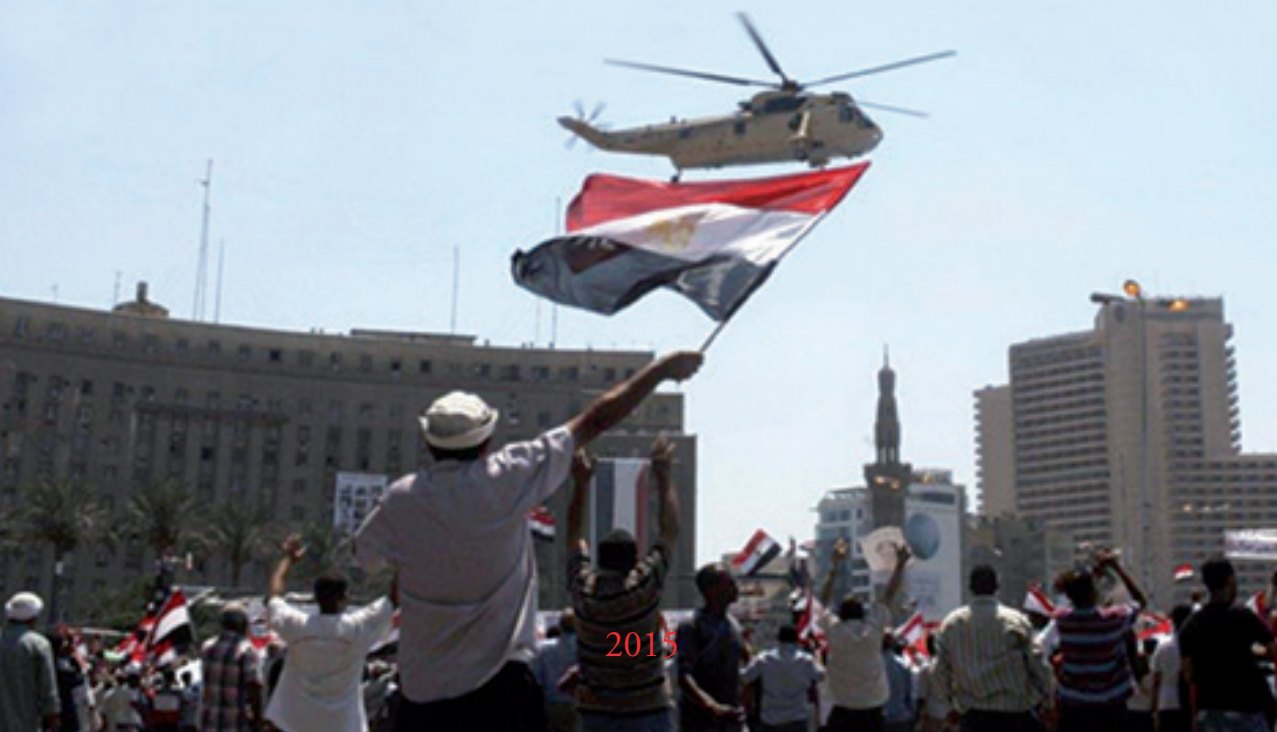


POLARISATIONS POLITIQUES ET CONFESSIONNELLES

La place de l'islam dans les 'transitions' arabes

sous la direction de
Anna Bozzo et Pierre-Jean Luizard



2015

Les printemps arabes ont partout libéré l'espace public: un espace de liberté que tous les segments de la société ont soudainement occupé, notamment ceux qui, comme les islamistes, en avaient été privés. La rue a arraché une liberté d'expression longtemps confisquée.

Même si l'islam n'était pas la première référence dans les slogans criés dans les rues, les militants des mouvements islamistes n'étaient pas absents. Ayant été les cibles de la répression sous les régimes autoritaires, qui les avaient incarcérés et condamnés à la clandestinité, ils ont bénéficié de cette nouvelle donne, récupérant une liberté d'action et une visibilité grandissante, associée ou non à un dessein politique de prise de pouvoir. Ils se sont trouvés engagés, dans certains pays, dans des compétitions électorales qui n'étaient pas jouées d'avance et qui ont dicté l'élaboration de nouvelles stratégies où la pratique militante, la présence sur le terrain et le travail de proximité constituaient des avantages. En concurrence avec les autres mouvements et partis présents sur la scène politique, les partis et mouvements islamistes se trouvent actuellement au cœur des polarisations en cours dans les pays du Proche-Orient et du Maghreb, qu'ils soient engagés dans des phases de transition ou, bien plus tragiquement, dans des processus de confrontation. Ces polarisations ont pris une tournure confessionnelle sans merci, impliquant l'ensemble du monde arabe et posent clairement la question de la viabilité de certains Etats.



Università degli Studi Roma Tre
Dipartimento di Studi Umanistici

POLARISATIONS POLITIQUES ET CONFESSIONNELLES
La place de l'islam dans les 'transitions' arabes

Actes du Colloque, Paris
26-27 mars 2014

sous la direction de
ANNA BOZZO et PIERRE-JEAN LUZARD



Roma TrE-Press
2015

Nous tenons à remercier Louis Hourmant pour son aide précieuse, grâce à laquelle cet ouvrage a pu voir le jour.

Coordinamento editoriale:
Gruppo di Lavoro *Roma TrE-Press*

Edizioni: Roma TrE-Press ©
Roma, marzo 2015
ISBN: 978-88-97524-20-5

<http://romatrepress.uniroma3.it>

Quest'opera è assoggettata alla disciplina *Creative Commons attribution 4.0 International Licence* (CC BY-NC-ND 4.0) che impone l'attribuzione della paternità dell'opera, proibisce di alterarla, trasformarla o usarla per produrre un'altra opera, e ne esclude l'uso per ricavarne un profitto commerciale.



Immagine di copertina: *Place Tahrir au Caire le 1^{er} février 2011*

Table des matières

INTRODUCTION	5
FRANÇOIS BURGAT, <i>La crise syrienne au prisme de la variable religieuse (2011-2014)</i>	9
NAEL GEORGES, <i>Le pluralisme religieux en Syrie: quel avenir?</i>	39
PIERRE-JEAN LUIZARD, <i>Irak-Syrie-Liban-Golfe: comment se construit la haine confessionnelle?</i>	49
SAMY DORLIAN, <i>Les partisans d'al-Hûthi au Yémen: de plutôt opprimés à plutôt oppresseurs</i>	61
MATTIA TOALDO, <i>Libya's transition and the weight of the past</i>	77
SARAH BEN NÉFISSA, <i>La chute historique des Frères musulmans égyptiens: erreurs politiques, blocage idéologique et bureaucratisme organisationnel</i>	99
TEWFIK ACLIMANDOS, <i>Réflexions sur la révolution et la transition égyptiennes</i>	129
FATIHA KAOUES, <i>Les chrétiens dans la crise égyptienne, enjeux et perspectives d'une militance plurielle</i>	153
KMAR BENDANA, <i>Une lecture de la Constitution tunisienne. Questions d'histoire</i>	167
ALI KEMAL DOGAN, <i>Vers une confessionnalisation des enjeux politiques en Turquie?</i>	181
VALENTINE ZUBER, <i>La liberté religieuse est-elle la clé de l'universalisation des droits de l'homme? Quelques éléments de réflexion pour une recherche globalisée</i>	211

Anna Bozzo^{*} et Pierre-Jean Luizard^{**}

Introduction

Les printemps arabes ont partout libéré l'espace public: un espace de liberté que tous les segments de la société ont soudainement occupé, notamment ceux qui, comme les islamistes, en avaient été privés. La rue a arraché une liberté d'expression longtemps confisquée.

Même si l'islam n'était pas la première référence dans les slogans criés dans les rues, les militants des mouvements islamistes n'étaient pas absents. Ayant été les cibles de la répression sous les régimes autoritaires, qui les avaient incarcérés et condamnés à la clandestinité, ils ont bénéficié de cette nouvelle donne, récupérant une liberté d'action et une visibilité grandissante, associée ou non à un dessin politique de prise de pouvoir. Ils se sont trouvés engagés, dans certains pays, dans des compétitions électorales qui n'étaient pas jouées d'avance et qui ont dicté l'élaboration de nouvelles stratégies où la pratique militante, la présence sur le terrain et le travail de proximité constituaient des avantages. En concurrence avec les autres mouvements et partis présents sur la scène politique, les partis et mouvements islamistes se trouvent actuellement au cœur des polarisations en cours dans les pays du Proche-Orient et du Maghreb, qu'ils soient engagés dans des phases de transition ou, bien plus tragiquement, dans des processus de confrontation armée.

La haine semble s'être généralisée dans le monde arabe. Elle se manifeste le plus souvent sous la forme de haine confessionnelle, mais aussi de lutte acharnée opposant des mouvements à référents religieux à des mouvements laïques ou laïcisants ou à l'armée, même si l'on trouve également des haines

^{*} Professeur associé, Università degli Studi Roma Tre, Rome - Groupe Sociétés, Religions, Laïcités.

^{**} Directeur de recherche au CNRS (Groupe Sociétés, Religions, Laïcités, UMR 8582 CNRS/EPHE).

ethniques et tribales, comme celles qui opposent les nationalistes kurdes aux djihadistes sunnites en Irak et en Syrie, ou celles qui provoquent les luttes entre clans en Libye. Depuis l'Irak jusqu'au Yémen, en passant par la Syrie, le processus de confessionnalisation est à l'œuvre, comme on le voit à travers des études de cas (la Turquie n'est plus épargnée). Haine politique également, comme l'illustre l'éclatement de la scène politique égyptienne en deux, voire trois camps (l'armée et ses partisans, les Frères musulmans et ce qu'il reste du mouvement des jeunes révolutionnaires de 2011) irrémédiablement opposés.

Quatre ans après les révoltes qui ont secoué le monde arabe, haines confessionnelles et haines politiques se trouvent entremêlées: comment se sont-elles construites et jusqu'à quel point sont-elles comparables? Quelle est la place de l'islam, notamment des acteurs se réclamant de l'islam, dans cette polarisation que connaissent la plupart des sociétés arabes en transition (Égypte, Tunisie, Syrie, Yémen) et, au-delà (Turquie)? Tenter de répondre à toutes ces questions, alors que les analyses se multiplient et les anciens paradigmes tombent les uns après les autres, a été l'objet d'un colloque organisé conjointement à Paris les 26 et 27 mars 2014 par le Groupe Sociétés, Religions, Laïcités (GSRL), le Département de Sciences Humaines de l'Université Roma Tre, l'Institut d'Études de l'Islam et des Sociétés du Monde Musulman (IISMM), l'École Pratique des Hautes Études (EPHE) et l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS). Le présent ouvrage en est issu partiellement. Encore fallait-il parvenir à résoudre une double série de problèmes méthodologiques majeurs.

La première touche à la temporalité: comment travailler quand nous les chercheurs sommes sollicités sans cesse par une actualité mouvante dont on ignore encore la temporalité à court, moyen ou long terme?

Une autre série de problèmes concerne la posture scientifique du chercheur, quand il doit déchiffrer une situation de conflit: comment faire de la recherche dans des pays polarisés sur le plan politique et/ou confessionnel? Comment se situer lorsque les collègues, sur le terrain ou dans les diasporas, sont parties prenantes aux conflits en cours? La confrontation de nos expériences a ouvert la voie à un état des lieux de ce qui nous est permis, en tant que chercheurs, dans un contexte de crise aiguë. Les auteurs des textes ici rassemblés ont accepté de se prêter à un exercice difficile: traiter d'une problématique fondamentale sur le temps court.

La brusque émergence, à partir de janvier 2014, d'un groupe armé sunnite issu d'Al-Qaïda et actuellement en concurrence avec cette dernière, qui s'est donné le nom d'État islamique et s'est emparé de territoires à cheval sur l'Irak et la Syrie, semble justifier notre attention pour cette

polarisation confessionnelle qui oppose les sunnites à tous ceux qui ne le sont pas: chiites, alaouites, yézidis, chrétiens... Or, il s'agit d'une polarisation dont la dimension est spécifiquement arabe et ceci même si le califat auto-proclamé à Mossoul le 29 juin 2014 s'adresse à l'ensemble de l'*umma* musulmane. Etablir la genèse de ces polarisations confessionnelles dans la crise d'États arabes comme la Syrie et l'Irak est donc essentiel. Ces États ont beaucoup en commun: créations coloniales aux frontières artificielles, ils n'ont pas réussi à susciter les mécanismes d'une citoyenneté partagée. Cela explique peut-être que, en tant que sièges du pouvoir politique, ils aient accueilli autant de régimes autoritaires contre lesquels la haine confessionnelle qui se déchaîne est une forme de contestation bien politique qui identifie les États à leurs gouvernants considérés comme illégitimes. L'État irakien, en particulier, s'est construit contre sa société à laquelle il s'est affronté de manière permanente depuis sa fondation par les Britanniques en 1920. L'État libanais semble prisonnier du confessionnalisme politique qui condamne la citoyenneté libanaise à ne jamais pouvoir émerger. Quant au Yémen, les crises entre houthistes, gouvernement de Sana'a, djihadistes et indépendantistes du Sud révèlent également bien que c'est l'État yéménite actuel qui est en cause.

Alors qu'en Égypte et en Tunisie, les printemps arabes sont en train de déboucher sur la mise en place de deux nouveaux régimes, quoique de signe opposé, qui semblent avoir trouvé une certaine stabilité, mais où les polarisations perdurent sous la forme de tensions qui appellent, selon les cas, la répression ou le compromis, la Libye plonge désormais dans une guerre civile qui permet de l'apparenter aux États du Proche-Orient, où la question de la pérennité des institutions étatiques en place est posée. Dans ces derniers cas, la polarisation confronte des acteurs qui visent à s'exclure réciproquement pour des raisons autant politiques que religieuses, qui plongent leurs racines dans l'histoire du pays.

