'a connu l'Islam.*

**Dans vos précédents livres – *Citoyen et Sujet. L'Afrique contemporaine et l'héritage du colonialisme tardif* et *When Victims Become Killers* – vous avez mis l'accent sur la nécessité de comprendre la forme de l'État postcolonial. Alors que la décolonisation en Afrique et en Asie a eu lieu il y a plusieurs décennies, pourquoi pensez-vous qu'il est important de continuer à parler de l'héritage de l'État colonial ? En quoi cette compréhension est-elle à même de mettre en lumière la configuration politique actuelle d'une grande partie du Tiers-Monde ?**

Les termes de votre question font écho à ceux d'un débat qui agite en ce moment les études africaines. L'historien nigérian Ajayi et le philosophe congolais Mudimbe représentent chacun l'un des deux pôles de ce débat. Ajayi appartient à une génération d'historiens dont les premiers travaux ont été publiés à la fin de la période coloniale ; sa notoriété, elle, date du début de la période postcoloniale. Il a publié plusieurs articles qui affirment que le colonialisme n'est qu'un bref interlude dans la trame d'une histoire africaine qui s'étend sur plusieurs millénaires et que, tôt ou tard, nous ne verrons en lui rien d'autre qu'un détail saillant de cette vaste toile de fond. Il va jusqu'à suggérer que plus vite nous cesserons de réfléchir au colonialisme, plus vite nous nous libérerons du carcan colonial.

Bien qu'il ne réponde pas directement à Ajayi et qu'il n'en fasse pas même mention, Mudimbe soutient dans *The Invention of Africa* une position opposée. D'après lui, ce n'est pas la durée de l'influence coloniale qu'il faut prendre en compte, mais sa profondeur et sa texture. Mudimbe parle de sa texture idéologique ; je pense qu'il convient de prendre également en compte sa texture *institutionnelle*. Aussi longtemps que nous vivons dans des cadres institutionnels forgés à l'époque coloniale, quand même mille ans auraient passés, nos vies continueront à être informées par cet héritage.

Les révolutions politiques radicales d'Afrique coloniale en sont probablement les meilleurs exemples, notamment la révolution hutu de 1959 au Rwanda. Ces révolutions prétendaient redresser les torts de la période coloniale d'une manière radicale. Ce faisant – dans le cas particulier du Rwanda avec pour fin de rectifier l'histoire des privilèges tutsi et de la servitude hutu –, elles finirent par *enraciner* les identités coloniales : d'un côté, une population hutu indigène ; de l'autre, une population hamite civilisatrice, les Hutus, venue de l'extérieure. Même si l'histoire des privilèges tutsi est bien antérieure à la colonisation belge, l'idée que ces privilèges seraient justifiés par la supériorité de la civilisation étrangère hamite fut une invention coloniale dont l'élite tutsi s'est emparée en même temps que de petits privilèges liés à la situation coloniale. Il y a quelque chose d'ironique dans le fait que lors de la révolution rwandaise l'élite hutu a elle aussi confirmé ce partage, ce qui eut pour effet de transformer une exigence de justice en vendetta. Le monde des Tutsis et des Hutus en fut renversé sans pour autant en être transformé. Les identités politiques coloniales furent davantage encore enracinées par leur intégration à l'héritage politique de la révolution postcoloniale.

**Vous avez écrit que « les études postcoloniales mettent en évidence le fait que la décolonisation intellectuelle nécessite un mouvement intellectuel pour atteindre cet objectif ». Que signifie « décolonisation intellectuelle » ? En quoi diffère-t-elle de la décolonisation politique, formelle, et quelle en est la teneur ?**

L'expérience nous a appris que la décolonisation politique ne peut être achevée sans un changement de paradigme intellectuel : c'est ce que j'entends par « décolonisation intellectuelle ». Autrement dit, il s'agit de penser le présent dans le contexte d'un passé. Cependant, contrairement à ce que préconisent les théoriciens de la dépendance, la seule notion de période coloniale ne suffit pas à ressaisir ce passé. L'un des travers de l'économie politique radicale était d'avoir tendance à réduire le passé « utile » à la période coloniale. Nous devons admettre que les diverses formes d'indigénisme du monde postcolonial – depuis le nationalisme racialisé noir jusqu'au nationalisme ethnicisé, en passant par les nationalismes religieux hindou et musulman, ce qu'on désigne souvent aujourd'hui du nom de « fondamentalismes » – ont été les premières à soulever cette question. Ce sont bien ces indigénismes qui les premiers ont accusé les intellectuels modernistes autoproclamés de n'être rien d'autre que de pâles reflets de leurs maîtres coloniaux. Ils ont mis l'accent sur la nécessité de renouer avec l'historicité de leurs sociétés respectives. Le problème est qu'ils évacuent la période coloniale comme s'il ne s'agissait que d'une réalité artificiellement plaquée, une simple parenthèse dans leur histoire authentique. Soucieux de retrouver et de renouer avec leurs origines, ils ont tendance à arrêter le passé à la période précoloniale. Cette quête détermine également leur compréhension de la période coloniale : pour les nationalistes hutu, la période coloniale précède celle de la migration tutsi ; les nationalistes hindous ont tendance à considérer qu'elle précède les invasions turques et les conversions à l'islam. Par conséquent, ils sous-estiment – ou du moins ont du mal à saisir pleinement – la façon dont l'héritage institutionnel et intellectuel de la colonisation tend à être reproduit aujourd'hui.

