

Warda ou la « Sainte » rouge : croire dans la transformation du monde

Lionel Remy-Hendrick

Papier de communication – Colloque 301 : « Transpositions, réinterprétations et épistémologies du religieux dans les fictions contemporaines »

93e Congrès de l'ACFAS, 15 mai 2026, Université du Québec à Trois-Rivières

Introduction

La littérature scientifique sur la révolution du Dhofar est particulièrement riche, mais elle demeure traditionnellement centrée sur les aspects militaires de la contre-insurrection britannique et omanaise (DeVore, 2012; Hughes, 2009; Ladwig, 2008), délaissant bien souvent l'étude des subjectivités militantes.

L'intérêt de cette contribution est d'opérer un croisement inédit entre le matériau littéraire, à travers le roman *Warda* (2002) de l'écrivain égyptien Sonallah Ibrahim, et un matériau empirique issu d'une enquête ethnographique menée auprès de militants marxistes de confession musulmane en Belgique. L'objectif est d'illustrer comment, loin d'être des blocs idéologiques hermétiques et/ou antagonistes, le marxisme-léninisme et l'islam font l'objet de couplages et de déplacements complexes, articulant simultanément les pratiques appelées par la foi et celles appelées par la lutte.

1. Contextualisations préalables

Sonallah Ibrahim (1937-2025)

Né au Caire, Sonallah Ibrahim est une figure de proue de la génération littéraire égyptienne des années soixante. Il incarne l'idéal d'une « république arabe des lettres » où convergent intimement

« vérité littéraire et vérité sociale » à travers le projet d'une littérature « pure et engagée » (Jacquemond, 2025, p. 137). Militant clandestin au sein du mouvement communiste sous le régime de Gamal Abdel Nasser, son engagement lui vaut d'être incarcéré pendant cinq ans, de 1959 à 1964, à l'oasis de Kharga. C'est dans ce contexte carcéral, en écrivant clandestinement sur du papier à cigarettes, qu'il forge son style littéraire dit « dépouillé » (Stephan, 2025). Toute sa vie durant, Ibrahim construira une autonomie radicale vis-à-vis des institutions étatiques par le choix d'éditeurs privés et le refus de postes de chroniqueurs, dont l'acmé politique sera son refus public, en 2003, du prix du Caire pour la création romanesque devant les officiels du ministère de la Culture.

Son inspiration littéraire repose d'une part sur une dimension autofictionnelle nourrie de ses propres expériences de l'exil et de la prison, il dira d'ailleurs de cette-dernière qu'elle fut son université. Elle repose d'autre part sur une démarche rigoureuse de documentaliste qui recoupe minutieusement les archives réelles pour ensuite les insérer au cœur de la fiction. Le roman devient alors l'opportunité pour lui d'éclairer et de discuter les transformations politiques du monde arabe (Hilali Bacar, 2019). Cette démarche sert un double objectif, à savoir : « l'écriture comme libération des chaînes du pouvoir et [la] quête de la vérité, symbolisée dans le roman par la recherche des journaux intimes de Warda » (Jacquemond, 2025, p. 147).

Le roman *Warda* et sa structure polyphonique

Publié au Caire en 2000 et traduit en français en 2002 par Richard Jacquemond, le roman *Warda* adopte une structure binaire et polyphonique faisant dialoguer deux époques formellement

séparées dans la narration. La période présente, située entre 1992 et 1993, est portée narrativement à la première personne par Rochdi, un alter ego d'Ibrahim. Cet intellectuel égyptien de soixante ans voyage dans l'Oman moderne du sultan Qabous à la recherche d'une femme aimée trente ans plus tôt au Caire, Chahla. La période passée, qui s'étend de 1957 à 1975, est quant à elle révélée à travers les fragments de journaux intimes de l'héroïne éponyme, retraçant son parcours du Caire à Beyrouth, puis dans les montagnes du Dhofar et le Rub' el-Khali.

Le roman dépeint la métamorphose de Chahla, jeune femme de la bourgeoisie omanaise, en Warda, une militante et combattante marxiste-léniniste au sein du *Front de Libération du Dhofar* (DLF) qui deviendra après fusion le *Front Populaire pour la Libération d'Oman et du Golfe Arabe* (PFLOAG). Seule héroïne positive de l'œuvre d'Ibrahim, Warda incarne un refus des revendications désidéologisant portées par l'avant-garde littéraire égyptienne des années 1990 (Jacquemond, 2025). Le livre s'achève sur sa disparition mystérieuse, reflet direct de la fin de la révolution, mais certains disent qu'elle reviendra, comme le *Mahdi*.