L'émergence généralisée des sociétés civiles, acteurs incontournables des printemps arabes, a accouché de haines dont la genèse doit être cherchée sans doute dans le caractère illégitime d'États prédateurs.

La légitimation par les autorités religieuses de combats politiques et/ou confessionnels (par exemple, la position d'Al-Azhar et des oulémas sunnites du monde arabe face au 'coup d'État' en Égypte, à la guerre en Syrie et en Irak) est aussi le révélateur d'une crise généralisée de l'autorité religieuse en islam sunnite. Les pays touchés par les printemps arabes voient, à l'exception notable de l'Égypte et de la Tunisie, une perte de souveraineté importante des États en place. Dans la mesure où les autorités religieuses, en contexte sunnite, étaient traditionnellement liées à l'État, on assiste à

une brusque aggravation de la crise de l'autorité religieuse sunnite.

Quelle institution, quels oulémas sunnites peuvent avoir le poids suffisant face au califat auto-proclamé de l'État islamique? Quelles nouvelles autorités religieuses musulmanes peuvent émerger dans ce contexte de polarisation généralisée? Quel devenir pour les mouvements islamistes à la suite du changement de pouvoir en Égypte et de l'adoption d'une nouvelle Constitution en Tunisie?

À toutes ces questions, les auteurs de cet ouvrage tentent de donner des réponses, parfois contradictoires, mais toujours animées d'un désir de comprendre une actualité fondatrice qui est en cours. C'est aussi à cette aune qu'il faut accueillir le plaidoyer de Valentine Zuber en faveur de la liberté religieuse.

Le 20 février 2015

François Burgat*

La crise syrienne au prisme de la variable religieuse (2011-2014)

Comment la perception et, en partie, la réalité d'une mobilisation protestataire initialement laïque et démocratique a-t-elle pu être détournée, dévoyée, ou seulement masquée sous les oripeaux de la crispation radicale et sectaire attribuée à une seule des composantes du tissu national syrien? Comment la confessionnalisation des fractures internes de la société syrienne est-elle progressivement entrée en résonance avec de vieilles et profondes lignes de tension, sunnite-chiite à l'échelon régional, d'abord et surtout, mais, plus insidieusement encore, entre Islam et Christianité, à l'échelon des minorités nationales d'abord, sur la scène internationale ensuite?

Introduction: derrière la façade laïque du baathisme syrien, une citoyenneté inachevée

Pour cerner à la fois la part et le rôle des appartenances religieuses dans les stratégies individuelles ou collectives des différents acteurs de la crise (Syriens, voisins proches ou lointains, 'musulmans' ou autres, 'orientaux' ou 'occidentaux') et les itinéraires qui ont propulsé ces variables religieuses au cœur de la sphère politique, il faut tout d'abord rappeler la double spécificité de la société syrienne et du tissu politique proche-oriental où elle évolue. Pour l'essentiel, les clivages ethniques et confessionnels sont au Proche-Orient à la fois plus nombreux, plus affirmés et, jusqu'à un certain point au moins, plus naturellement et plus systématiquement 'transnationaux'

* Politologue, Institut de Recherches et d'Études sur le Monde Arabe et Musulman (IREMAM, UMR 6568 CNRS-Université d'Aix-Marseille) – European Research Council (ERC), Programme Wafaw.

que leurs potentiels homologues, notamment dans la Tunisie de Ben Ali (le berbérisme) ou dans l'Égypte de Moubarak (la christianité copte).

Au sein de la société syrienne, tout au long de la période d'hégémonie du parti Baath, les clivages ethniques et confessionnels, si présents soient-ils demeurés, ont eu une visibilité moindre qu'au Liban ou dans l'Irak voisins. Au Liban d'abord, en Irak ensuite, les interactions entre les différentes communautés, en l'absence d'une centralisation autoritaire telle qu'opérée par le parti Baath ou dès lors que cette centralisation s'est fissurée, ont été en effet plus conflictuelles et donc, par la force des choses, plus visibles. Il en a été ainsi le plus souvent pour le pire, soit les épisodes de guerre sectaire de 1975-1992 au Liban et, à partir de 2006-2007 en Irak. Mais au Liban, le repoussoir de la violence expérimentée lors des affrontements interconfessionnels a sans doute contribué également à l'émergence, si fragile soit-elle, d'une culture citoyenne supra-confessionnelle. Une moitié de la communauté maronite libanaise a ainsi estimé possible de s'allier électoralement avec le Hizbollah chiite, et réciproquement.

En Syrie, avant la poussée protestataire de 2011, le rôle ou même seulement la reconnaissance de la diversité confessionnelle et ethnique n'étaient en fait que 'latents'. Si solidement ancrée ait-elle été dans les profondeurs de la société, une telle diversité n'était présente que de façon allusive dans l'iconographie et la rhétorique unitaires du régime. Les acteurs de cette diversité et les clivages qui en résultaient n'avaient à peu près aucune légitimité dans l'espace public. Si ce n'est pour célébrer sur un mode totalement unanimiste le soutien consensuel qu'elles apportaient au pouvoir, les diverses composantes de la nation n'étaient jamais évoquées explicitement comme de possibles acteurs, aussi bien par les intéressés que par le pouvoir. Mais elles n'en étaient pas moins étroitement intégrées à sa stratégie de domination.

Sans craindre d'infirmier ses affirmations laïques, le pouvoir s'autorisait toutefois quelques expressions d'un discret 'fondamentalisme d'État' destiné surtout à prévenir toute velléité de la majorité démographique sunnite de s'approprier un éventuel monopole de légitimité dans le champ religieux¹. Ainsi avait-il notamment adopté un slogan affirmant sa conviction que, si laïque soit-elle, «Dieu protège(ait) la Syrie», et bien sûr son président. Le statut politique des appartenances religieuses ou ethniques

¹ T. PIERRET, *Baas et Islam en Syrie: la dynastie des Assad face aux Oulémas*, PUF, Paris 2012 (Proche-Orient). L'étude approfondie de Thomas Pierret a, entre autres intérêts, celui de dévoiler le subtil jeu de 'cache-cache' auquel, dans ses diverses expressions, organisationnelles ou autres, se livre la religiosité sunnite avec le pouvoir dans un champ miné par les strictes interdictions de toute mobilisation oppositionnelle.

pouvait en fait se résumer à une double vocation soigneusement respectée. La religion du groupe alaouite dominant n'était jamais évoquée, sans doute parce qu'elle aurait souligné l'isolement du pouvoir dans le champ religieux. Pour le reste, la référence à la multiplicité des appartenances était la bienvenue dès lors qu'il s'agissait de célébrer la capacité du régime à les transcender. Chaque fois en revanche que les liens communautaires risquaient d'entrer en concurrence avec la loyauté due au parti unique, ou qu'ils risquaient de fournir aux individus une protection limitant l'emprise de l'État, ils devaient être occultés, voire niés et/ou combattus. L'appartenance kurde était celle qui avait donné lieu aux répressions les plus récentes, notamment en 2004 au lendemain de l'intervention américaine en Irak, la poussée autonomiste du Kurdistan irakien ayant alerté Damas sur une possible contagion irrédentiste². Mais pas plus les Chrétiens ou les Druzes que bien sûr la majorité sunnite (depuis 1982) ne se savaient à l'abri d'une violence d'État spécifiquement dirigée contre leur communauté³.

Dans cette phase préévolutionnaire, les appartenances infra-étatiques des Syriennes et des Syriens interféraient d'autant moins avec leurs comportements individuels ou collectifs que l'autoritarisme du régime ne laissait aucune place à l'expression de postures moindrement différenciées des siennes. En d'autres termes: le maillage autoritaire établi par le Baath (ou en réalité par les cinq appareils de sécurité qui s'étaient assez rapidement substitués à lui⁴), sans pour autant réussir à dissoudre les identités infra-étatiques, avait radicalement entravé leur expression, au détriment de l'émergence d'une véritable culture citoyenne. Sous la fiction d'une culture nationale supra-confessionnelle, énoncée par l'État de façon volontariste et unilatérale, un autoritarisme sourcilieux avait gelé les interactions entre les communautés: jusqu'en mars 2011, en Syrie, la question des différences communautaires n'était pas seulement de l'ordre du non-dit mais

² Les Kurdes de Syrie auraient ainsi connu successivement trois statuts politiques différents: un temps obstacles à l'hégémonie symbolique de la référence nationaliste arabe, ils sont ensuite apparus au régime 'alaouite' comme une minorité utile car potentiellement mobilisable, avec ses homologues chrétienne, druze ou ismaélienne, contre la majorité arabe sunnite avant de redevenir, avec l'affirmation autonomiste du Kurdistan irakien consécutive à la chute de Saddam Hussein, un exemple potentiellement dangereux d'irrédentisme.

³ Lorsqu'en 1969, l'administration refusa d'agréer l'évêque choisi par les chrétiens de Homs, leurs protestations furent réprimées brutalement, au prix d'un mort.

⁴ Cf. notamment W. GLASMAN, *Les ressources sécuritaires du régime*, in *Pas de printemps pour la Syrie. Les clés pour comprendre les acteurs et les défis de la crise (2011-2013)*, F. Burgat, B. Paoli (dir.), La Découverte, Paris 2013, p. 33. Dans le même ouvrage, cf. également, plus particulièrement, les contributions de Nicolas Dot Pouillard, Matthieu Rey, Thomas Pierret, Laura Ruiz de Elvira Carrascal, Cécile Boex, Bernard Hourcade, Claire Beaugrand.

bien de l'indicible, sauf à prendre le risque d'une implacable répression⁵.

Le plus souvent, les communautés se côtoyaient donc sans vraiment se fréquenter. L'un des paradoxes de la séquence révolutionnaire voulut que ce fut la mobilisation protestataire qui fit s'abaisser, au moins dans un premier temps, les barrières communautaires, donnant aux communautés une occasion de se connaître et de se reconnaître⁶. Les premières manifestations ont ainsi pour beaucoup de participants une saveur inconnue: celle d'une mixité intercommunautaire qui, derrière le discours unanimiste du pouvoir, n'était en fait jamais vraiment passée dans les mœurs. À bien des égards, les premiers mois de la mobilisation protestataire firent peut-être plus en Syrie pour la mise en œuvre des prétentions laïques et supraconfessionnelles du régime baathiste que toute son action au cours de 40 années de pouvoir⁷.

Au Liban, la guerre civile, à la fois régionale et sectaire d'abord, la stratégie électorale du général Aoun et du Hizbollah ensuite, étaient à l'inverse passées par là⁸. Si le ciment national libanais a résisté aux sollicitations directes des quatre premières années de la crise syrienne, on peut penser que c'est en partie parce que les conséquences dramatiques de sa rupture ont été longuement expérimentées par les principaux intéressés.

Avec la crise, les appartenances infra-étatiques des acteurs vont faire

⁵ «En Syrie, on ne parle pas de ces choses-là», nous avait fermement interrompu un passant anonyme quand, un soir de 2010, dans une ruelle déserte de la vieille ville, il avait saisi les bribes du commentaire d'un collègue syrien sur les relations intercommunautaires dans le pays.

⁶ «Je me souviens tout particulièrement de l'une (de ces manifestations de condoléances) [...] dans la cité de Qâbun, un quartier de Damas où je n'avais jamais mis les pieds. [...] Nous défilions [...] devant les proches et les parents. Des délégations de tous les quartiers, mais également de nombreuses villes du pays, se présentaient fièrement à voix haute. Comme j'étais accompagnée d'amis venant d'un quartier pouvant faire penser qu'ils étaient chrétiens, lorsque nous sommes entrés, le slogan de nos hôtes alignés dans le couloir est devenu: "Un, un, un, le peuple syrien est un!" C'était une façon de bien signifier le rejet des manœuvres sectaires du régime» (cité dans F. BURGAT, *La stratégie al-Assad: diviser pour survivre*, in *Pas de printemps pour la Syrie*, cit., p. 23. Cf. également le témoignage d'un activiste de gauche: «Les barbus, c'est peut être la première fois que l'on se parle et que l'on se respecte. On a quelque chose en commun!» in *Laïcs et Islamistes en Syrie, un front uni*, site *Oumma.com*, 5 juillet 2012, <<http://oumma.com/13316/laics-islamistes-syrie-un-front-uni>> (dernier accès le 02.11.2014).

⁷ Cf. par exemple, les pratiques d'un personnage central dans l'univers de la désinformation 'chrétienne' sur le conflit in *Mère Agnès Marie de la Croix reconnaît que ses informations proviennent des moukhabarat syriens*, blog *Un œil sur la Syrie*, 20 novembre 2011, <<http://syrie.blog.lemonde.fr/2011/11/20/mere-agnes-marie-de-la-croix-reconnait-ques-informations-proviennent-des-moukhabarat-syriens/>> (dernier accès le 02.11.2014).

⁸ Cf. V. GEISSER, *Le Liban, au cœur de la crise syrienne, en marge des révolutions arabes?*, in *Pas de printemps pour la Syrie*, cit., pp. 221-237.

l'objet d'instrumentalisations diverses, voire contradictoires. Cette confessionnalisation va résulter d'abord d'une stratégie volontariste du régime, dans l'arène nationale d'abord, puis très vite également régionale. En parallèle, les appartenances communautaires vont progressivement devenir parties intégrantes des registres de communication et d'action d'une partie au moins des membres syriens de l'opposition. Irrésistiblement, dans ces rangs de l'opposition comme dans ceux du pouvoir et de ses alliés, les acteurs, aussi bien locaux que régionaux ou internationaux, vont se distancier de leurs agendas éthiques ou stratégiques pour, de façon plus ou moins avouée, faire de leurs appartenances infra-étatique les références ou les cadres de leur mobilisation.