Je reconnais volontiers l'importance de la critique indigéniste qui exige de nous que nous nous saisissions de l'historicité, mais il convient également de comprendre sa faiblesse, le fait que son sens de l'historicité est compromis par sa quête de l'authenticité. L'idée n'est pas de contourner la critique indigéniste mais de la surmonter, tout comme Engels prétendait surmonter Hegel à travers sa critique de Ludwig Feuerbach : prendre en considération ce qui en elle est pertinent, efficace et puissant, et simultanément rompre avec son obsession des origines et de l'authenticité.

**Votre livre *La CIA et la fabrique du terrorisme islamiste* [*Good Muslim, Bad Muslim: America, the Cold War, and the Roots of Terror*] s'ouvre par une réflexion sur Fanon et son insistance sur le fait que, dans le contexte de la colonisation, la preuve de l'humanité des indigènes ne réside pas dans leur disposition à tuer des colons, mais dans leur résolution à risquer leur vie. Suggérez-vous qu'il faut comprendre les attentats terroristes d'aujourd'hui selon un prisme colonial, ou du moins comme la violence des victimes d'hier, de victimes qui sont devenues des tueurs ?**

Pour comprendre le terrorisme, il est nécessaire de ne pas s'en tenir à l'autodéfense, à la violence des mouvements de libération, à la violence des luttes anticoloniales. Pour comprendre la terreur non étatique d'aujourd'hui, il est nécessaire de comprendre la relation historique entre le terrorisme d'État et le terrorisme non étatique. Il y a là à l'oeuvre une dynamique historique très nette : du temps de la Guerre froide, la terreur d'État était parente de la terreur non étatique ; après avoir occasionné la terreur non étatique, elle l'a imitée – comme on le voit avec « la guerre contre le terrorisme ».

Bien entendu, Fanon ne parlait pas seulement du terrorisme. Fanon s'intéressait avant tout au lien entre violence politique et modernité politique, entre violence et liberté, au fait que ceux qui attribuent à la liberté une *plus grande* valeur qu'à la vie sont disposés à sacrifier cette dernière pour elle. Fanon se situe au-delà de Hegel. L'homme – ou la femme – moderne n'est pas simplement prêt à mourir pour une cause plus haute que la vie, comme le voulait Hegel. Selon Fanon, il ou elle est disposé à tuer pour cette cause.

Ces deux aspects de la politique moderne semblent se combiner dans l'attentat-suicide. Les attentats-suicides n'en ont pas moins été réduits dans les médias occidentaux à une régression prémoderne, comprise comme l'irrationalité d'adultes ou comme la réponse apportée par des adolescents à la contrainte écrasante de l'autorité patriarcale. Cette explication est trop simple et trop confortable. La réalité se situe très probablement à l'opposé : les attentats suicides sont plus certainement le produit d'une révolte des jeunes que de l'autorité patriarcale. Les attentats-suicides sont des rejetons de l'histoire de l'Intifada. La première Intifada était contemporaine de l'insurrection de Soweto en Afrique du Sud. L'une et l'autre témoignaient de la révolte des jeunes sur deux fronts : contre une autorité extérieure – celle de l'Apartheid ou de l'ordre sioniste –, et contre l'autorité intérieure de leurs parents – d'une génération qui, selon eux, avait capitulé face à l'autorité extérieure parce qu'elle avait accepté comme normal le cadre de l'Apartheid ou de l'occupation. Cette révolte n'est pas très différente de celle des jeunes Américains à l'époque de la lutte pour les droits civiques ou des mouvements antiguerre des années 1960. C'est comme ça que je comprends l'ode de Bob Dylan à la jeunesse de ces années :

*Come O Mothers and Fathers of the land  
Get out of the way if you can't lend a hand  
Your sons and daughters are beyond your command  
For the times they are a-changing*

Le fait est que la guerre du Vietnam, tout comme l'Apartheid, a cessé avec la Guerre froide. L'occupation de la Palestine, elle, n'a en revanche pas cessé. Elle est devenue au lieu de cela ce que George W. Bush appelle « *facts on the ground* », la dure réalité. L'échec de la génération précédente explique pour une part l'exaspération de la jeune génération et son recours à la violence comme instrument politique. Il nous faut cependant reconnaître que l'expression d'attentat-suicide est impropre. Le terroriste qui perpète un attentat-suicide est un *soldat* dont l'objectif est de tuer – même s'il ou elle doit mourir pour tuer.

**Vous soulignez à plusieurs reprises l'importance de la distinction entre identité culturelle (ou religieuse) – ce que vous appelez le « discours de la culture » [« Culture Talk »]– et identité politique. Pourquoi cette distinction est-elle nécessaire pour comprendre les débats actuels sur le terrorisme ? Dans quelle mesure est-ce que le « discours de la culture » rend possible la violence contre tel ou tel peuple ?**