La révolution du Dhofar (1965-1976) : jalons historiques

L'insurrection naît en 1965 dans la province méridionale du Dhofar contre le règne féodal, isolationniste et répressif du sultan Saïd ben Taimour, soutenu par les forces britanniques (Anglim, 2023; DeVore, 2012; Hughes, 2009; Takriti, 2016). Initialement, le *Front de libération du Dhofar* porte des revendications hybrides, articulant un autonomisme tribal local et le panarabisme nassériste (Takriti, 2016). Les années 1967-1968 marquent un tournant idéologique majeur car la défaite arabe contre Israël

lors de la *Naksa* en juin 1967 sonne le glas des ambitions nasséristes, créant un vide idéologique. Parallèlement, l'indépendance du Yémen du Sud voisin offre une base arrière marxiste au mouvement (DeVore, 2012). En septembre 1968, lors de la conférence d'Hamrin, le mouvement se restructure autour de sa faction marxiste-léniniste et change de nom pour devenir le PFLOAG. Fort du soutien de la Chine maoïste et de l'URSS, le front instaure une refonte sociétale radicale dans les zones libérées du Jabal, incluant l'abolition de l'esclavage, la contestation des structures tribales et des réformes féministes majeures comme l'interdiction de l'excision, la limitation du prix des dots et l'alphabétisation des femmes.

Face à l'expansion rebelle, les Britanniques orchestrent en juillet 1970 un coup d'État portant au pouvoir le fils du sultan, Qabous ben Saïd (Albedwawi, 2024; Halliday, 1979). Ce dernier déploie une contre-insurrection redoutable combinant une politique d'aide matérielle et psychologique dite *hearts and minds* et l'amnistie des rebelles repentis, qui sont rémunérés et intégrés dans des milices paramilitaires (*firqat*) encadrées par les SAS britanniques (Takriti, 2016). À cela s'ajoute une guerre idéologique totale axée sur l'usage de l'islam, où une autorité religieuse inféodée qualifie la contre-insurrection de guerre sainte (DeVore, 2012, p. 152), tandis que des tracts (Shamshiri, 2024) et des émissions de radio dénoncent les rebelles comme des communistes athées propageant le mal.

Soutenu militairement par l'Iran et la Jordanie, et financièrement par l'Arabie Saoudite et les Émirats, le régime asphyxie logistiquement la guérilla via des lignes de défense fortifiées et minées comme la *Hornbeam Line*. Privée du soutien chinois, la révolution s'effondre et

le front retire officiellement ses troupes en janvier 1976.

2. Penser le (dé)couplage de l'islam et du marxisme comme traditions discursives

Rejetant l'idée de classer platement les occurrences du religieux dans une grille thématique rigide, l'analyse démontre qu'à l'échelle des subjectivités militantes, être musulman et marxiste n'enferme pas les individus dans une contradiction interne insoluble. Il convient de dépasser la thèse des affinités électives de Gellner (1991), qui fige les idéologies, ou celle de la simple instrumentalisation politique réciproque. En s'appuyant sur l'anthropologie de Talal Asad (1986), le marxisme et l'islam doivent plutôt être appréhendés comme des traditions discursives (Remy-Hendrick, 2024), c'est-à-dire des « discours visant à former des pratiquants quant à la forme appropriée et au but d'une pratique donnée qui, étant instituée, a une histoire » (Asad, 2017, p. 132). Marxisme et religion sont les wagons d'une même pratique sociale réelle, se couplant ici et se découplant là.

Dans le bastion révolutionnaire de Rakhyout, Sonallah Ibrahim met en scène le sermon du vendredi de l'imam Ali. Ce dernier mobilise les rares injonctions économiques strictes du Coran, telles que l'interdiction de l'usure (*ribâ*) et la prescription de la *zakât* (Rodinson, 1972), ainsi que la parole des compagnons comme Ali ibn Abi Tâlib ou Omar ibn al-Khattab pour faire de l'islam un allié organique du socialisme, affirmant que le propriétaire de la terre est celui qui la travaille de ses mains. Ce discours fait directement écho aux développements historiques du socialisme islamique des années 1960 portés notamment par la pensée d'al-Afghâni (Hanna, 1967), d'Ali Shariati (Abedi, 1986; Kanaaneh, 2021) ou par le nassérisme, postulant par exemple que le Prophète avait fondé la première nation

socialiste (Hendrich, 2018; Nighat et al., 2024).