1. Parler laïque, agir confessionnel... : 'sunniser' la révolte pour surfer sur des peurs pas seulement occidentales

L'opposition – composite mais, au moins au niveau de son leadership et de ses élites, réellement transconfessionnelle – n'avait évidemment pas (avant la phase de la militarisation et la recherche des soutiens financiers extérieurs) d'intérêt à mettre en avant une référence confessionnelle susceptible d'affaiblir sa stratégie unitaire. Dès la phase de lancement de la protestation, elle s'efforça donc, malgré le choix des mosquées comme point de départ des manifestations hebdomadaires, de mettre en avant des mots d'ordre⁹ affirmant sa volonté d'avoir une assise transconfessionnelle. La phase de militarisation mit à mal cette ambition affichée. D'abord, parce que les groupes armés apparurent assez rapidement comme étant – à quelques exceptions près (d'une portée généralement plus symbolique que militaire¹⁰) – issus de la seule mouvance sunnite¹¹. Ensuite, assez vraisem-

⁹ «Al Chaab al Suri wahid wahid wahid» [«Le peuple syrien est un, un, un»], «Islam Massihiyeh, badna al houriya» [«Islam ou chrétienté, on veut la liberté»], «Muslim, Masihi, Druze, Isma'ily, Sunni, Chii... kuluna badna al houriya» [«Musulmans, Chrétiens, Druzes, Ismaéliens, Sunnites, Chiïtes, nous voulons tous la liberté!»] Cf. également J. CHEHAYED [et al.], *La puissance politique des slogans de la révolution*, in *Pas de printemps pour la Syrie*, cit., p. 185.

¹⁰ Cf. par exemple, la création d'une brigade armée spécifiquement chrétienne. Ou la défection d'une femme officier alaouite, cité in F. BURGAT, R. CAILLET, *Une guérilla islamiste? Les composantes idéologiques de la révolte armée*, in *Pas de Printemps pour la Syrie*, cit., p. 55 sur les deux vidéos sur Youtube <<http://m1p.fr/yq3>> (dernier accès le 24.11.2012), et <<http://m1p.fr/yq4>> (dernier accès le 10.10.2012).

¹¹ Cité in BURGAT, CAILLET, *Une guérilla islamiste? Les composantes idéologiques de la révolte*

blement, parce que le différentiel de réceptivité entre les ‘donors’ d’Arabie et du Golfe d’une part, et ceux d’Europe et des États-Unis d’autre part, a assez vite contribué à encourager les combattants à afficher des affiliations ‘islamiques’ susceptibles d’encourager une générosité plus agissante dans le Golfe arabo-persique qu’en Europe ou aux États-Unis.

À l’opposé, le régime avait pour sa part, dès le lancement de la crise, intérêt à restreindre l’assise de ses opposants à une couleur confessionnelle unique. Le bénéfice escompté par la ‘sunnisation’ de l’opposition était double: il s’agissait d’abord d’en diviser les rangs en décourageant les composantes non sunnites. Il s’agissait ensuite d’en dépolitiser l’agenda et de décrédibiliser ses prétentions universalistes aux yeux de l’opinion publique occidentale. La confessionnalisation de l’opposition confortait également le rôle de ‘défenseur de la laïcité’ que le régime s’auto-attribuait. Il s’érigeait ce faisant en protecteur de ces minorités, notamment chrétiennes, si sélectivement chères à l’Occident, alors que dans la réalité, il les instrumentalisait pour se protéger bien plus sûrement qu’il se souciait d’assurer réellement leur insertion et leur pérennité dans le tissu national¹². La laïcité du régime, certes héritée de l’air nassériste et baathiste du temps, avait en réalité longtemps masqué ainsi la crainte des élites alaouites d’apparaître comme illégitimes face à la banalisation, en cours en terre arabe, de l’usage politique du lexique religieux de la majorité sunnite. La laïcité de Bachar al-Assad devait donc autant à son statut de minoritaire et à sa crainte des islamistes sunnites qu’à des convictions dont il allait montrer à quel point il était prêt à faire cyniquement abstraction. Avant d’en arriver là et de ‘chiitiser’ son credo laïque, il avait assuré à sa communauté, en toute discrétion, une surreprésentation massive dans tous les segments sécuritaires de l’appareil d’État¹³. Il avait également (tout particulièrement

armée, cit., p. 55 et A. LUND, *Divided They Stand: An overview of Syria's political opposition factions*, Fondation européenne d’études progressistes, 11 juin 2012, <<http://www.globalprogressiveforum.org/fr/node/430>> (dernier accès le 16.11.2014).

¹² Cf. W. GLASMAN, *Le régime syrien pleure le sort des chrétiens mais les emprisonne et les tue quand ils s’opposent à lui*, blog *Un œil sur la Syrie*, 3 octobre 2014, <<http://syrie.blog.lemonde.fr/2014/10/03/le-regime-syrien-pleure-sur-le-sort-des-chretiens-mais-les-emprisonne-et-les-tue-quand-ils-sopposent-a-lui/>> (dernier accès le 16.11.2014).

¹³ A. CHOUET, *L’espace tribal des Alaouites à l’épreuve du pouvoir, La désintégration par le politique*, in «Maghreb-Machrek», n. 147, 1995; B. PAOLI, *Des Alaouites de Syrie (1): un autre islam*, in «Les Carnets de l’Ifpo. La recherche en train de se faire à l’Institut français du Proche-Orient», *Hypotheses*, 7 décembre 2012, <<http://ifpo.hypotheses.org/4575>> (dernier accès le 12.11.2014) ou *Et maintenant on va où?*, in *Pas de printemps pour la Syrie*, cit., p. 128. «Le régime ayant construit son pouvoir sur l’armée et les services de sécurité, ces fidèles contrôlent l’appareil sécuritaire». La communautarisation de l’appareil

depuis l'épisode insurrectionnel de 1982 à Hama) concentré ses politiques répressives¹⁴ sur les populations sunnites.

Pour faire de la confessionnalisation de la protestation qui le menaçait l'axe privilégié de sa contre-offensive, il va avoir recours à de multiples procédés relevant à la fois du registre de la communication mais également, bien plus directement, de celui de la répression et de la manipulation.

Immédiatement après les premières manifestations de Deraa fut lancée, notamment à Damas, une intrigante campagne d'affiches. «Si l'on me demande à quelle communauté j'appartiens, je réponds: à la Syrie», proclamaient en souriant des Syriennes et des Syriens dont les codes vestimentaires étaient supposés les affilier à chacune des composantes de la mosaïque ethnique et confessionnelle du pays. La question était à la fois très peu politiquement correcte et tout à fait incongrue: elle faisait d'abord accéder brutalement dans l'espace public une réalité communautaire systématiquement occultée jusqu'alors par le régime. Elle aboutissait plus encore à insinuer qu'avaient pris pied dans le pays des individus peu recommandables car désireux d'en stigmatiser d'autres sur la seule base de leur appartenance communautaire. Parallèlement, les médias officiels diffusèrent avec insistance une version des premiers heurts survenus à Lattaquié à la frontière de la 'montagne alaouite', toute entière construite sur le registre d'une agression concertée des sunnites contre leurs voisins alaouites. Pour internationaliser la crise et dépouiller l'opposition de toute crédibilité aussi bien démocratique que nationaliste, le fer de lance supposé des incidents était un commando – jamais identifié – où auraient figuré, déjà, trois 'jihadistes', yéménite, saoudien et libanais. Des vidéos (un sunnite 'décapiteur', image qui sera ensuite identifiée comme étant de provenance irakienne), des slogans sectaires («Les Chrétiens à Beyrouth, les Alaouites – *fil qabût* – dans le tombeau»), des manipulations terroristes attribuées à l'opposition (dont la décapitation de leaders alaouites à Homs), des saynètes grossièrement fantaisistes mettant en scène des 'commandos étrangers', diffusées en boucle, s'employèrent à crédibiliser la rhétorique officielle, exclusivement fondée sur l'existence d'un complot étranger mis en œuvre par des radicaux sunnites.

de sécurité se serait accélérée après l'insurrection sunnite de 1982 qui aurait convaincu le pouvoir de la perméabilité de l'appareil partisan et de la nécessité de laisser se développer l'emprise de services de sécurité eux-mêmes verrouillés par le lien ethnico-confessionnel alaouite (cf. GLASMAN, cit.).

¹⁴ Sur l'univers carcéral, cf. notamment M. KHALIFÉ, *La Coquille, prisonnier politique en Syrie*, Actes Sud, Arles 2007 et A. KARABET, *Treize ans dans les prisons syriennes: voyage vers l'inconnu*, Actes Sud, Arles 2013.

La professionnalisation de la protestation populaire a été également sollicitée par un usage systématiquement sélectif de la violence répressive. Si aucune différence n'est apparue dans le traitement individuel des transfuges ou des déserteurs selon leur communauté respective (les rares Alaouites faisant défection étant même l'objet de traitements encore plus cruels), il n'en a pas été de même du traitement des manifestations collectives. Les mouvements autonomistes kurdes furent ainsi discrètement encouragés à manifester leur volonté d'autonomisation vis-à-vis de la 'révolte arabe'¹⁵. Seuls les Druzes (notamment à Sweida) 'bénéficièrent' de la relative innocuité des gaz lacrymogènes. Dès lors que les manifestations se déroulaient dans des quartiers à dominante sunnite (banlieue de Damas, Hama, Homs), ils furent en revanche la cible des balles réelles tirées par les forces de sécurité ou par des commandos qui y avaient été infiltrés¹⁶. Enfin, l'infrastructure militaire jihadiste a été, on va le voir, encouragée par la libération opportune de militants, puis longtemps épargnée, au moins partiellement, par les traitements radicaux (notamment les bombardements aériens) réservés au reste de l'opposition.

2. «Si je ne suis plus syrien, qui suis-je?» ou le spectre de la fragmentation confessionnelle de l'appartenance nationale

Cette stratégie va au moins partiellement porter ses fruits. La variable des appartenances est progressivement apparue dans les rangs de l'opposition comme n'étant plus seulement imposée ou manipulée par le régime mais bel et bien appropriée par un certain nombre d'acteurs, nationaux d'abord puis, plus encore, étrangers.

¹⁵ A. BACZKO, G. DORRONSORO, A. QUESNAY, *Vers un nouvel État syrien? Les institutions du gouvernorat d'Alep*, in *Pas de Printemps pour la Syrie*, cit., p. 201.

¹⁶ *Ivi*, ou, plus exactement, de certains compartiments de ces forces, dans des conditions aujourd'hui clairement documentées, cf. notamment les témoignages recueillis à Amman par nos soins et notamment ceux du général Ahmed Tlass, blog *Un œil sur la Syrie*, 30 mars 2014, <<http://syrie.blog.lemonde.fr/2014/03/30/syrie-temoignage-du-general-ahmed-tlass-sur-le-systeme-et-la-repression-24/>> (dernier accès le 12.11.2014), ou celui d'un Capitaine de la garde républicaine, blog *Un œil sur la Syrie*, 30 novembre 2013, <<http://syrie.blog.lemonde.fr/2013/11/30/syrie-temoignage-de-lun-des-premiers-deserteurs-de-larmee-reguliere-syrienne>> (dernier accès le 12.11.2014), ou de Ala' Ali al-Hawrani, un conscrit déserteur, blog *Un œil sur la Syrie*, 3 décembre 2013, <<http://syrie.blog.lemonde.fr/2013/12/03/syrie-temoignage-dun-deserteur-capitaine-dans-la-garde-republicaine/>> (dernier accès le 12.11.2014).

L'autre versant des entorses radicales du régime à son credo laïque ayant nourri le processus de confessionnalisation tient au fait qu'il ne s'est pas privé, non pour discréditer ses opposants mais, cette fois, pour accroître le nombre de leurs adversaires, d'instrumentaliser la sensibilité religieuse de son propre camp. Pour mobiliser l'aide régionale et internationale, ce Baath, cofondé par (le chrétien) Michel Aflaq pour, précisément, permettre au projet nationaliste arabe de transcender les divisions communautaires, s'est brutalement confessionnalisé, s'employant à mobiliser non plus sa clientèle 'anti-impérialiste' de membre fondateur du 'front du refus' mais bien... des 'chiïtes' puis des 'chrétiens' 'anti-sunnites' ou même simplement... anti-musulmans. Il l'a fait d'abord en faisant vibrer la corde communautaire chez les Alaouites du Liban ou de Turquie (ainsi que chez leurs très lointains cousins Alevis, souvent présents dans les rangs des opposants à l'AKP et donc, potentiellement, hostiles au principe du soutien à l'opposition syrienne¹⁷). Il l'a fait ensuite plus largement chez les chiïtes d'Iran, d'Irak (installés en Syrie pour certains) et bien sûr du Liban¹⁸, mais également du Yémen et du Pakistan. À partir du début de l'année 2013, date à laquelle le soutien iranien est devenu décisif, le régime a entrepris de reconfessionnaliser son camp, prenant appui sur le 'chiïsme' d'une appartenance alaouite pourtant longtemps considérée comme très fragile aussi bien par les Duodécimains que par des Alaouites eux-mêmes réputés de surcroît en perte de religiosité¹⁹. Bachar al-Assad s'est parallèlement employé ensuite à flatter, sur le registre religieux aussi bien que sur celui du laïcisme, le vieux et inépuisable fond 'anti-musulman' des Chrétiens, pas seulement orientaux. Brandi par le régime et puissamment relayé par ses soutiens chrétiens locaux, l'effet repoussoir du sunnisme radical a

¹⁷ Cf. notamment J. MARCOU, *La Turquie face au cauchemar syrien*, in *Pas de printemps pour la Syrie*, cit., p. 250.