Il est essentiel de faire cette distinction dans une ère de nationalisme et d'États-nations car, dans ce contexte, l'affirmation selon laquelle les communautés culturelles devraient pouvoir se déterminer elles-mêmes – c'est-à-dire devraient avoir leur propre État (ce « elles-mêmes » étant défini en termes culturels) – est considérée comme évidente et normale, comme ne requérant pas même d'explication. Il importe de reconnaître que le matériau brut des identités politiques peut être issu de la sphère culturelle – que ce soit un langage commun, une religion commune, ou autres – mais qu'une fois que ces identités sont transformées en identités *politiques*, imposées au sein du territoire d'un État et reproduites à travers les mécanismes de la loi, qui en retour reconnaît ceux qui en sont porteurs comme des sujets particuliers, alors l'identité devient bien plus complexe. Il est extrêmement important de distinguer l'identité politique de l'identité culturelle, car l'identité politique, en tant qu'elle est imposée par l'État à travers la loi, à la différence de l'identité culturelle, est unique et unidimensionnelle : « Vous êtes ceci, et rien d'autre. » L'identité culturelle, quant à elle, est non seulement multiple, mais cumulative, et elle n'est pas forcément liée à un territoire, ce qui est aujourd'hui largement reconnu. Elle peut avoir une résonance territoriale, mais elle n'est pas réductible à une dimension territoriale, ni au pouvoir. Au contraire, l'identité politique est imposée à travers la loi et est un effet du pouvoir. J'irai plus loin et je dirai que, même dans le cas de résistances, le point de départ n'est pas autre chose que des identités politiques reproduites à travers le régime législatif. Et ce, malgré le fait qu'il y a un monde entre la résistance qui reproduit les identités politiques, que ce soit au nom de la réforme ou de la vengeance, et la résistance qui permet de dépasser l'ordre politique en forgeant de nouvelles identités politiques.

**Pourriez-vous nous expliquer l'origine du titre : *Good Muslim, Bad Muslim* [paru en français sous le titre *La CIA et la fabrique du terrorisme islamiste*] ? N'est-il pas vrai que les États-Unis, et l'Occident plus généralement, devraient soutenir les forces modérées et séculières du monde musulman pour contrer les courants extrémistes ou fondamentalistes ?**

Lorsque Bush parle de « bons » et de « mauvais » musulmans, ce qu'il désigne en réalité par « bons » musulmans, ce sont les musulmans *pro-américains*, de même que par « mauvais » musulmans, il entend les musulmans *anti-américains*. Une fois qu'on a saisi cela, on n'est plus en peine de comprendre pourquoi les *bons* musulmans deviennent mauvais à un taux si rapide. C'est à partir de là qu'on peut commencer à saisir vraiment la logique de ce processus. Si, à l'inverse, vous définissez les « bons » et les « mauvais » musulmans en termes culturels, il paraît totalement énigmatique qu'en une semaine, on puisse voir apparaître tant de « mauvais » musulmans : les changements culturels ne se produisent généralement pas avec une telle rapidité ! Mais si l'on bombarde Fallujah et que l'on prend pour cible les populations civiles accusées d'accueillir des « mauvais » musulmans, alors on peut récolter toute une moisson de mauvais musulmans en une seule journée, et le phénomène devient un peu moins mystérieux.

Cela est lié à ce que je soutenais précédemment, au fait que les identités politiques ne sont pas réductibles aux identités culturelles. L'Islam politique, et en particulier l'Islam politique radical et, plus encore, l'aile terroriste de l'Islam politique radical, n'a pas

émergé de courants religieux conservateurs mais, au contraire, d'une intelligentsia *séculière*. En d'autres termes, ses préoccupations portent sur le monde d'ici et maintenant, elles concernent le pouvoir dans ce monde-ci, pas dans l'au-delà. Pour prendre l'exemple le plus évident : je ne connais personne qui considère Ousama Ben Laden comme un théologien ; c'est un stratège politique, et c'est exactement ainsi qu'il est perçu. Bien sûr, il entre dans sa stratégie d'utiliser un langage particulier visant des publics particuliers.

**Pourquoi tenez-vous à utiliser le terme d'« Islam politique », plutôt que l'expression plus commune de « fondamentalisme musulman » ? L'un et l'autre ne désignent-ils pas le même phénomène ?**

Je suis sceptique face à l'usage du terme de « fondamentalisme » en dehors du contexte dans lequel il est né, qui est chrétien. Là où je suis vraiment gêné devant l'équivalence établie entre Islam politique et fondamentalisme musulman, c'est que le « fondamentalisme » est un phénomène *culturel*, alors que je veux placer ma focale sur un phénomène *politique*.

Dans l'histoire du christianisme américain lui-même, le fondamentalisme chrétien est un mouvement du tournant du siècle qui résulta de batailles menées dans toutes sortes d'institutions, notamment des écoles et des cours de justice. Mais la décision prise par un groupe d'intellectuels fondamentalistes chrétiens de franchir la frontière entre religieux et séculier et de pénétrer dans le domaine politique, de s'organiser pour viser le pouvoir politique, est un phénomène qui ne commence qu'après la seconde guerre mondiale. Je distingue le fondamentalisme chrétien, qui est un mouvement de résistance culturelle de la fin du XIXe siècle, et le christianisme politique, qui est un mouvement politique né après la seconde guerre mondiale.

Je refuse par ailleurs de qualifier nécessairement de rétrograde le fait de mêler religion et politique. Il suffit de comprendre les nombreuses formes de christianisme politique de l'après-guerre, de l'implication des Églises noires dans le mouvement des droits civiques à la droite chrétienne de Jerry Falwell, pour accéder à une compréhension plus nuancée de ce que peut être une politique structurée par la religion.