À l'inverse, le pouvoir omano-britannique utilisera – avec structurellement plus de facilité (Gresh, 2014; Rodinson, 2014) – cette même tradition islamique sédimentée pour disqualifier la révolution, bombardant les maquis de tracts accusant les rebelles d'être des athées et des débauchés. Cette tension traverse les militants eux-mêmes, le roman donnant à voir des combattants prêts à détruire le sultan « avec l'aide de Dieu » tout en projetant de purifier la terre des communistes après la victoire. Face à cela, Warda oppose une éthique de l'engagement total directement inspirée de Che Guevara (1968), où le communiste se définit non par un dogme métaphysique, mais par son sacrifice pragmatique en étant le premier à tomber au combat. Interrogée par ses camarades sur sa foi, Warda se revendique comme une vraie musulmane car elle croit dans le dieu de la vérité et de la justice. Elle réinterprète les obligations rituelles en invoquant l'exemption coranique de la prière pour le voyageur afin de se concentrer sur l'urgence révolutionnaire, et condamne vigoureusement l'instrumentalisation grossière de la foi lorsqu'un commissaire politique tente de faire passer Mao Zedong pour le leader des musulmans auprès des populations locales.

Le roman illustre également une véritable mémoire des corps, confirmant la pertinence du programme de recherche de l'islam comme tradition. De ces resurgissements de gestes, d'attitudes, accompagnant les basculements idéologiques. L'exemple du combattant Ammar est saisissant car pour énoncer une analyse politique purement marxiste, il mobilise une gestuelle et une posture directement issues du *tajwîd* (la récitation coranique), plaçant sa main derrière l'oreille pour projeter sa voix. Les

postures incorporées à l'école coranique sont ainsi déplacées et réinvesties pour porter une nouvelle conviction politique, démontrant que le militantisme ne s'établit jamais sur une table rase.

3. Sabab et Mektoub chez les marxistes musulmans en Belgique

Pour donner de la chair à cette grille de lecture anthropologique des traditions discursives, la recherche s'adosse à un protocole méthodologique strict fondu dans l'enquête ethnographique menée auprès de militants marxistes de confession musulmane en Europe occidentale. Sur la base de récits de vie menés selon la méthodologie de Daniel Bertaux (2016) et articulés autour d'une consigne narrative ouverte demandant au sujet de raconter « comment il est devenu un militant marxiste », un codage inspiré de Demazières et Dubar (2004) isole les séquences chronologiques, les actants et les propositions afin de cocréer des cartes cognitives avec les sujets (Fiorelli et al., 2014). Enfin, l'analyse structurale du contenu de Hiernaux (s.d., 1977, 1995) est appliquée afin d'examiner en profondeur les univers de sens convoqués dans le cadre d'un couplage marxisme-islam.

Le récit de vie du militant Omar (cadre marxiste belge) met en lumière une tension dialectique fondamentale entre deux concepts théologiques islamiques majeurs, entièrement réinterprétés à l'aune du matérialisme historique. D'un côté, le *mektoub* (littéralement « c'est écrit ») fait figure d'opposant majeur. Bien qu'il exprime théologiquement la reconnaissance de la volonté absolue de Dieu (Pipes, 2015; Ringgren, 1967), le *mektoub* est vécu par le militant comme une formule de la passivité et de l'inaction résignée face à l'adversité (ce qui est loin de faire l'unanimité, *cfr.* auteurs ci-dessus). Omar rejette ce

fatalisme populaire qu'il juge politiquement insupportable.

D'un autre côté, le *sabab* (la cause ou le moyen) agit chez lui comme l'adjuvant indispensable et la formule même de l'action. Désignant originellement l'instrument ou la corde, le *sabab* englobe dans l'exégèse le contexte historique ou le moyen rationnel établi par Dieu pour permettre à l'humain d'agir efficacement sur Terre (Mīrī et al., 2020; Rippin, 1988; Sheyhatovitch, 2025). Pour Omar, ce concept devient une passerelle, car agir en politique et transformer le monde imposent de saisir la loi de causalité historique et matérielle par l'usage de la raison. Le marxisme agit ici comme un destinateur positif appelant à un *jihād*, entendu comme un effort de solidarité immédiate ici-bas ; le passage d'une religion instrumentalisée par le pouvoir – l'opium du peuple – à une compréhension transformatrice où l'exemple des Prophètes et des compagnons devient un moteur dialectique synonyme d'un refus de subir. La foi ne s'affaiblit pas par le marxisme ; elle se renforce par la connaissance scientifique et dans l'engagement collectif.