¹⁸ Cf. notamment NGC BLOG, *Shiite Foreign Fighters in Syria: Facts, Narratives and Regional Impact*, 24 janvier 2014, <<http://ngcco.wordpress.com/2014/01/24/shiite-foreign-fighters-in-syria-facts-narratives-and-regional-impact/>> (dernier accès le 12.11.2014).

¹⁹ Ce n'est que tardivement (en 1973) que des Oulémas chiïtes, dont Moussa Sadr, ont offert au père de Bachar, alors en butte à une vive contestation sunnite, le soutien de la reconnaissance des Alaouites (et donc des Assad) dans le champ religieux. Le régime affectait de ne jamais faire référence à la religion (parfaitement absente des manuels d'enseignement religieux) de sa communauté et qui était manifestement depuis plusieurs décennies 'en perte de repères religieux' (cf. notamment B. PAOLI, *Et maintenant, on va où?: les alaouites à la croisée des destins*, in *Pas de printemps pour la Syrie*, cit., p. 131: «Mais une chose est certaine: dans la communauté, la religion semble en perte de vitesse et souffre à l'évidence d'une [...] forme de désaffection à laquelle la politique de 'modernisation' voulue par Hafez al-Assad n'est probablement pas étrangère».

opéré d'abord, assez facilement, chez les Chrétiens syriens et autres Églises orientales. Mais il a manifestement marqué des points, plus encore, dans le tissu chrétien des États-Unis et de l'Europe de l'Ouest, en Amérique latine également (par communauté syro-libanaise chrétienne ou par communauté alaouite interposée²⁰). Le repoussoir de l'Islam, radical ou non, a clairement opéré également dans la Russie très orthodoxe de Vladimir Poutine. À côté d'une évidente volonté revancharde anti-occidentale et d'une lancinante mémoire 'soviétique' de la déroute afghane, la christianité de Vladimir Poutine a très vraisemblablement nourri l'une au moins des motivations de son opiniâtre engagement aux côtés de Bachar al-Assad. Poutine, tout comme une partie de l'establishment militaire russe, est réputé auprès de ceux qui connaissent bien son imaginaire, vouloir venger en Syrie non seulement les affronts occidentaux aux frontières de son empire puis en Libye, mais également les humiliantes défaites subies 30 ans plus tôt en Afghanistan contre la première génération des jihadistes contemporains²¹. Il entend manifestement y parachever également des victoires 'préventives', dit-il souvent, («pour ne pas avoir à mener demain à nos frontières la guerre que nous menons ce jour en Syrie») remportées en Tchétchénie contre les adeptes d'un islam politique à l'égard duquel il manie de longue date les raccourcis les plus sectaires²².

²⁰ J. HERRERA, *Les diasporas d'Amérique latine et la crise syrienne*, in *Pas de printemps pour la Syrie*, cit., p. 322 et J. HERRERA, *Les diasporas syro-libanaises, grand soutien de Bachar al-Assad*, site *Orient XXI*, 4 octobre 2013: «Cette évolution favorable au régime semble traduire l'inquiétude de l'importante communauté syrienne maronite de São Paulo pour le sort de ses coreligionnaires syriens, que les [...] combats dans le village à majorité chrétienne de Maaloula n'ont fait qu'accentuer. Dans ce contexte, l'appel du pape à prier pour la paix en Syrie a eu un fort écho. Au Brésil, il semble donc que la crainte pour le sort des chrétiens d'Orient soit le facteur mobilisateur principal parmi l'influent *establishment* chrétien de la communauté», <<http://orientxxi.info/magazine/les-diasporas-syro-libanaises,0374>> (dernier accès le 17.11.2014).

²¹ Merci à Alexei V. pour ses précieuses remarques sur cet univers de Vladimir Poutine qui lui est familier.

²² Cf. notamment l'analyse signée Aurélien Patou sur le blog Wladimir Glasman: «Le troisième trait (de la posture russe) repose sur une perception idéologique de la politique arabe. À l'image de ses prédécesseurs, Vladimir Poutine s'illustre par un anti-islamisme que l'on peut qualifier de primaire. Peu enclin par nature à laisser s'exprimer les oppositions, il considère comme un ennemi absolu celles dont les références ne sont ni laïques, ni chrétiennes. Elles sont pour lui une menace insupportable. Il appartient à un groupe politique que l'on peut qualifier d'éradicateur. [...] Pour lui, toute opposition, où que ce soit, qui ne prend pas ses distances avec les références musulmanes, doit être vigoureusement combattue. Cette obsession a été renforcée par l'aboutissement des soulèvements en Égypte et en Tunisie. De son point de vue, toutes les révolutions arabes sont dangereuses car elles sont détournées ou captées à leur profit par les islamistes». Blog *Un œil sur la*

Pour être complet, il faut enfin préciser que le régime laïque syrien a également tenté, avec plus ou moins de succès, de mobiliser, à son bénéfice, l'appartenance religieuse des sunnites. Il a ainsi sollicité de son mufti A. Hassoun, qui n'avait rien à lui refuser²³, un appel au Jihad à son profit²⁴ dont les termes menaçaient les États-Unis et Israël d'être, en cas d'attaque contre la Syrie, la cible d'attentats-suicides.

C'est ainsi que la crise syrienne, que le régime de Damas avait un temps voulu faire passer comme un affrontement entre islamistes et défenseurs de la laïcité, s'est transformée irrésistiblement en un affrontement entre des 'islamistes' sunnites d'une part et des chiites tout aussi 'islamistes' d'autre part. Avec le temps, ces islamistes-là, on va le voir, vont être peu à peu soutenus, ostensiblement ou non, par action ou par omission, non seulement par les Chiites ('le camp des descendants de Khomeiny') venus d'Iran ou (le plus souvent) d'Irak, au nom d'une solidarité parfaitement sectaire mais tout autant par celui des puissances occidentales dites 'laïques' mais gouvernées néanmoins par des Européens, Américains, ou Russes, 'laïques' certes mais sans doute également 'chrétiens' dont la crise a progressivement révélé qu'au-delà de leurs clivages stratégiques, ils partageaient tous en fait une identique méfiance, ancrée pour une part au moins dans leur propre imaginaire confessionnel vis-à-vis de la composante majoritaire, c'est-à-dire sunnite ('les descendants de Ben Laden') du monde musulman²⁵.

Syrie, 29 décembre 2012, <<http://syrie.blog.lemonde.fr/2012/12/29/russie-syrie-raisons-et-limites-dun-repositionnement/>> (dernier accès le 17.11.2014).

²³ Son fils avait été assassiné en octobre 2011, vraisemblablement par le régime, pour 'verrouiller' sa fidélité dans la crise naissante.

²⁴ Site de *Courrier international*, 13 octobre 2011, <<http://www.courrierinternational.com/article/2011/10/13/vengeur>> (dernier accès le 17.11.2014).

²⁵ Cf. la trame du raisonnement énoncé par un député (européen) du Front national mais répandu plus largement, notamment – mais pas seulement – au sein de la droite française: «Fiction occidentale, le 'Printemps arabe' ne fut qu'un sombre festival qatari-saoudien. Le Qatar et ses amis 'Frères musulmans' purent s'offrir les régimes Ben Ali en Tunisie, Moubarak en Égypte, Kadhafi en Libye, la terreur et le chaos en Syrie. Quant à l'Arabie Saoudite, elle emporta le deuxième acte au Caire en éliminant, grâce aux généraux égyptiens, Morsi et ses Frères musulmans mais elle disputa au Qatar l'influence sur les groupes terroristes en Syrie. Toute cette œuvre funeste d'égorgements, de décapitations, de viols des jeunes chrétiennes ou chiites vierges, d'exécutions sommaires, de prisonniers enterrés vivants, de vidéos macabres postées sur *Youtube* et téléchargées des dizaines de milliers de fois dans nos banlieues, tout cela nous le devons 'à nos magnifiques alliés', nos nouveaux amis du Moyen-Orient, gorgés de pétrodollars, le Qatar et l'Arabie Saoudite», in *La France face à la question islamique: des choix crédibles pour un avenir français*, site *Carnet de bord d'Aymeric Chauprade*, 11 août 2014, <<http://blog.realpolitik.tv/author/admin01/>> (dernier accès le 19.11.2014).

La révolte syrienne n'a pas réouvert la vieille fracture islamo-chrétienne entre seulement la Russie de Poutine et l'opposition 'islamique' syrienne. Après la phase fugitive d'un soutien un temps bruyamment proclamé, ce sont très vraisemblablement la suspicion puis les accusations (bien avant que ne s'y ajoutent les 'constatations') d'islamisation énoncées à l'égard d'une large majorité des opposants syriens (et pas seulement des jihadistes) qui ont suscité ou à tout le moins facilité l'irrésistible désengagement des États-Unis d'abord, de leurs partenaires et alliés européens ensuite²⁶. L'explicitation de ce retrait a pris en septembre 2013 la tournure d'une brutale volte-face: les États-Unis et leurs alliés (de mauvaise grâce pour la France) ont refusé d'opposer (hormis le démantèlement illusoire de son arsenal) la moindre sanction à la transgression par Damas de la 'ligne rouge' maintes fois énoncée du recours aux armes chimiques.

3. Une double internationalisation, étatique d'abord, infra-étatique ensuite

Il est essentiel de comprendre que la crise syrienne a donné lieu conjointement non pas à une mais bien à deux dynamiques d'internationalisation²⁷. La première, qui a été la plus explicite, a mobilisé des acteurs étatiques, à la fois régionaux (la Turquie, le Qatar, l'Arabie Saoudite d'une part, l'Iran d'autre part, le Liban étant entré dans le conflit sur une base infra-étatique) et internationaux. La dynamique d'internationalisation étatique a eu pour première caractéristique d'être particulièrement 'asymétrique'. Le déséquilibre entre les moyens mis au service du régime et de l'opposition, par leurs sponsors respectifs, est vite apparu comme particulièrement évident. Motivée d'abord par des considérations à la fois éthiques (soutien aux ouvertures démocratiques) et stratégiques (opposition à l'Iran) fort diverses selon les acteurs concernés, cette interférence d'acteurs étrangers est progressivement apparue ensuite comme étant perméable à un registre de motivations – moins avouables – de nature trivialement confessionnelles, voire sectaires. Dans l'agenda des soutiens occidentaux de l'opposition, la variable religieuse a manifestement repris ses droits sur

²⁶ La preuve de l'importance de ce facteur viendra, a posteriori, quelques mois plus tard, de la facilité avec laquelle Obama mobilisera le Congrès pour lancer sa campagne contre l'EI.

²⁷ Cf. l'éclairante illustration cartographique proposée par A. BACZKO, R. BEAUMONT, A. QUESNAY, *Sectarian strategies, national settings and the war economy in Syria and Iraq*, site NORIA, 16 juillet 2014, <<http://www.noria-research.com/2014/07/16/sectarian-strategies-national-settings-and-the-war-economy-in-syria-and-iraq/>> (dernier accès le 17.11.2014).

les considérations stratégiques ou éthiques premières, initiant, dans le cas de l'Égypte puis, irrésistiblement, dans celui de la Syrie un quasi-repli sur la vieille préférence pour la norme autoritaire.

La seconde logique d'internationalisation a été infra-étatique. Elle a mobilisé les solidarités ethniques, dans le cas des Kurdes, et confessionnelles, dans le cas des Sunnites et des Chiites (en Iran, au Liban et en Irak), bien sûr, mais également des Chrétiens, en Syrie, au Proche-Orient ainsi qu'un peu partout dans le reste du monde.