Il faut aussi reconnaître que l'histoire du christianisme est très différente de l'histoire de l'Islam majoritaire, qui n'a tout simplement pas d'institution ecclésiastique centralisée. L'Église catholique est organisée comme une hiérarchie institutionnalisée, comme un prototype de l'État impérial, tandis que la hiérarchie de l'Église protestante est organisée comme un prototype de l'État-nation. Jusqu'à ce que l'ayatollah Khomeiny crée une autorité ecclésiastique nationale en Iran, il n'existait pas de hiérarchie religieuse institutionnalisée dans l'Islam, et il n'en existe toujours pas ailleurs. En l'absence d'une hiérarchie religieuse institutionnalisée parallèle à la hiérarchie étatique, la question de la relation à instaurer entre ces deux domaines de pouvoir, celui de l'Église centralisée et celui de l'État centralisé, qui est une question centrale pour le sécularisme occidental, ne se posait en aucune manière – du moins avant que l'ayatollah Khomeiny ne crée une théocratie constitutionnelle en Iran en tant que *vilayat-i-faqih*.

À présent que l'Irak est dans les affres de la résistance, une conception entièrement différente du chiisme est formulée par Sistani. Elle va directement à l'encontre de celle de Khomeiny : la perspective de Sistani est à la fois séculière et religieuse. Selon lui, les prêtres chiïtes sont des savants, et devraient être la conscience de la société, et non les détenteurs du pouvoir d'État.

Dès lors, lorsque l'Islam politique se développe, ce n'est pas, comme dans le christianisme politique, du fait d'un mouvement d'intellectuels religieux vers le domaine séculier, mais plutôt d'un mouvement inverse, d'intellectuels séculiers vers le

domaine religieux. L'Islam politique extrémiste, la pensée islamiste qui place la violence politique au centre de l'action politique, se développa réellement avec Mawdudi et Syed Qutb. Aucun des deux n'était uléma ou mullah. Tous deux poursuivaient des objectifs qui concernaient ce monde-ci. Mawdudi déclare ainsi : « *Se contenter de prêcher n'est pas suffisant, ce n'est pas assez.* » Mais quel religieux dirait que *se contenter* de prêcher n'est pas assez ?

**Vous affirmez dans ce livre que « le passage d'un programme réformiste à un programme radical dans l'Islam politique doit être compris dans le contexte d'une transition du colonialisme au postcolonialisme. » Pouvez-vous expliquer ce que vous voulez dire par là ?**

J'ai essayé de comprendre le mouvement en m'éloignant de Jamaluddin al-Afghani, de Jinnah et de Mohammed Iqbal, en m'efforçant de me replacer à un moment où le projet de l'Islam politique était de faire entrer de plus en plus de peuples musulmans dans l'arène politique, d'augmenter la participation politique à travers la mobilisation de masse. J'ai essayé de comprendre le passage de cette politique de mobilisation massive à son strict opposé, c'est-à-dire à l'émergence d'une forme d'Islam politique qui est allergique aux mouvements de masse, qui est structurée par l'idée de créer de petits groupes de conspirateurs, presque une caricature de l'idée léniniste selon laquelle il vaut mieux « être peu, mais meilleurs », qui évoque l'image de minuscules groupes rassemblés dans des pièces enfumées, parlant stratégie jusqu'au petit matin, sans avoir à rendre de comptes à personne. Après tout, l'usage de l'idiome religieux en politique, que ce soit par Ben Laden ou par Bush, ne fait-il pas du Ciel le seul arbitre, de sorte qu'on n'est plus redevable de rien devant personne ici-bas ? Le président Bush a dit récemment que la liberté avait été donnée à l'homme par Dieu, et que l'Amérique avait pour responsabilité de la diffuser !

Le passage de la création d'un État dans une société majoritairement musulmane à celle d'un État idéologiquement islamique commença au Pakistan, sous Zia. De la même manière, la construction d'un État idéologiquement juif en Israël commença sous Begin. Par coïncidence, ces deux projets se développèrent au sein d'un programme plus large : celui de l'Amérique engagée dans la Guerre froide. Il est important de ne pas sous-estimer l'importance du changement que constitue le passage d'un État islamique, d'un État essentiellement constitué de musulmans, à un État *islamiste*, dont la mission est d'imposer à la population un programme destiné à en faire un peuple de véritables croyants.

Tandis que la quête d'un État islamique dans une société à majorité musulmane avait commencé dans la période coloniale, celle d'un État idéologiquement islamiste constitue plutôt un phénomène postcolonial. Elle est née d'une critique de l'Islam politique comme projet sociétal n'aboutissant qu'à un banal État-nation dans une société à majorité musulmane. Mawdudi pouvait se tourner vers le Pakistan de Jinnah et dire que c'était « Na-Pakistan » (au sens littéral, pas le Pakistan, ou le Pays des Impurs), comme s'il disait « Qu'est-ce que c'est que ça ? Ce n'est pas un banal État-nation que nous voulions, mais quelque chose d'autre. »

**L'expression « dommages collatéraux » est devenue omniprésente dans les médias américains comme un euphémisme pour désigner les victimes accidentelles des opérations militaires américaines. Dans votre livre, vous faites un lien entre les dommages collatéraux et l'extension du terrorisme. Pourriez-vous esquisser ici les grandes lignes de votre argumentation ?**

Les dommages collatéraux établissent une distinction entre la victime et la cible. Les victimes ne sont pas nécessairement la cible. S'il faut vider tout le bassin pour attraper le poisson, alors allons-y. Le dommage est regrettable, mais collatéral. C'est là le

langage du pouvoir, c'est le langage d'une focalisation *exclusive* sur le pouvoir, d'une préoccupation préméditée et exclusive pour le pouvoir, et il n'est pas surprenant que ce langage apparaisse dans la dernière phase de la Guerre froide. La terreur émerge comme une stratégie des États-Unis après qu'ils ont perdu au Vietnam, au moment où ils sont sur le point de perdre la Guerre froide. Cette stratégie prend vraiment forme avec le gouvernement Reagan, qui abandonne définitivement le langage de la « coexistence pacifique », pour exiger un programme visant à se débarrasser de l'Union soviétique.