Conclusion et perspectives : la question de l'espérance

En retraçant l'histoire de la guérilla du Dhofar de manière objective, Sonallah Ibrahim cherchait avant tout à comprendre *what went wrong* (ce qui n'a pas marché) et à réfléchir aux raisons pour lesquelles le rêve révolutionnaire des années soixante a tourné court (Jacquemond, 2025, p. 146-147). Au-delà du constat d'un échec matériel, qui est par ailleurs débattu, tant la révolution semble avoir été l'opérateur d'une refonte totale de la société omanaise (Takriti, 2016), cette recherche ouvre une perspective philosophique (un peu désuète peut-être) sur la réalité profonde de l'espérance chez les militants.

Pour Bloch (1991), l'espérance marxiste ne se limite pas à une analyse « froide » et économique du capitalisme, elle s'appuie sur le « courant chaud » du marxisme qui est sa dimension anticipatrice, utopique et libératrice (Löwy, 1998). Autre lecture, moins discutable, elle s'apparente, comme le soulignait Lucien Goldman (1997), à un « pari pascalien séculier » qui constitue un acte de foi supra-individuel dans l'avenir historique et l'émancipation que les êtres humains produisent par leur propre activité collective, « rien de plus mais aussi rien de moins » (Idem : 1997, p. 99).

En face, à côté, parfois intercalée, l'espérance islamique s'articule quant à elle de manière bivalente, oscillant entre la promesse eschatologique du salut individuel dans l'au-delà et le projet messianique, terrestre, de la fondation d'une communauté de justice face aux oppressions du système impérialiste.

Chez les militants marxistes musulmans, ces deux horizons fusionnent en une véritable espérance active. Le messianisme et l'attente du salut ne sont plus des facteurs de dépolitisation ou de renoncement, mais se transforment en forces explosives de protestation sociopolitique contre les structures d'oppression réelles (Martínez Andrade, 2015).

« Alors
 inscris
 en tête de première page
 Moi je ne hais pas mes
 semblables
 et je n'agresse personne
 Mais... si jamais on m'affame
 je mange la chair de mon
 spoliateur
 Prends garde... prends garde
 à ma faim
 et à ma colère ! »
 (Darwish, 1990)

Bibliographie

- Abedi, M. (1986). Ali Shariati : The Architect of the 1979 Islamic Revolution of Iran. *Iranian Studies*, 19(3-4), 229-234. <https://doi.org/10.1080/00210868608701678>
- Albedwawi, S. (2024). The Dhofar Revolution: An Archival Analysis of the Conflict (1965-1976). *Journal of Islamic Thought and Civilization*, 14(2), 15-27. <https://doi.org/10.32350/jitc.142.02>
- Anglim, S. (2023). Securing Oman for Development: Sultan Qaboos Confronts his Enemies, 1970-1976. *Military Strategy Magazine*, 8(4), 1-1. <https://doi.org/10.64148/msm.v8i4.4>
- Asad, T. (1986). *The Idea of an Anthropology of Islam*. Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University.
- Asad, T. (2017). L'idée d'une anthropologie de l'islam (M. Gallo & P. Lassave, Trad.). *Archives de sciences sociales des religions*, (180), 117-137. <https://doi.org/10.4000/assr.29724>
- Bertaux, D. (2016). *Le récit de vie* (4e éd). Armand Colin.
- Bloch, E. (1991). *Le Principe espérance. Tome I: Parties I, II, III*. Gallimard.
- Darwish, M. (1990). Carte d'identité (A. Laâbi, Trad.). In A. Laâbi, *La poésie palestinienne contemporaine*. Messidor.
- Demazière, D., & Dubar, C. (2004). *Analyser les entretiens biographiques : L'exemple des récits d'insertion*. Presses universitaires de Laval.
- DeVore, M. R. (2012). A more complex and conventional victory: Revisiting the Dhofar counterinsurgency, 1963-1975. *Small Wars & Insurgencies*, 23(1), 144-173. <https://doi.org/10.1080/09592318.2012.632861>
- Fiorelli, C., Chaxel, S., & Moity Maïzi, P. (2014). Les récits de vie: Outils pour la compréhension et catalyseurs pour l'action. *¿ Interrogations ? Revue pluridisciplinaire de sciences humaines et sociales*, 17, 1-14.