3.1. Une internationalisation étatique asymétrique et partiellement confessionnelle

L'asymétrie de l'internationalisation étatique s'est manifestée de plusieurs façons. La Russie et l'Iran et son allié libanais, le Hizbollah, tous trois engagés dans le soutien au régime ou, seulement, mais tout aussi efficacement, dans l'opposition à ceux qui le combattaient, ont avant tout, à la différence de ceux-ci, réussi à coordonner leurs efforts. Ils sont parvenus à la fois à protéger le gouvernement de Bachar al-Assad de toute condamnation onusienne sur le modèle libyen, et à préserver ensuite non point tant son assise sociale ou sa popularité comme ont souvent voulu le faire croire ses partisans, que son écrasante supériorité militaire. Aux approvisionnements en armes lourdes et aériennes d'abord, au soutien logistique et technique ensuite est venu s'adjoindre l'appui plus décisif encore, au cours de l'été 2013, des milliers de combattants du Hizbollah. À l'inverse, les 'amis' autoproclamés 'de la Syrie' ont très vite divergé sur la couleur du leadership de l'opposition en exil. Dès la phase de constitution du Conseil National Syrien, les Occidentaux, et notamment la France, refusant de tirer les enseignements des premiers scrutins postrévolutionnaires en Tunisie et en Égypte, ont exprimé des objections à la présence jugée excessive des Frères musulmans. Ils ont également énoncé des conditions particulièrement tatillonnes en matière de représentation des minorités. S'imposant aux émissaires d'une société systématiquement atomisée, déconnectées de la réalité du terrain et de l'heure, les exigences occidentales ont freiné la constitution d'un leadership en exil pouvant être crédible, et donc fonctionnel, à l'intérieur. Cette distance entre l'opposition politique en exil et son, et, très vite, ses multiples bras armés internes s'est creusée de façon d'autant plus préjudiciable que les Occidentaux n'ont jamais donné aux forces 'modérées' qu'ils disaient vouloir soutenir les moyens financiers et surtout militaires qui leur auraient permis de se crédibiliser à l'intérieur. Les deux alliés arabes (Qatar et Arabie Saoudite) ont pour leur part divergé

dans leur stratégie de recrutement des groupes combattants. Ils devaient, pour l'Arabie Saoudite, être composés prioritairement de militaires ayant fait défection des forces armées syriennes, qui se revendiquaient le plus souvent d'un héritage laïcisant alors que le Qatar accompagnait la création de brigades allant du registre des 'salafis inclusifs' jusqu'aux proches du réseau renaissant des Frères musulmans²⁸. Les États-Unis et l'Europe, redoutant de possibles détournements, ont très vite posé des limites drastiques à leur soutien, imposant un embargo à peu près total en matière d'armes de longue portée et plus encore anti-aériennes. Les 'amis de la Syrie' (tout particulièrement les États-Unis, maîtres absolus de la commercialisation d'armes autres que légères) ont ainsi empêché l'opposition d'acquérir le niveau d'armement qui lui aurait permis de traduire sur le terrain l'ampleur du rejet populaire du régime et des premières conquêtes de ses groupes armés (60% du territoire entre mars 2012 et juillet 2012). Cette suspicion précoce vis-à-vis de combattants immédiatement soupçonnés de radicalisme religieux a eu paradoxalement des conséquences très contre-productives sur les équilibres idéologiques internes de l'opposition armée. Les labels 'modérés', en manque de financement, ont rapidement perdu de leur crédibilité. La militarisation a tendu ainsi à s'opérer au profit de ceux dont les financiers, dans le Golfe, en Arabie et plus encore en Irak, sans pour autant soutenir (hormis l'Irak sunnite) les groupes plus radicaux, n'énonçaient pas les mêmes exigences. Cette fracture a logiquement abouti à la rupture, le 24 septembre 2013, entre la coalition et onze des principales formations de l'opposition armée, fracture que n'a pas résorbé la seconde scission, souhaitée par la coalition et ses soutiens occidentaux et arabes, intervenue, en janvier 2014, entre une large majorité des groupes armés, liés ou non à la coalition, et le clan jihadiste de l'État islamique d'Irak et du Levant.

3.2. Une internationalisation infra-étatique, vectrice d'une triple radicalisation

«Depuis le début de l'année 2013, une autre guerre se déroule en Syrie, une guerre dont le prétexte est un événement tragique survenu vers la fin du VII^e siècle», relève très justement Ziad Majed²⁹. Sous les coups de la

²⁸ Le soutien des États de la Péninsule aux jihadistes de l'État islamique, considéré comme le fondement de leur développement, n'a jamais été sérieusement documenté démontré. Une 'exception' relative confirme en fait cette crainte réelle des États du Golfe vis-à-vis de l'EI: le Koweït est réputé avoir soutenu la formation (jihadiste) du Jabhat al-Nusra dès lors qu'elle s'est alliée aux autres groupes rebelles pour combattre l'EI.

²⁹ Z. MAJED, *Syrie, la révolution orpheline*, Sindbad-Actes Sud-L'Orient des Livres, Paris-Arles-Beyrouth 2014.

crise syrienne, la vieille fracture sunnite-chiite ne va pas être toutefois la seule à se creuser. En 2013, au cours de la troisième année de la révolte se sont irrésistiblement affirmés des acteurs – les jihadistes – différents de la grande majorité de ceux qui avaient jusqu'alors peuplé ses rangs. Il est progressivement apparu que l'originalité de cette nouvelle composante du paysage armé résidait dans le fait que ses membres inscrivait leur engagement dans une temporalité et une territorialité clairement distinctes de celles du printemps syro-syrien. Les 'jihadistes' n'étaient pas seulement les seuls à assumer le recours à des attentats suicides. Leur vraie spécificité tenait à leur agenda politique, qui ne se superposait pas à celui du reste de l'opposition syrienne. Alors que celle-ci entendait construire des institutions permettant de distribuer le pouvoir entre les citoyens indépendamment de leur appartenance confessionnelle, les jihadistes affirmaient leur volonté (qu'ils mirent immédiatement en pratique dans les territoires dont ils prirent le contrôle) d'édifier un État dont les principes organisationnels seraient tirés directement de leur interprétation de la loi musulmane. Ils se démarquèrent donc explicitement de l'affirmation démocratique du reste de l'opposition en prônant d'accorder *de jure* des droits inférieurs aux membres des confessions autres que musulmane sunnite. Initialement rattaché au successeur irakien d'al-Qaïda ('L'État islamique en Irak', puis 'en Irak et au levant') sous la dénomination du 'Jabhat al-Nusra', la majorité d'entre eux s'autonomisèrent en 2013 de leur direction irakienne³⁰. La montée en puissance du camp jihadiste, perçu comme à tout le moins associé à l'opposition, est rapidement parvenue à confisquer une partie de la visibilité de celle-ci et, plus encore à en affecter la popularité, en Syrie d'abord mais, plus systématiquement encore, à l'étranger.

Si l'on veut cerner la portée exacte et donc également les limites de cette lente mais néanmoins réelle dynamique de radicalisation, il faut non seulement condamner ses débordements les plus répulsifs – des assassinats de masse (d'officiers ou de soldats alaouites) puis celle d'otages étrangers dont la dimension sectaire est explicitement assumée, la dégradation des édifices religieux autres que sunnites, l'application littéraliste des peines pénales de la loi islamique – notamment. Il faut tout autant se pencher sur sa partie immergée que sont ses fondements historiques. C'est elle qui recèle les clefs de sa genèse, permet d'apprécier la nature de ses ressources mobilisatrices et donc sa possible évolution. La facilité avec laquelle le régime a réussi à enfermer son opposition dans l'image répulsive de sa composante la plus radicale ne peut être comprise en effet si l'on sous-estime,

³⁰ Cf. *infra* note 33.

mais pas davantage si l'on surestime son rôle dans ce processus, au détriment d'autres facteurs, plus 'endogènes', locaux mais également régionaux et internationaux. La prise en compte de l'historicité et de la territorialité propres de la poussée jihadiste permet de comprendre pourquoi elle déborde très largement l'espace syro-irakien. Et qu'elle est le produit de la stratégie, volontaire ou inconsciente, de multiples acteurs, servant des intérêts distincts au point d'être, ici et là, contradictoires mais qui doivent néanmoins être tous pris en compte.

Nous avons proposé³¹ de considérer que – lorsqu'ils ne sont pas le produit des manipulations directes des régimes (comme ce fut le cas notamment lors de la guerre civile algérienne des années 1990) – les membres de la génération jihadiste, adeptes du recours à l'action armée au service d'une rupture radicale avec l'univers notamment institutionnel perçu comme inspiré de la culture politique occidentale, peuvent être approchés comme des sortes de 'laissés pour compte' des enceintes politiques dont ils entreprennent de se démarquer ou qu'ils entendent combattre. L'hypothèse générale que nous formulons est que les jihadistes combattants dans le paysage syrien peuvent être ainsi respectivement considérés comme des 'laissés pour compte' de l'institutionnalisation de l'opposition syrienne, s'agissant des Syriens, et, s'agissant des étrangers, comme des déçus/exclus des systèmes politiques du reste du monde: le monde arabe d'une part et d'abord – de l'Irak d'al-Maliki principalement à l'Égypte de Sissi ou au Maroc de Mohamed VI³². Mais ils sont également les laissés pour compte de près de 80 nations, pas seulement orientales, incluant la Russie, les États-Unis et la plupart des pays d'Europe, dont la France.

3.2.1. La filière gouvernementale du jihadisme: 'sunniser' et radicaliser

La première dynamique de radicalisation a donc été étroitement liée à la stratégie du régime de donner, par tous moyens, une visibilité décisive à la composante de son opposition susceptible de la discréditer³³. Il s'agissait pour lui de crédibiliser la représentation tronquée, forgée par ses soins

³¹ F. BURGAT, *L'islamisme en face*, La Découverte, Paris 2010³.

³² Cf. R. CAILLET, *L'influence de la guerre en Syrie sur le courant jihadiste marocain*, in «Études et Analyses du Religioscope», n. 33, avril 2014, <<http://goo.gl/c79t0S>> (dernier accès le 17.11.2014). Plusieurs commandants jihadistes du groupe marocain Harakat Sham al-Islam ou de l'EI sont réputés avoir participé activement au 'Mouvement du 20 février', et avoir par la suite manifesté en soutien à la révolution syrienne.

³³ Cf. notamment W. GLASMAN, *2012 en Syrie: l'année de l'épouvantail*, in *Mondes émergents/ Afrique du Nord Moyen-Orient 2013-2014*, La Documentation Française, Paris 2013.

dès le début de la crise, d'une agression lancée par des commandos sunnites jihadistes financés par l'Occident et ses alliés israélien ou arabes conservateurs pour punir la Syrie de sa résistance à l'ordre régional israélo-américain. Plusieurs procédés ont été utilisés au premier rang desquels une violence répressive disproportionnée avec la menace que constituait une protestation d'abord parfaitement pacifique. Cette violence a été employée de façon très sélective selon les appartenances respectives des protestataires³⁴. Dès le mois de mai 2011, le régime a libéré des militants dont il savait parfaitement qu'ils allaient partir grossir les rangs de la composante salafiste de l'opposition armée. Il a par ailleurs accordé pour un temps à la composante jihadiste naissante un traitement privilégié, la mettant notamment à l'abri des bombardements aériens concentrés sur le reste de la rébellion³⁵. Il l'a fait enfin en mobilisant lui-même, à l'étranger (au Liban, en Iran et en Irak notamment), des milices inscrivant leur action dans une logique clairement sectaire. Toute prise en compte de la variable du 'jihadisme' dans la crise syrienne doit donc prendre en compte le fait que dans le courant de l'année 2013, lorsque près d'une dizaine de milliers combattants du Hizbollah ont fait basculer le sort de la bataille de Qusayr, donnant lieu à Damas à de bruyantes célébrations religieuses autour du tombeau de la sainte chiite Sayeda Zainab, le nombre de ces 'jihadistes étrangers' – évoqués par tous ceux qui voulaient discréditer l'opposition – qui combattaient au service du régime pouvait être légitimement considéré comme plus important que celui des combattants étrangers présents dans les rangs de l'opposition.

L'efficacité de la stratégie du régime a résulté en bonne partie de l'incapacité de ses adversaires, les 'amis' surtout occidentaux 'de la Syrie' à la contrarier. La montée en crédibilité de l'option radicale s'est nourrie de la constatation de l'absence d'alternative 'modérée'. L'affaiblissement des opposants potentiels au camp jihadiste a résulté pour une part de la géométrie exceptionnellement variable de l'humanisme du camp occidental: faute de disposer de critères rationnels d'appréciation de la prégnance de l'islam politique dans la région, les amis européens et américains de la Syrie en sont venus à ostraciser, et donc à asphyxier un grand nombre de brigades jugées 'insuffisamment laïques'. Ils ont ainsi contribué très directement à développer le nombre des 'déçus de la coalition'. Errant entre

³⁴ L'un des procédés de différenciation consistait à demander aux citoyens, aux check points contrôlés par le régime, d'énoncer leur appartenance confessionnelle.

³⁵ En marge des négociations de *Genève 2*, un membre de la coalition, brandissant son portable devant un officiel de la délégation gouvernementale, lança: «Tenez, voilà la position du siège de l'EIIL à Raqa! Pouvez-vous nous dire pourquoi vous ne les bombardez pas?».

des groupes divisés, dépourvus d'armement et de finances, bon nombre d'opposants ont fini par se tourner vers les brigades disposant d'une logistique, notamment irakienne, beaucoup plus conséquente. La montée en visibilité et en puissance des jihadistes de l'opposition (la première ayant souvent précédé la seconde) a ensuite et surtout été liée à l'évolution de deux autres théâtres protestataires. L'arène irakienne d'abord, l'arène mondiale ensuite. Les manœuvres attestées du régime syrien n'auraient pu en aucune façon lui donner la dimension qu'elle a connue si elle n'avait pas eu, en Afghanistan puis en Irak d'abord, en Syrie ensuite, comme dans le reste du monde, une historicité et une assise militante propre.

3.2.2. La filière irakienne du jihadisme ou le croisement d'une révolte transconfessionnelle syrienne avec la protestation sectaire des laissés pour compte irakiens d'al-Maliki

Une révolution en cache parfois une seconde, qui peut la parasiter et en confisquer partiellement la visibilité, voire les finalités. Tel a été, à certains égards, le cas de la rencontre entre la révolte nationale syrienne et une autre mobilisation protestataire à la fois nationale, régionale et mondiale: celle qu'a initiée la composante radicale du camp sunnite irakien, en se fédérant avec le reste des perdants de la chute du régime de Saddam Hussein. Sous la présidence de l'ex-numéro 2 du Comité pour la 'débaathisation' du régime, Nouri al-Maliki, Premier ministre depuis le 20 mai 2006, soutenu et cautionné par l'Iran voisin, le gouvernement irakien s'est révélé incapable d'assurer une représentation crédible des Sunnites, anciens alliés privilégiés du pouvoir baathiste déchu, laissant les exactions des milices chiïtes se développer au détriment rapide de la construction d'un État de droit³⁶. L'opposition sunnite s'est d'abord déployée sur un registre tout à fait pacifique. Mais elle a vite dû tirer les conséquences de son insuccès et elle a choisi alors de se militariser. Très vite qualifiée de terroriste et traitée comme telle par les milices du Premier ministre, lâchée

³⁶ Cf. *Entretien avec Pierre-Jean Luizard: Nous sommes tombés dans le piège de l'État islamique*, in *Médiapart*, 21 septembre 2014, <http://www.mediapart.fr/journal/international/210914/pierre-jean-luizard-nous-sommes-dans-le-piege-tendu-par-l-%C3%89tat-islamique?page_article=2> (dernier accès le 19.11.2014). Cf. également P. HARLING, *Ce qu'annonce l'éclatement irakien*, in «Le Monde diplomatique», juillet 2014. Cf. plus largement T. DODGE, *From War to a New Authoritarianism*, Routledge, 2013: «Sectarian rhetoricism, far from being treated, has become entrenched» (...) «Prime Minister Nuri al Maliki has, from at least 2010 onwards, repeatedly evoked the 'Ba'athist threat' as a key pattern of his political strategy to unite the Shi'a electorate behind his continued rule».

par les Américains après leur départ, elle s'est progressivement réconciliée avec les groupes radicaux rapatriés d'Afghanistan qu'elle avait un temps combattus³⁷. Dans le courant du mois de Ramadan/août de l'année 2011, dans des conditions aujourd'hui en partie éclaircies, le futur 'État islamique', alors 'Jabhat al-Nusra' sous la direction d'Abou Mohamed al-Golani a adopté le territoire syrien comme contre-champ de sa stratégie régionale et espace de la renaissance d'une organisation alors en perte de vitesse³⁸.