**Vous affirmez dans ans votre livre *La CIA et la fabrique du terrorisme islamiste* que, sous Reagan, l'Amérique avait pour politique de soutenir les mouvements terroristes dans le Tiers-Monde, du Mozambique et de l'Angola au Nicaragua et à l'Afghanistan, dans le but d'étouffer le militantisme nationaliste, alors mis sur le même plan que l'expansionnisme soviétique, sans que des vies américaines soient perdues. Vous soulignez en particulier la transition de la contre-insurrection à des conflits de faible intensité, et le changement de localisation de la Guerre froide, de l'Europe au Tiers-Monde, pendant les années 1980, y voyant deux réorientations décisives de la stratégie militaire américaine. En quoi ces changements ont-ils eu une importance dans l'extension mondiale du terrorisme ?**

Je concentre mon attention sur ce que j'appelle la dernière phase de la Guerre froide, que je fais remonter à la défaite américaine au Vietnam, et qui se prolonge jusqu'à l'invasion récente de l'Irak. Après leur défaite au Vietnam, les États-Unis se sont vus confrontés à des mouvements d'opposition aux interventions militaires à l'étranger, tant chez eux qu'à l'étranger. Kissinger fut le premier à réagir à ce changement dans le contexte international. L'année où se termina la guerre du Vietnam, 1975, fut aussi l'année où l'Empire portugais s'effondra. Le centre de gravité de la Guerre froide se déplaça de l'Asie du Sud-Est à l'Afrique australe, où les anciennes colonies portugaises du Mozambique et de l'Angola devinrent indépendantes. Kissinger était à la recherche d'une solution pragmatique. Incapables d'intervenir directement, les États-Unis cherchaient qui pouvait agir pour eux. Si les États-Unis ne pouvaient intervenir eux-mêmes, ils avaient à trouver d'autres acteurs susceptibles d'intervenir à leur place. Kissinger tenta d'abord de faire intervenir l'Afrique du Sud en Angola, mais cela ne marcha pas. Dès que le plan fut connu, il fut discrédité.

Ronald Reagan développa un discours religieux de légitimation de la guerre par procuration. Dans l'idéologie élaborée par Reagan, la Guerre froide était une guerre contre le « Mal », contre « l'Empire du Mal ». Son discours sur l'Empire du Mal fut prononcé pour la première fois lors d'un rassemblement annuel d'évangélistes américains. Il me paraît très important d'être clair sur les usages politiques du « Mal » : il n'est pas possible de coexister avec le Mal ou de le convertir ; la seule chose à faire avec le mal, c'est de l'*éliminer*. Dans cette bataille titanesque, toute alliance est justifiée.

La première alliance, qui dura tout au long des deux gouvernements Reagan, fut conclue avec l'Afrique du Sud ségrégationniste, et on l'appela un « engagement constructif ». C'est sous la protection de l'Amérique que l'Afrique du Sud de l'Apartheid créa le premier mouvement véritablement terroriste d'Afrique : le Renamo, en Mozambique, qui était authentiquement terroriste au sens où il ne visait absolument pas l'armée, mais les civils, afin de propager la peur et de démontrer qu'un gouvernement africain indépendant était incapable de protéger ses citoyens. La responsabilité de l'Amérique en Mozambique n'était pas directe, mais indirecte. Elle n'apporta pas directement de l'aide à Renamo, mais elle fournit une couverture politique à l'Afrique du Sud ségrégationniste pendant plus d'une décennie, pendant que celle-ci créait, à partir de rien, un mouvement authentiquement terroriste dans un pays

africain indépendant. Si les États-Unis n'agissaient qu'indirectement au Mozambique, c'est de façon directe et scandaleusement ouverte qu'ils adoptèrent pour stratégie la terreur après la révolution sandiniste de 1979. Au Nicaragua, les États-Unis créèrent un mouvement terroriste nommé Contras, plus ou moins de la même façon que l'Afrique du Sud avait créé Renamo au Mozambique, également à partir de rien. Les leçons apprises par les États-Unis en Afrique australe et en Amérique du Sud furent mises en pratique en Afghanistan dans la phase conclusive de la Guerre froide.

**Vous dites que « le gouvernement Reagan prit deux initiatives qui devaient avoir des effets durables sur la politique étrangère des États-Unis. La première fut de recourir au commerce de la drogue comme source illégale de financement ; la seconde de se tourner vers la droite religieuse pour imposer des objectifs de politique étrangère que le Congrès avait refusés, inaugurant ainsi un mouvement de privatisation de la guerre. » Quels furent les effets durables de ces évolutions ?**

Alors que je retraçai l'histoire de la guerre par procuration, je fus frappé de la façon dont elle tendait à suivre un autre développement clandestin, celui du commerce de la drogue, que ce soit au Laos, au Nicaragua ou en Afghanistan. La raison en était simple : si vous ne déclarez pas la guerre, vous ne pouvez pas avoir accès à des fonds publics. La recherche de ressources financières pour mener une guerre non officielle a conduit la CIA à s'associer à plusieurs reprises avec la pègre, et en particulier avec les seigneurs de la drogue.