- Gellner, E. (1991). Islam and Marxism : Some Comparisons. *International Affairs (Royal Institute of International Affairs 1944-)*, 67(1), 1-6. <https://doi.org/10.2307/2621215>
- Goldmann, L. (1997). *Le dieu caché : Étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*. Gallimard.
- Gresh, A. (2014, avril 26). Le monde musulman, Marx et la révolution. *Le Monde diplomatique*. <https://blog.mondediplo.net/2014-04-26-Le-monde-musulman-Marx-et-la-revolution>
- Guevara, E. C. (1968). *Œuvres 1 : Textes militaires*. François Maspero.
- Halliday, F. (1979). *Arabia without Sultans*. Penguin Books.
- Hanna, S. A. (1967). Al-Afghāni : A Pioneer of Islamic Socialism. *The Muslim World*, 57(1), 24-32. <https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.1967.tb01237.x>
- Hendrich, B. (Éd.). (2018). *Muslims and capitalism : An uneasy relationship?* Ergon Verlag.
- Hiernaux, J.-P. (s. d.). « *Et his tres unum sunt* »—*Structures croisées et théorie des réductions*.
- Hiernaux, J.-P. (1977). *L'institution culturelle : Systématisation théorique et méthodologique*. Université Catholique de Louvain.
- Hiernaux, J.-P. (1995). Analyse structurale de contenus et modèles culturels. In L. Albarello, F. Digneffe, J.-P. Hiernaux, C. Maroy, & D. Ruquoy (Éds.), *Pratiques et méthodes de recherche en sciences sociales* (p. 111-144). Armand Colin.
- Hilali Bacar, D. (2019). *Des autofictions arabes*. Presses universitaires de Lyon. <https://doi.org/10.4000/books.pul.28967>
- Hughes, G. (2009). A 'Model Campaign' Reappraised : The Counter-Insurgency War in Dhofar, Oman, 1965–1975. *Journal of Strategic Studies*, 32(2), 271-305. <https://doi.org/10.1080/01402390902743357>
- Ibrahim, S. (2002). *Warda* (R. Jacquemond, Trad.). Actes Sud.
- Jacquemond, R. (2025). Sonallah Ibrahim : La fiction romanesque comme quête de vérité. In *Textes, images et voix. Perspectives sur la culture arabe. Hommages à Claude Audebert* (p. 137-152). Tredition.
- Kanaaneh, A. (2021). Ali Shariati : Islamizing Socialism and Socializing Islam. *Left History: An Interdisciplinary Journal of Historical Inquiry and Debate*, 24(1). <https://doi.org/10.25071/1913-9632.39532>
- Ladwig, W. C. (2008). Supporting allies in counterinsurgency : Britain and the Dhofar Rebellion. *Small Wars & Insurgencies*, 19(1), 62-88. <https://doi.org/10.1080/09592310801905793>
- Löwy, M. (1998). *La guerre des dieux : Religion et politique en Amérique latine* (M. Gibson, Trad.). Éditions du Félin.
- Martínez Andrade, L. (2015). *Religion sans rédemption : Contradictions sociales et rêves éveillés en Amérique latine*. Van Dieren éditeur.
- Mirī, S. S., Sa'adatniya, R., & Fakhkhārī, A. (2020). The Meaning of Sabab as the Reason for the Victoriousness of Dhul-Qarnayn. *Classical and Contemporary Islamic Studies*, 2(2), 359-373.
- Nighat, F., Tanveer, A., & Aisha, F. (2024). Islamic Socialism and Communist Socialism : A Review of Comparative Analytical Studies. *Global Sociological Review*, 9(3), 35-44.
- Pipes, D. (2015). Are Muslims Fatalists? *Middle East Quarterly*, 22(4), 1-18.
- Remy-Hendrick, L. (2024). Being a Marxist and a Muslim in Belgium : A Case Study. In M. de Nanteuil & A. Fjeld (Éds.), *Marx and Europe : Beyond Stereotypes, Below Utopias* (p. 63-79). Springer Nature Switzerland. https://doi.org/10.1007/978-3-031-53736-3_6
- Ringgren, H. (1967). Islamic fatalism. *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, 2, 52-62.
- Rippin, A. (1988). The function of asbāb al-nuzūl in Qur'ānic exegesis. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 51(1),

1-20.

<https://doi.org/10.1017/S0041977X00020188>

Rodinson, M. (1972). *Marxisme et monde musulman*. Éditions du Seuil.

Rodinson, M. (2014). *Islam et capitalisme* (Nouvelle éd.). Demopolis.

Shamshiri, M. (2024). Revolutionary Print Culture in the Arabian Peninsula. *Radical History Review*, 2024(150), 224-228. <https://doi.org/10.1215/01636545-11257525>

Sheyhatovitch, B. (2025). The Term sabab “Cause” in Semantic-Rhetorical Discussions within Qur’ānic Exegesis. *Al-Karmil*, 45(1-2), 138-184.

Stephan, L. (2025, août 14). La mort de Sonallah Ibrahim, éternel frondeur de la littérature arabe. *Le Monde*.

Takriti, A. R. (2016). *Monsoon Revolution : Republicans, Sultans, and Empires in Oman, 1965-1976* (First published in paperback). Oxford University Press.