Conjoncturellement au moins, jusqu'à sa poussée victorieuse en Irak en juin 2014 et l'annonce par A. Baghdadi, le premier jour du Ramadan 2014, de son ambition de prendre la tête d'un califat restauré, l'EIIL a eu avec le régime syrien une période de convergence d'intérêts. Cette convergence s'est manifestée notamment par le fait que les combattants de l'EIIL ont longtemps concentré leurs efforts sur le développement de leur assise dans les zones libérées, limitant leur coopération opérationnelle avec les autres groupes armés. Plus encore, les locaux ou les convois de l'État islamique se sont vus régulièrement épargnés, on l'a dit, par les bombardements que subissaient quotidiennement non seulement les combattants de l'ASL mais tout autant les civils des zones qu'ils contrôlaient³⁹. Si l'intérêt du régime à encourager, au regard de leur utile fonction d'épouvantail, le développement d'une opposition radicale a été très vite perceptible, l'autre versant de cette 'convergence d'intérêts', vue cette fois du point de vue de EIIL, soulignée en temps réel notamment par Romain Caillet, était moins évidente. L'agenda de l'EIIL étant de préserver la pérennité de la partie syrienne de son 'État' transnational en cours de formation, la chute du régime de Damas était loin de constituer une priorité de sa stratégie: «Elle

³⁷ Abu Musab al-Zarqawi, arrivé en Irak début 2002, y a fondé un an plus tard le groupe *Tawhid wa-l-Jihad en Mésopotamie*. Il a fait ensuite allégeance à al-Qaïda en octobre 2004, avant que l'organisation ne soit dissoute deux ans plus tard au sein de l'État islamique d'Irak.

³⁸ L'un des récits les plus documentés et les plus crédibles de la genèse de Jabhat al-Nusra/EIIL a été donné par la journaliste libanaise Rania Abou Zeid: R. ABOU ZEID, *The Jihad next door. The Syrian roots of Irak's newest civil war*, site *Politicomagazine*, 23 juin 2014, <http://www.politico.com/magazine/story/2014/06/al-qaeda-iraq-syria-108214_full.html?print#.U6qF9ajmaX1> (dernier accès le 20.11.2014).

³⁹ Le 15 octobre 2006 est créé l'État Islamique d'Irak (*Dawlat al-'Irâq al-Islâmiyya*). En avril 2013, son extension en Syrie devient l'État Islamique en Irak et au Levant (EIIL) avant, le 29 juin 2014 de se transformer en 'État Islamique' (EI) dirigé par un califat dont les frontières ne sont pas précisées, ce qui témoigne de la prétention 'universelle' de son fondateur. Cf. R. CAILLET, *L'échec de l'offensive de l'armée syrienne libre contre l'État islamique en Syrie et au Levant*, in *Orient XXI*, 4 février 2014, <<http://orientxxi.info/magazine/echec-de-l-offensive-de-l-armee,0510>> (dernier accès le 12.11.2014), ainsi que dans *Qu'est-ce que l'État islamique?*, in *Les Clés du Moyen Orient*, 8 juillet 2014, <<http://www.lesclesdumoyenorient.com/Entretien-avec-Romain-Caillet-Qu.html>> (dernier accès le 16.11.2014).

entraînerait (en effet) immédiatement», prédisait Caillet, «la formation contre lui d'une coalition regroupant la plupart des rebelles sunnites et les restes du 'régime alaouite', voire l'intervention des drones américains» dans le droit fil d'un scénario que les jihadistes ont expérimenté dans le contexte irakien, lorsque l'État islamique d'Irak, à partir de 2007, dut faire face au front réunissant à la fois «l'armée américaine, les troupes du gouvernement de Nouri Al-Maliki, mais aussi les milices sunnites de la 'Sahwa'».

En juin 2013, la déroute de l'armée irakienne devant celle de l'État islamique de... Baghdadi a contribué à changer profondément la donne. Le soutien occidental 'contre ISIS' que les Syriens n'avaient pas réussi à mobiliser pour leur défense est, par la vertu du 'Pearl Harbour' constitué à lui seul par les assassinats de deux journalistes américains, devenu brutalement une réalité. Et l'ennemi iranien des trente dernières années est soudainement devenu, de facto, un allié.

3.2.3. 'Angry Sunnis' et 'jihadistes sans frontières', l'irruption des laissés-pour-compte de l'intégration politique mondiale des musulmans

Gonflant significativement les rangs des jihadistes irakiens et syriens et donnant explicitement à la crise syrienne une dimension planétaire, une troisième catégorie d'acteurs, en provenance de près de 80 nations, dont l'État hébreu, a fait irruption sur la scène syrienne. Comme leurs homologues syriens ou irakiens, les '*angry Sunnis*' et les 'jihadistes sans frontières' ou autres candidats à la '*Hijra*'⁴⁰ peuvent être perçus comme autant de laissés pour compte de leurs enceintes politiques respectives. Ils viennent principalement du monde arabe: du Maroc, de Tunisie, d'Égypte et de Libye notamment où les ouvertures 'printanières' inachevées ou brutalement refermées avec la caution des Occidentaux ont laissé vierges d'importants espaces protestataires et d'aussi importantes frustrations. Ils viennent également d'un certain nombre d'arènes asiatiques, les victimes tchéchènes de la répression russe (ou, en moindre nombre, les victimes ouïgoures de la répression chinoise) rêvant à la fois de prendre en Syrie leur revanche et de conquérir leur statut de sunnites 'libres'. Ils viennent enfin des États-Unis mais plus encore d'Europe occidentale, et notamment de France. C'est là que quelques centaines d'entre eux ont cédé à la tentation de la *hijra* (migration) vers des terres perçues comme

⁴⁰ R. CAILLET, *La Hijra dans le salafisme contemporain*, in *Religioscope*, 20 août 2011, <http://religion.info/french/entretiens/article_548.shtml#.U-ht-oB_tBM> (dernier accès le 17.11.2014); D. THOMPSON, *Les Français jihadistes*, Les Arènes, Paris 2014.

‘musulmanes’ où ils espèrent vivre librement les exigences sociales de leur religiosité. Ils pensent d’autant plus devoir combattre pour l’établissement de ce ‘Sunnistan’ idéal qu’ils ont pu vérifier qu’aucun État de la région – qui tous, de l’Égypte à la Jordanie, expulsent régulièrement les musulmans européens en quête d’affirmation religieuse – n’accepte d’en jouer le rôle. Ils signalent ainsi l’échec ou les limites des politiques d’intégration d’un grand nombre de pays: celui de Vladimir Poutine bien sûr (et de ses prédécesseurs) en Tchétchénie notamment, mais également la France, de Manuel Valls... comme de la totalité de ses prédécesseurs. La ‘machinerie’ qui radicalise en France une poignée d’individus n’est pas uniquement économique et sociale, ni même ‘religieuse’. Elle est surtout politique. Le mal-être de très nombreux musulmans, jeunes ou moins jeunes, vivant en Europe ou en France (y compris ceux qui se démarquent radicalement de ces conduites de rupture) ne renvoie pas seulement aux réelles difficultés d’insertion professionnelle des ‘jeunes des banlieues’ et encore moins à leur ‘mauvaise interprétation’ supposée ‘du dogme musulman’.

Elle requiert une analyse banalement politique. La table française du ‘vivre ensemble’ n’est pas fonctionnelle parce qu’elle est ‘bancale’! Et elle est ‘bancale’ parce que son ‘pied’ musulman n’est pas suffisamment élevé pour jouer efficacement son rôle équilibrant. La représentation politique des musulmans d’une part, mais également leur capacité à faire partager quotidiennement, dans les medias de la République, leurs attentes, leurs souffrances, leurs impatiences et le cas échéant leurs humeurs, à leurs concitoyens de l’Hexagone, sont loin d’être satisfaisantes⁴¹. Ils se heurtent quotidiennement à l’arrogante hégémonie de la parole d’autres Français. D’imam Chalghoumi en recteur de la mosquée de Paris, ou en intellectuel ‘formaté’ aux exigences de ces plateaux du PAF qui penchent tous et toujours dans le même sens, les futurs jihadistes vivent un temps comme une insupportable humiliation de se voir représenter par des élites musulmanes ‘préfabriquées’, dans lesquelles ils ne se reconnaissent aucunement. L’Islam de ces ‘muftis de la République’ n’est dit ‘modéré’ qu’à partir du moment où, précisément, il cesse de jouer le rôle qui devrait être le sien, à savoir de véhiculer tout ou partie de leurs frustrations politiques ou sociales devant les profonds dysfonctionnements du système dont ils se sentent rejetés, et dont ils auraient si cruellement besoin pour construire ce que toute ‘intégration’ requiert comme tension avec le centre.

Plus globalement, la naissance du jihadisme contemporain, version

⁴¹ Cf. notamment *François Burgat sur les événements de La Défense, de Londres et de Boston*, interview publiée le 05.06.2013 sur le site de *FranceTVinfos*, <<http://geopolis.francetvinfo.fr/francois-burgat-sur-les-evenements-de-la-defense-de-londres-et-de-boston-17149>> (dernier accès le 17.11.2014).

al-Qaïda, est celle d'une mobilisation visant à frapper les États-Unis d'abord, l'Europe ensuite, en tant que clefs de voûte de la pérennité de régimes arabes considérés comme profondément illégitimes. Elle peut être corrélée, pour la dater, à l'internationalisation de la répression des oppositions islamistes, telle qu'elle a été proclamée notamment lors du Congrès 'antiterroriste' de Charm al-Cheikh en 1996, par les dirigeants autoritaires des enceintes nationales arabes de concert avec ceux de l'arène régionale israélo-arabe et (au lendemain de la militarisation de la diplomatie pétrolière des États-Unis rendue possible par l'effondrement de l'URSS) ceux de la superpuissance étatsunienne dans l'arène mondiale⁴².

Selon les contextes où il s'est ancré, en Afghanistan d'abord puis en Irak et en Syrie, le jihadisme 'global' contemporain a pris des tonalités et énoncé des priorités stratégiques différentes. Mais ses composantes sont demeurées les mêmes: lutter contre les acteurs (étatiques ou infra-étatiques) qui les empêchent de mettre en œuvre l'expression politique et sociale de leur conception de la foi musulmane sunnite. Leurs adversaires sont prioritairement les puissances occidentales projetées dans la région mais également les communautés chiïtes, surtout lorsqu'elles sont impliquées (comme en Iran mais également en Irak et au Liban) dans la gestion des États et, comme ils l'ont démontré en Irak, toutes les minorités religieuses, même lorsque (à l'instar des Yézidis d'Irak) elles ne sont pas directement impliquées dans le rapport de force avec l'Occident.

Une tendance essentielle du phénomène jihadiste s'est confirmée et explicitée dans la crise irakienne puis syrienne: c'est la capacité croissante des groupes radicaux à relayer les attentes, notamment irrédentistes, de leur environnement: celles des populations touaregs du Mali, celles des 'sudistes' du Yémen ou des 'nordistes' musulmans du Nigeria et aujourd'hui celle d'une large composante des Sunnites irakiens puis syriens.

La poussée de l'EIIL, dont le régime syrien affiche la prétention à vouloir protéger le monde, signale donc un complexe entrelacs d'échecs structurels du politique profondément inscrits jusque dans l'histoire coloniale. Celui du régime syrien d'abord, où derrière le faux-semblant du discours laïque, la représentation politique citoyenne était obérée à la fois par l'autoritarisme 'laïque' du pouvoir et par la persistance des divisions confessionnelles qu'il entretenait. Celui ensuite de la formule politique confessionnalisée mise en œuvre par les États-Unis au terme de leur invasion de l'Irak⁴³.

⁴² F. BURGAT, *L'Islamisme à l'heure d'al-Qaïda*, La Découverte, Paris 2005.

⁴³ Selon ce qui, dans la région, ressemble en fait à une sorte de... tradition: dans la Syrie des années vingt, la puissance mandataire française, républicaine et laïque chez elle, s'était empressée de donner une expression institutionnelle aux divisions ethniques et confes-

La radicalisation jihadiste est également et enfin l'écho des contre-performances d'un grand nombre de régimes, arabes et orientaux... mais tout autant occidentaux, France incluse.