La guerre en Afghanistan manifesta de façon extrême le développement de deux tendances : d'une part, l'*idéologisation* de la guerre en termes religieux et, d'autre part, sa *privatisation*. La guerre n'avait désormais plus de frontières nationales ; les États-Unis n'étaient plus intéressés par les groupes islamistes de tendance nationaliste, les estimant trop limités. Ils voulaient des groupes internationalistes, des groupes voués à l'organisation d'un *djihad* international, des groupes sur qui l'on pouvait compter pour mener un combat jusqu'au bout. En fait, les États-Unis espéraient depuis le départ étendre la guerre à toutes les populations musulmanes de l'Union soviétique, mais ils reculèrent devant la menace des Soviétiques d'envahir le Pakistan en représailles.

Dès lors que la guerre était « idéologisée », elle cessait d'être un mal nécessaire : elle devint au contraire le moyen de *se débarrasser* du mal. Elle devint quelque chose d'estimable. L'idéologisation de la guerre fut réalisée en des termes lourdement religieux. Au moment où la guerre d'Afghanistan eut lieu, la guerre n'était plus conçue comme un projet national, comme c'était encore le cas avec Renamo en Mozambique ou les Contras au Nicaragua. La justification de la guerre en Afghanistan consistait à la présenter comme un *djihad mondial*. Pour la mener, la CIA recruta des volontaires à l'échelle mondiale. Des musulmans du monde entier, des États-Unis, de Grande-Bretagne, furent invités à participer à cette guerre planétaire. La CIA s'affairait à créer partout des cellules – les noyaux des cellules qu'aujourd'hui elle s'efforce d'écraser et qu'elle dénonce comme un réseau de terreur.

L'idéologisation de la guerre mena aussi à sa privatisation. Le réseau islamiste était à la fois mondial et privé. Nous récoltons aujourd'hui la tempête que nous avons semée.

**Au moment de l'invasion soviétique de l'Afghanistan, vous suggérez que le gouvernement Reagan « sauva l'aile droite de l'islamisme d'un cul-de-sac historique. » Que voulez-vous dire ?**

L'islamisme de droite était préoccupé par la question du pouvoir et était allergique aux mouvements de masse. Par conséquent, soit il s'associait aux formes de pouvoir existantes – comme la monarchie saoudienne ou le régime de Zia au Pakistan –, soit il

était condamné à rester un groupe marginal. C'est de ce cul-de-sac que la dernière phase de la Guerre froide et la stratégie américaine l'ont sauvé.

Il faut garder à l'esprit que, sans ce projet américain, on ne voit pas bien comment ce groupe d'intellectuels aurait pu traduire une tendance idéologique en un projet politique. On voit mal comment ils auraient pu développer leur nombre, leur organisation, leur formation, leur conscience de soi, leur sens d'être investis d'une mission, leur stratégie, leur tactique, etc., et parvenir à l'idée que c'étaient eux, les islamistes, qui avaient détruit l'Union soviétique, et qu'il était désormais temps de détruire les autres super-puissances. Rien de tout cela n'aurait été pensable dans le court laps de temps d'une décennie sans la politique américaine après le Vietnam et en Afghanistan.

**Vous décrivez dans votre livre les différentes phases par lesquelles sont passées les relations de l'Amérique avec l'Irak. Vous affirmez que l'avant-dernière phase, qui impliquait des sanctions et un bombardement aérien continu – avant l'invasion militaire de 2003 et l'occupation actuelle du pays – n'était « rien d'autre qu'un génocide officiellement mené et reconnu ». N'est-ce pas une affirmation excessive ?**

Eh bien, si vous visez toute une population d'enfants, et si des études confirment qu'en effet les victimes principales des sanctions sont âgées de moins de cinq ans, et si vous choisissez de continuer et même d'*intensifier* les sanctions parce que vous ne prêtez aucune attention aux victimes, mais seulement à la cible, il me semble difficile de trouver un terme plus adapté que celui de génocide pour décrire cet état de choses.

Je devrais ajouter que, de mon point de vue, il est très difficile d'imaginer que les sanctions aient pu continuer si longtemps sans la complicité des médias occidentaux. Si les médias occidentaux s'étaient donnés pour tâche d'informer le public des effets de ces sanctions, je ne peux imaginer qu'elles auraient duré aussi longtemps.

**En un sens, la question qui sous-tend une grande partie de votre argumentation est : à quel coût la Guerre froide fut-elle gagnée ? Suggérez-vous que le coût pour la fin de la Guerre froide – gagnée définitivement avec la défaite de l'Union soviétique en Afghanistan – fut finalement le 11 septembre 2001 ?**

Je ne crois pas que le coût soit finalement le 11 septembre 2001, je crois que le coût est plus élevé, bien plus élevé, et va bien au-delà du 11 septembre 2001.

Nous ne sommes pas toujours conscients de la façon dont nous sommes façonnés par les ennemis que nous choisissons de combattre jusqu'au bout. Il nous faut réfléchir à la façon dont les États-Unis en sont venus à ressembler à l'Union soviétique. Nous devons nous rappeler que l'Amérique des années 1980 n'était plus une puissance impériale classique, dont le seul souci est d'exporter des biens ou du capital : l'Amérique se mit à développer des aspirations similaires à celles de l'Union soviétique ; elle se mit à se préoccuper d'exporter tout un système social. L'Amérique développa une bonne conscience nourrie par l'idéologie en imitant le marxisme-léninisme. L'Amérique se mit à utiliser des institutions multilatérales comme la Banque mondiale ou le FMI pour exporter des systèmes sociaux entiers tout autour du monde. Je le sais car ce fut en Afrique qu'elle le fit pour la première fois.

Lorsque le président Bush parle d'exporter la liberté et non des biens ou du capital, il mobilise ses électeurs autour de l'exportation d'une *façon de vivre*. De toute une façon de vivre. La vie qu'il faut mener est américaine. Si elle n'est pas américaine, elle ne

saurait être bonne.

Ainsi, le projet pluraliste est en danger si les conséquences de la Guerre froide ne sont pas clairement comprises. Le 11 septembre n'est que le début, une réplique inattendue d'un petit réseau dévoué à sa cause. L'Amérique, pleine de d'auto-satisfaction, s'est consacrée à la célébration de sa victoire dans la Guerre froide. Il y a eu une absence quasi totale d'autocritique vis-à-vis des évolutions de sa propre politique. Il n'y a eu aucune réflexion sur le degré de militarisation de la société, de l'économie et de l'État américains, ni sur la façon dont a été construit un pouvoir exécutif fort et isolé, qui fait apparaître les formes démocratiques comme une façade dérisoire, pas plus que sur la façon dont la presse a été intimidée et soumise internationalement à la logique de la Guerre froide. Toutes ces questions doivent être pensées et traitées de toute urgence. De mon point de vue, leurs implications possibles sont susceptibles d'être bien plus graves que le 11 septembre.

**Votre livre suggère aussi qu'il y a une certaine continuité dans la politique étrangère américaine depuis au moins la fin de la seconde guerre mondiale jusqu'à aujourd'hui, qui consisterait en une tentative constante de la part des États-Unis de subvertir le militantisme nationaliste dans le Tiers-Monde, où qu'il apparaisse. Pendant la Guerre froide, étant donné que le militantisme nationaliste était synonyme de la possibilité d'une expansion soviétique, la menace qu'il constituait envers les intérêts américains était claire. Mais quelle menace potentielle est-ce que le militantisme nationaliste – censément manifesté par l'Iran ou la Corée du Nord, par exemple – constitue pour les États-Unis ?**

C'est une question qu'il faudrait poser au président américain !

Bush a dit récemment qu'il y avait une occasion de changer le monde qui devait être saisie, et que l'Irak était une menace pour la région, et par conséquent une menace pour les États-Unis ! On peut en déduire que quoi que ce soit, et où que ce soit dans le monde, qui bouge sans la permission des États-Unis peut se transformer en une menace potentielle pour les États-Unis, menace qui doit être supprimée préventivement avant qu'elle ne devienne une menace réelle. Mais est-ce vraiment une menace ? De quel point de vue est-ce une menace ? D'où ma réponse, qui n'était qu'à moitié une plaisanterie : il faudrait le demander au président Bush. Ce point de vue est un héritage de la Guerre froide. On voit là l'Amérique qui singe l'Union soviétique : il y a une ligne droite, et tout ce qui s'en éloigne est un danger potentiel qui, s'il n'est pas écrasé à temps, deviendra un danger *réel*. Ce qui est bien sûr la logique de la guerre préventive.

**La guerre préventive fait maintenant officiellement partie de la politique américaine, et vous suggérez vers la fin du livre qu'il y a un lien direct entre la logique de la guerre préventive et le génocide. Pourriez-vous expliciter ce lien ?**

Mon livre *When Victims Become Killers* traitait du génocide au Rwanda. Lorsque je l'écrivais, je fus frappé par le fait que la plupart des génocides arrivent en temps de guerre. Je pense qu'il ne s'agit pas d'une simple coïncidence. Un génocide requiert la complicité de parties importantes de la population. L'émotion la plus propre à nourrir une telle complicité populaire est la peur. Il faut une guerre pour qu'un gouvernement parvienne à convaincre la population que, si vous ne les tuez pas, ils vous tueront. Ceux qui commettent un génocide pensent qu'ils font aux autres ce que les autres leur feraient s'ils en avaient la moindre occasion. Et le génocide est la conclusion logique des frappes préventives. La guerre ne relève plus désormais de l'autodéfense, ou la catégorie d'autodéfense est tellement élargie qu'elle en devient méconnaissable, et que

toute violence peut être justifiée au nom de l'autodéfense.

**Comment répondez-vous à la critique selon laquelle votre tentative pour expliquer les actes de terrorisme perpétrés par les musulmans en des termes exclusivement politiques court le même risque que l'approche « culturelle », dans la mesure où elle refuse de reconnaître qu'il est impossible de comprendre une telle violence de manière isolée, en des termes uniquement politiques ou culturels, et qu'il est nécessaire de combiner les deux approches ?**

Je ne prétends absolument pas qu'il faille expliquer le phénomène du terrorisme exclusivement en des termes politiques. Ma critique vise avant tout ceux qui tentent d'expliquer ce phénomène exclusivement, ou principalement, en des termes culturels, car je pense qu'il est un peu trop commode d'expliquer la terreur politique par la culture de ses auteurs.