Depuis la fin de l'année 2012, les adeptes occidentaux en général, français en particulier, de ce Jihad sans frontière occupent dans la perception occidentale de la crise syrienne une place parfaitement disproportionnée avec leur superficie numérique. Le fondement de ce rejet tient évidemment au fait que le discours jihadiste ajoute – au moins en théorie – l'Occident tout entier au spectre de ses ennemis régionaux syriens, irakiens ou chiïtes. Le paradoxe de cette expression extrême de la crise syrienne est qu'elle fait, à l'instar du thème des 'chrétiens menacés', l'objet d'instrumentalisations multiples et contradictoires. Brandi par le régime syrien (et ses alliés, russe ou chiïte) comme preuve de l'illégitimité et de la dangerosité de son opposition tout entière, il est tout autant instrumentalisé en Europe non seulement comme la justification du désengagement à l'égard de l'opposition syrienne toute entière, mais comme l'un des repoussoirs des politiques migratoires ou encore comme 'preuve' du bien-fondé d'une lecture pernicieusement confessionnalisée (et donc dépolitisée) du conflit israélo-arabe enfin⁴⁴.

sionnelles du 'Bilad as-shâm' syro-libanais. Cf. notamment S. MERVIN, *L'entité alaouïte' une création française*, in *Le choc colonial et l'islam, les politiques religieuses des puissances coloniales en terre d'islam*, P.-J. Luizard (dir.), La Découverte, Paris 2006 (Textes à l'appui).

⁴⁴ Arno Klarsfeld justifie son engagement dans l'armée d'occupation israélienne par le fait qu'il y «défend les valeurs occidentales en luttant contre l'islam radical». Le député européen Aymeric Chauprade expose en ces termes sa lecture – qui ne semble pas être confinée aux cercles de son parti (le Front National) – des dynamiques qui ont traversé l'espace politique arabe depuis février 2011: «Fiction occidentale, le 'Printemps arabe' ne fut qu'un sombre festival qatari-saoudien. Le Qatar et ses amis 'Frères musulmans' purent s'offrir les régimes Ben Ali en Tunisie, Moubarak en Égypte, Kadhafi en Libye, la terreur et le chaos en Syrie. Quant à l'Arabie Saoudite, elle emporta le deuxième acte au Caire en éliminant, grâce aux généraux égyptiens, Morsi et ses Frères musulmans mais elle disputa au Qatar l'influence sur les groupes terroristes en Syrie. Toute cette œuvre funeste d'égorgements, de décapitations, de viols des jeunes chrétiennes ou chiïtes vierges, d'exécutions sommaires, de prisonniers enterrés vivants, de vidéos macabres postées sur *Youtube* et téléchargées des dizaines de milliers de fois dans nos banlieues, tout cela nous le devons 'à nos magnifiques alliés', nos nouveaux amis du Moyen-Orient, gorgés de pétrodollars, le Qatar et l'Arabie Saoudite». A. CHAUPRADE, *La France face à la question islamique: les choix crédibles pour un avenir français*, site *Au cœur du nationalisme*, 12 août 2014, <<http://aucoeurdunationalisme.blogspot.fr/2014/08/la-france-face-la-question-islamique.html>> (dernier accès le 17.11.2014).

4. *'Marche arrière toute': la crise syrienne et les revers mondiaux de l'universel*

La crise syrienne a contribué à produire, avant de l'exporter, au Proche-Orient et dans le reste du monde, le pire de ce que nourrissent les conflits: la banalisation, d'abord, des usages les plus extrêmes de la violence, l'affaiblissement, ensuite, du lien national au bénéfice de diverses appartenances infra-étatiques, locales, régionales ou transnationales, dont la mobilisation a rapidement irradié dans le terroir régional puis international. Ce repli identitaire ne s'est pas fait toujours sur les appartenances religieuses. Dans le cas des Kurdes, comme à certains égards en Libye, mais également en Syrie et en Irak, ce sont d'abord des liens ethniques, familiaux, claniques ou tribaux qui se sont substitués au ciment national longtemps entretenu, souvent par la force, par et au profit du régime.

Contrairement à une représentation largement répandue, les débordements de violence extrémiste ne sauraient être expliqués par la seule poussée des radicalismes religieux. Les occurrences des violences extrêmes ne peuvent en effet être corrélées à l'une seulement des références idéologiques des parties au conflit. Toutes les formes de torture, des assassinats de masse sur une base sectaire, des enterrements vifs, des viols systématiques, la famine programmée, l'usage d'armes de destruction massive, chimiques ou balistiques contre des civils, ont bel et bien été le fait d'un État, et exercés au nom de la 'légalité' aussi bien que de la défense 'de l'ordre', 'des minorités' ou même 'de la laïcité'. La contre-violence croissante s'est exercée pour sa part au nom d'un large spectre idéologique dont le socle est demeuré longtemps celui de la protection ou de la défense d'une ambition citoyenne tout à fait universelle. Parallèlement, et à l'encontre de la difficile construction d'un universel politique, la crise a bel et bien vu s'affirmer, dans les deux camps, de façon quasi structurelle et généralisée, une tendance manifeste au repli sur des appartenances infranationales de type confessionnel. Cette dérive s'est produite au sein (et au détriment) du tissu national d'abord, dans le tissu régional ensuite. La résurgence du lien confessionnel est également devenue perceptible sur la scène internationale, y compris chez les acteurs autres que musulmans: derrière la façade des éthiques concurrentes des deux camps et de leurs soutiens respectifs se sont irrésistiblement manifestées des solidarités qui peuvent être considérées comme étant, pour une large part, liées aux appartenances religieuses.

La crise syrienne a donc bel et bien nourri, chez une partie au moins des acteurs, aussi bien dans le camp de l'État que chez ceux qui contestaient son autorité (ou, pour certains, son existence même dans ses frontières et dans sa forme institutionnelle), 'en Orient' comme 'en Occident', un véritable repli

sectaire. Dans les rangs du régime 'laïque', l'affrontement a vu naître une double confessionnalisation: alaouite puis plus largement chiite d'abord, elle a été 'chrétienne' ou à tout le moins 'anti-musulmane' ensuite, touchant aussi bien les rangs de ses soutiens nationaux que, de façon plus inattendue, ses soutiens autres que musulmans, russe mais également occidentaux.

Dans le camp de ceux qui ont entrepris de se libérer de l'emprise de l'État ou de profiter de son affaiblissement, les Kurdes, pour leur part, se sont mobilisés sur une appartenance plus ethnique que religieuse, preuve que la référence religieuse n'est pas le seul substitut au lien national lorsque celui-ci vient à se déliter. Mais pour tous les autres acteurs de l'opposition, lorsque le ciment de la construction institutionnelle de la coalition a échoué à renouveler le lien national fissuré par la guerre civile, ce sont bien les appartenances confessionnelles (pour les Chrétiens comme pour les Musulmans, aussi bien chiites que sunnites) qui se sont substituées au maillage national.

La distribution démographique des communautés a fait que, logiquement, l'affirmation de la majorité démographique sunnite a été la plus visible. Cette 'révolte sunnite' a vu par la suite se développer en son sein ou à ses marges une expression radicale qui est entrée en résonance avec une identique protestation (sunnite) irakienne d'une part et d'abord, avec le 'jihadisme global' des 'jihadistes sans frontières' ensuite. Les groupes armés transnationaux issus de la matrice d'al-Qaïda, longtemps en quête d'un ancrage territorial, ont trouvé ainsi en Syrie l'occasion de faire progresser une stratégie relativement nouvelle: celle d'une alliance entre leur projet transnational, en mal d'assise territoriale, et les attentes de mouvements irrédentistes régionaux disposant de ce précieux capital territorial. Après les Touaregs au Mali, les 'sudistes' du Yémen, les 'nordistes' du Nigeria, les Sunnites irakiens et syriens sont ainsi les premiers à avoir réussi à donner une assise territoriale à l'utopie étatique d'un 'Sunnistan' libéré de toute interférence aussi bien occidentale que chiite.

5. Le communautariste... c'est l'Autre!

L'opposition, et toute la société syrienne, sont, bien sûr, les premières à payer le prix particulièrement élevé de ce recul éthique et politique engendré par la fragmentation confessionnelle de l'appartenance nationale syrienne.

L'Europe en général, la France en particulier, font d'ores et déjà partie des victimes collatérales de l'exportation du conflit. À gauche comme à

droite de l'échiquier politique, la surenchère s'est organisée pour capitaliser les dividendes électoraux d'une mobilisation contre l'extrémisme des 'jihadistes' français. Mais tous ceux qui font leur miel électoral de la peur que génère ce nouveau fléau sont à bien des égards ceux-là même qui contribuent activement, consciemment ou non, à le fabriquer. Avant même la radicalisation jihadiste⁴⁵, les manifestations d'empathie des musulmans français vis-à-vis de l'opposition syrienne ont vu s'explicitier la vieille incapacité hexagonale, talon d'Achille de la République depuis ses heures noires coloniales, à gérer sur un mode citoyen la relation à l'altérité musulmane. Le tonitruant départ en guerre de la France pour défendre... 'les minorités en danger' a achevé de ruiner ses prétentions laïques et universelles.

La spécificité française est faite d'une récurrente difficulté à considérer comme légitimes toutes prises de position oppositionnelles ou seulement critiques exprimées par les Musulmans de France en matière de politique étrangère. Et par une propension toute aussi récurrente à les discréditer à 'l'idéologique', c'est-à-dire sur un mode essentialiste tendant à fonder la critique sur l'influence supposée de particularismes religieux plutôt que d'accepter d'y voir l'expression d'une différence ou d'un différend universellement politiques. Pour prendre la mesure de la façon dont la classe politique nourrit le processus de confessionnalisation et de communautarisation qu'elle prétend combattre, il n'est que de constater le différentiel flagrant qu'elle laisse s'instaurer entre les solidarités confessionnelles transnationales: banalisées lorsqu'elle sont le fait de citoyens juifs au bénéfice de l'armée israélienne (malgré l'illégalité avérée des missions de cette armée dans l'occupation des territoires palestiniens), elles sont, dès lors qu'elles concernent des acteurs musulmans et s'opèrent au profit de révoltés palestiniens ou syriens, immédiatement criminalisées.

En maniant très sélectivement suspicion, exclusion et stigmatisation à l'égard de la seule composante musulmane du tissu national, en enfermant la parole 'musulmane' publique dans le ghetto de porte-paroles cyniquement

⁴⁵ Tous les jeunes musulmans européens engagés en Syrie, même les plus radicaux, n'ont pas nécessairement un agenda anti-occidental. Cf. parmi d'autres, le témoignage d'un ancien militaire hollandais d'origine turque: «Je suis venu en Syrie uniquement pour la Syrie. Je ne suis pas venu pour apprendre à construire des bombes ou ce genre de truc et ensuite rentrer. Ce n'est pas la mentalité qu'ont la plupart des combattants présents ici. En gros, et même si je sais que ça peut être dur à entendre, la plupart des frères qui sont ici, dont moi-même, nous sommes venus pour mourir. Donc repartir ne fait pas partie de nos perspectives». Ou encore «Si l'armée des Pays-Bas à laquelle j'appartiens était venue défendre les Syriens, je les aurais accompagnés, je ne serais pas venu seul», publié le 30 janvier 2014 sur <<http://bigbrowser.blog.lemonde.fr/2014/01/30/temoignage-sur-tumblr-un-djihadiste-hollandais-raconte-sa-vie-en-syrie/#xtor=RSS-32280322>> (dernier accès le 17.11.2014).

préfabriqués – dont l'imam Chalgoumi est le dérisoire emblème – une écrasante majorité de la classe politique, gauches et droites confondues, accélère en réalité la confessionnalisation et la communautarisation pernicieuses qu'elle prétend dénoncer. Et elle contribue au basculement réactif de quelques centaines d'individus dans les conduites 'jihadistes' radicales de refus et de rupture qui s'ensuivent, lui permettant ensuite de 'justifier' *a posteriori* sa réticence devant toute solidarité 'musulmane' à l'égard de la Syrie.

Mona Chollet a établi un parallèle éclairant entre la propension des régimes autoritaires syrien et irakien à instrumentaliser à leur profit la division sectaire de leur société et la gestion révélatrice par le président de la République française de la crise de Gaza de juillet 2014. «Depuis une quinzaine d'années, la France joue très clairement l'une de ses minorités contre une autre, les Juifs contre les Arabes. Et elle le fait en référence à Israël, par convergence idéologique, parce qu'elle suppose – à tort ou à raison – que la grande majorité des Juifs de France soutiennent la politique israélienne et partagent donc la défiance générale envers les Arabes, perçus comme une masse indistincte et fanatique, ceux de là-bas et ceux d'ici confondus»⁴⁶.

Jamais, depuis la crise syrienne, les prétentions de la France à lutter contre la confessionnalisation qu'elle dénonce avec arrogance partout ailleurs que chez elle – n'auront été mises si explicitement, et si dangereusement, en défaut.

BIBLIOGRAPHIE

R. ABOU ZEID, *The Jihad next door. The Syrian roots of Irak's newest civil war*, site *Politicomagazine*, 23 juin 2014, <http://www.politico.com/magazine/story/2014/06/al-qaeda-iraq-syria-108214_full.html?print#.U6qF9ajmaX1> (dernier accès le 20.11.2014).

A. BACZKO, R. BEAUMONT, A. QUESNAY, *Sectarian strategies, national settings and the war economy in Syria and Iraq*, site *NORIA*, 16 juillet 2014, <<http://www.noria-research.com/2014/07/16/sectarian-strategies-national-settings-and-the-war-economy-in-syria-and-iraq/>> (dernier accès le 17.11.2014).