Le « discours de la culture » présuppose deux idées. La première est que les peuples pré-modernes possèdent une culture anhistorique et immuable, comme un badge qu'ils porteraient ou un tic collectif dont ils souffriraient. La seconde est que leur politique peut être décodée comme un effet direct et nécessaire de cette immuabilité. Qu'il est confortable et égoïste pour l'Amérique officielle d'expliquer la terreur politique comme le fruit d'une culture terroriste, sans même prendre en compte les changements dans les relations et les contextes politiques auxquels cette terreur politique est une réponse !

Pour autant, je ne suggère pas, dans mon livre, que l'Islam politique ou la tendance terroriste au sein de cet Islam politique soit une création américaine. Je soutiens plutôt que, en tant que tendance idéologique, l'Islam politique a sa propre histoire autonome. Mais ce n'est pas une histoire linéaire qui aurait émergé de la pensée islamique comme une excroissance naturelle. Cette histoire s'est développée à la fois au sein des débats internes à l'Islam et à la fois en se confrontant à d'autres modes de pensée concurrents. À la fin de la Guerre froide, cette confrontation avait surtout lieu avec le marxisme-léninisme, un autre mode de pensée qui met la violence politique au centre de l'action politique. J'ai été intrigué, et à vrai dire frappé, par les échos du marxisme-léninisme dans la pensée de Mawduni, et encore plus dans celle de Sayyid Qutb, comme lorsqu'il prétend avoir écrit *Ma'alim fi tariq* [Signes de pistes] pour une avant-garde, ou qu'il écrit qu'il faut apprendre à distinguer nos amis de nos ennemis, afin d'user de la raison et de la persuasion envers nos amis et de la force envers nos ennemis.

C'est quand j'ai essayé de comprendre comment l'Islam politique extrémiste, en particulier sa variante terroriste, a opéré le passage de la pensée à l'action, de la tendance idéologique au mouvement politique, que j'ai compris qu'il était nécessaire de se tourner vers l'analyse politique. La question qui m'intriguait alors était : comment, en l'espace d'à peine deux décennies, une tendance idéologique extrême qui était l'apanage d'un petit groupe d'intellectuels des années 1970 a pu se transformer jusqu'à devenir le point de ralliement de mouvements politiques occupant le devant de la scène ? Pour répondre à cette question, j'ai dû m'intéresser à la fin de la Guerre froide, juste après la défaite du Vietnam, alors que les États-Unis avaient presque perdu la Guerre froide. L'argument principal de mon livre est que la terreur est une stratégie dont les États-Unis se sont servis pour gagner cette guerre, que la terreur non étatique est née de la terreur d'État, et que le terrorisme islamique ne représente que l'ultime conséquence de cette relation, alors que les conséquences précédentes, comme Renamo en Mozambique ou les Contras au Nicaragua, n'avaient pas grand-chose à voir avec le terrorisme islamique.

Ceci étant dit, je suis conscient qu'il est nécessaire aux groupes extrémistes de justifier idéologiquement la centralité de la violence politique dans leurs tactiques. Les

extrémistes islamistes se doivent d'exhumer dans l'histoire de l'Islam et dans la pensée islamique elle-même quelque chose qui les autorise à fonder la violence politique et à la développer. Ils y arrivent en utilisant la notion de *djihad*, mais pour parvenir à leurs fins, ils sont également contraints d'en donner une interprétation très particulière. Pour commencer, la notion de *djihad* est amputée de ses dimensions intellectuelles, sociales et personnelles pour devenir exclusivement politique. À partir de là, la notion est militarisée et guidée par la violence politique. Enfin, cette violence politique cesse d'être avant tout d'autodéfense. Même quand cette violence est dite d'autodéfense, elle n'est en réalité plus différente de la notion d'autodéfense préventive chère à Bush. Si vous vous défendez en Afghanistan en attaquant New York, en quoi est-ce différent de se défendre à New York en attaquant l'Afghanistan ?

La politisation de la culture a sans nul doute d'énormes conséquences à la fois sur la culture et sur la politique. Pour comprendre ces conséquences, il nous faut abandonner l'idée qu'il existe quelque chose que l'on pourrait appeler culture prémoderne dotée d'une essence immuable, et accepter que tout corps de pensée vivant est conduit par des débats, internes et externes, et que ces débats sont informés par les problèmes, les relations et les contextes changeants.

■ Traduit de l'anglais par Charlotte Nordmann. Texte extrait de *The Present as History: Critical Perspectives on Global Power* by Nermeen Shaikh. Copyright © 2007 Columbia University Press. Used by arrangement with the Publisher. All rights reserved.

### **Mahmood Mamdani**

Mahmood Mamdani, né en Ouganda, est professeur d'anthropologie et de sciences politiques à Columbia University, à New York, dont il dirige le centre d'études africaines. Spécialiste de l'histoire, de la politique et des relations internationales en Afrique, il a notamment écrit *Citoyen et sujet. L'Afrique contemporaine et l'héritage du colonialisme tardif* (Karthala), *Beyond Rights Talk and Culture Talk: Comparative essays on Rights and Culture* et *When Victims Become Killers: Colonialism, Nativism, and Genocide in Rwanda* (St Martin's Press).

### **Nermeen Shaikh**

Nermeen Shaikh a étudié les sciences politiques à l'université de Cambridge, en Grande-Bretagne, et à la Queen's University, au Canada. Membre du comité éditorial de la revue *Development*, elle a récemment publié *The Present as History: Critical Perspectives on Global Power* (Stanza).