F. BURGAT, *L'islamisme à l'heure d'al-Qaïda*, La Découverte, Paris 2005.

F. BURGAT, *L'islamisme en face*, La Découverte, Paris 2010³.

⁴⁶ M. CHOLLET, *Recettes faciles pour une guerre civile. Le 'chant d'amour' de François Hollande pour Israël et ses conséquences*, site *Périphéries. Le Carnet*, 28.07.2014, <<http://www.peripheries.net/article337.html>> (dernier accès le 17.11.2014).

- F. BURGAT, *François Burgat sur les événements de La Défense, de Londres et de Boston*, interview publiée le 05.06.2013 sur le site de FranceTVinfos, <<http://geopolis.francetvinfo.fr/francois-burgat-sur-les-evenements-de-la-defense-de-londres-et-de-boston-17149>> (dernier accès le 17.11.2014).
- R. CAILLET, *La Hijra dans le salafisme contemporain*, in *Religioscope*, 20 août 2011, <http://religion.info/french/entretiens/article_548.shtml#.Uht-oB_tBM> (dernier accès le 17.11.2014).
- R. CAILLET, *L'échec de l'offensive de l'armée syrienne libre contre l'État islamique en Syrie et au Levant*, in *Orient XXI*, 4 février 2014, <<http://orientxxi.info/magazine/echec-de-l-offensive-de-l-armee,0510>> (dernier accès le 12.11.2014).
- R. CAILLET, *L'influence de la guerre en Syrie sur le courant jihadiste marocain*, in «Études et Analyses du Religioscope», n. 33, avril 2014, <<http://goo.gl/c79t0S>> (dernier accès le 17.11.2014).
- R. CAILLET, *Qu'est-ce que l'État islamique?*, in *Les Clés du Moyen Orient*, 8 juillet 2014, <<http://www.lesclesdumoyenorient.com/Entretien-avec-Romain-Caillet-Qu.html>> (dernier accès le 16.11.2014).
- M. CHOLLET, *Recettes faciles pour une guerre civile. Le 'chant d'amour' de François Hollande pour Israël et ses conséquences*, site *Périphéries. Le Carnet*, 28/07/2014, <<http://www.peripheries.net/article337.html>> (dernier accès le 17.11.2014).
- A. CHOUET, *L'espace tribal des Alaouites à l'épreuve du pouvoir. La désintégration par le politique*, in «Maghreb-Machrek», n. 147, 1995, La Documentation Française, Paris.
- T. DODGE, *From War to a New Authoritarianism*, Routledge, New York 2013.
- W. GLASMAN, *Russie-Syrie. Raisons et limites d'un repositionnement*, blog *Un œil sur la Syrie*, 29 décembre 2012, <<http://syrie.blog.lemonde.fr/2012/12/29/russie-syrie-raisons-et-limites-dun-repositionnement/>> (dernier accès le 17.11.2014).
- W. GLASMAN, *2012 en Syrie: l'année de l'épouvantail*, in *Mondes émergents/ Afrique du Nord Moyen-Orient 2013-2014*, La Documentation Française, Paris 2013.
- W. GLASMAN, *Le régime syrien pleure le sort des chrétiens mais les emprisonne et les tue quand ils s'opposent à lui*, blog *Un œil sur la Syrie*, 3 octobre 2014, <<http://syrie.blog.lemonde.fr/2014/10/03/le-regime-syrien-pleure-sur-le-sort-des-chretiens-mais-les-emprisonne-et-les-tue-quand-ils-sopposent-a-lui/>> (dernier accès le 16.11.2014).
- P. HARLING, *Ce qu'annonce l'éclatement irakien*, in «Le Monde diplomatique», juillet 2014.
- J. HERRERA, *Les diasporas syro-libanaises, grand soutien de Bachar al-Assad*, in *Orient XXI*, 4 octobre 2013, <<http://orientxxi.info/magazine/les-diasporas-syro-libanaises,0374>> (dernier accès le 17.11.2014).

- A. KARABET, *Treize ans dans les prisons syriennes: voyage vers l'inconnu*, Actes Sud, Arles 2013.
- M. KHALIFÉ, *La Coquille, prisonnier politique en Syrie*, Actes Sud, Arles 2007.
- A. LUND, *Divided They Stand: An overview of Syria's political opposition factions*, Fondation européenne d'études progressistes, 11 juin 2012, <<http://www.globalprogressiveforum.org/fr/node/430>> (dernier accès le 16.11.2014).
- P.-J. LUIZARD, *Nous sommes tombés dans le piège de l'État islamique*, in *Médiapart*, 21 septembre 2014, <http://www.mediapart.fr/journal/international/210914/pierre-jean-luizard-nous-sommes-dans-le-piege-tendu-par-l-%C3%89tat-islamique?page_article=2> (dernier accès le 19.11.2014).
- Z. MAJED, *Syrie, la révolution orpheline*, Sindbad-Actes Sud-L'Orient des Livres, Paris-Arles-Beyrouth 2014.
- S. MERVIN, *L'entité alaouite' une création française*, in *Le choc colonial et l'islam, les politiques religieuses des puissances coloniales en terre d'islam*, P.-J. Luizard (dir.), La Découverte, Paris 2006 (Textes à l'appui).
- Shiite Foreign Fighters in Syria: Facts, Narratives and Regional Impact*, in *NGC BLOG*, 24 janvier 2014, <<http://ngcco.wordpress.com/2014/01/24/shiite-foreign-fighters-in-syria-facts-narratives-and-regional-impact/>> (dernier accès le 12.11.2014).
- B. PAOLI, *Des Alaouites de Syrie (1): un autre islam*, in «Les Carnets de l'Ifpo. La recherche en train de se faire à l'Institut français du Proche-Orient», *Hypotheses*, 7 décembre 2012, <<http://ifpo.hypotheses.org/4575>> (dernier accès le 12.11.2014).
- Pas de printemps pour la Syrie, Les clés pour comprendre les acteurs et les défis de la crise (2011-2013)*, F. Burgat, B. Paoli (dir.), La Découverte, Paris 2013.
- T. PIERRET, *Baas et Islam en Syrie: la dynastie des Assad face aux Oulémas*, PUF, Paris 2012 (Proche-Orient).
- D. THOMPSON, *Les Français jihadistes*, Les Arènes, Paris 2014.

Nael Georges*

Le pluralisme religieux en Syrie: quel avenir?

La Syrie fait actuellement l'objet de bouleversements sans précédent qui viennent secouer son visage dessiné essentiellement par le régime Assad au pouvoir depuis les années 1960. Ainsi, des transformations majeures sont attendues dans ce pays, tant sur le plan politico-juridique que social, culturel, démographique et économique. Les Syriens se trouvent actuellement face à une transition susceptible de mettre fin à son régime dictatorial. Cependant l'avenir reste obscur; est-ce que la citoyenneté remportera alors la bataille contre l'ambition islamique ayant pour but l'application intégrale et stricte de la *Charî'a* islamique?

Le présent texte permet de mieux comprendre les problématiques relatives au pluralisme religieux dont la liberté religieuse et l'intégration des minorités religieuses en Syrie. Il analyse surtout des aspects politico-juridiques à la lumière des droits de l'homme, de la loi musulmane, de la politique du régime syrien et des événements actuels en Syrie et de leurs perspectives. Nous distinguons dans ce texte deux périodes: celle du régime Assad depuis son arrivée au pouvoir dans les années 1960 avant d'aborder la période qui a suivi la révolution syrienne en mars 2011.

1. Le pluralisme religieux avant mars 2011

Il s'agit de répondre aux questions suivantes: le régime syrien a-t-il instauré un État laïque comme il le prétend? Ce régime a-t-il assuré un pluralisme religieux et une protection des minorités durant sa gouvernance depuis son arrivée au pouvoir?

* Spécialiste en droit arabe et musulman – Coordinateur scientifique pour un programme post-doctorants sur le dialogue interreligieux à l'Université de Genève.

1.1. Le vrai visage du régime syrien à travers la Constitution de 1973

Le pluralisme religieux est assuré dans la Constitution de 1973 par certaines dispositions relatives au principe de l'égalité ainsi que d'autres relatives aux libertés, notamment religieuses. La Constitution de 1973 énonce dans son article 35 la garantie de la liberté de croyance, le respect par l'État de toutes les religions, et l'exercice de la liberté de culte dans les limites de l'ordre public. Certes, le droit positif a profondément influencé cette constitution comme on le constate à travers lesdites dispositions, cependant la loi musulmane a laissé son empreinte. Ainsi, cette constitution, adoptée et appliquée sous le régime Assad, proclame dans son article 3 que «la religion du chef de l'État doit être l'islam». Cet article prévoit également que le *fiqh* (jurisprudence) islamique est une source principale de la législation¹. L'influence de la *Charî'a* affecte le principe de la neutralité de l'État, l'égalité entre les musulmans et les non-musulmans ainsi que les libertés, surtout religieuses. Considérer la *Charî'a* comme source de législation, voire sa source principale, a amené à l'instauration de certaines dispositions internes discriminatoires à l'encontre des non-musulmans, notamment dans le domaine des statuts personnels². L'article 3 constitue ainsi une atteinte portée aux droits sociopolitiques des communautés religieuses non-musulmanes³.

Malgré les clauses religieuses susmentionnées, la constitution syrienne ne proclame pas l'islam comme religion de l'État; ce qui constitue un cas quasi-unique dans le monde arabe. Le panislamisme est en effet affaibli dans la constitution pour convenir à l'idéologie baassiste non-religieuse du régime, à savoir le panarabisme. L'idéologie du régime baassiste est expressément présente sur le plan constitutionnel et prime sur les droits fondamentaux des citoyens. Cela est renforcé par l'article 8 qui considère le parti Baas comme le dirigeant de la société et de l'État ainsi que par les articles 48 et 49 qui imposent aux organisations syndicales, sociales et professionnelles, le devoir de défendre le régime.

Le parti Baas, certes laïque mais autoritaire, est un pilier essentiel pour maintenir le pouvoir et pour assurer la survie du régime Assad. Celui-ci a également compté sur la communauté alaouite qui domine l'essentiel du

¹ Cela à la différence de l'ancienne Constitution de 1950 où le *fiqh* musulman était 'la' source principale de la législation.

² Cf. *infra*.

³ De plus, l'influence de l'islam rend vaine les clauses constitutionnelles affirmant l'appartenance de la souveraineté au peuple. En effet, attribuer une religion à l'État signifie que la souveraineté du peuple a pour limite la souveraineté de Dieu.

pouvoir en Syrie⁴. Cette dernière, qui est une branche de chiisme, constitue approximativement 13% des citoyens syriens. Le régime, en tant que représentant d'une minorité musulmane non sunnite, n'a pas de légitimité pour détenir le pouvoir sur une base religieuse. Cela explique le fait que le régime syrien tente, dans la mesure du possible, d'écarter la conception islamique de l'État, à la différence de certains de ses États voisins comme la Jordanie et l'Égypte. Les alaouites, en tant que minorité démographiquement faible, cherchent à collaborer avec les autres minorités existantes, surtout chrétienne et druze, afin de renforcer leur légitimité et de maintenir leur pouvoir face à la majorité sunnite. De là vient la tolérance limitée du régime syrien à l'égard de certaines minorités religieuses au niveau de leur liberté du culte, les autres droits fondamentaux étant, quant à eux, systématiquement violés. Ainsi, l'attachement du régime syrien à l'arabité a affecté les droits culturels des non-Arabs, tant musulmans comme les Kurdes, que chrétiens comme les Arméniens et les Assyriens. Cette conception de l'arabité est l'autre visage de l'islamisme. Elle divise l'Orient arabe entre non-musulmans et musulmans en favorisant ces derniers, tandis que l'arabisme divise les citoyens entre non-Arabs et Arabes en favorisant également ces derniers. La discrimination religieuse à l'encontre des non-musulmans caractérise aussi les affaires relatives aux statuts personnels comme on le constatera ci-dessous.

1.2. Discrimination religieuse dans l'appareil juridique et législatif interne

Le régime syrien prétend être laïque⁵. Or, la laïcité suppose l'élimination de toute discrimination basée sur la religion. Certes, l'ordre juridique interne syrien a été profondément influencé par la législation française, cependant la loi musulmane domine les affaires relatives au droit de la famille et, de ce fait, un système de pluralisme juridico-législatif en matière de statut personnel⁶ est imposé. En vertu de ce système, qui trouve son origine dans la *Charī'a*⁷, les musulmans ont leur propre législation et juri-

⁴ Cependant, il ne faut pas négliger l'opposition d'un grand nombre de personnes appartenant à cette communauté au régime.

⁵ Le 9 novembre 2012 et lors d'une interview dans *Russia Today*, le président Bachar al-Assad a dit que la Syrie est «la dernière forteresse de la laïcité dans le monde arabe».

⁶ Ceux-ci comprennent les questions relatives au mariage, au divorce, au testament, à la succession, etc.

⁷ Le fondement de l'autonomie des non-musulmans dans ce domaine est clair dans le verset 5:47 du Coran: «Que les gens de l'Évangile rendent la justice d'après ce que Dieu y a révélé. Ceux qui ne jugent pas d'après ce que Dieu a révélé sont les pervers».

dictions, ainsi que les chrétiens et les druzes, dans les affaires relatives au droit de la famille. Ce système prévoit plusieurs privilèges en faveur des musulmans, mais également des discriminations à l'encontre des non-musulmans. Ceci est à l'origine de violations du droit relatif à l'égalité ainsi qu'à la liberté religieuse, notamment dans les affaires juridiques où un litige concerne à la fois les non-musulmans, tant druzes que chrétiens, que les musulmans. Ainsi, le témoignage d'un non-musulman syrien n'est pas accepté devant les tribunaux musulmans 'chariés'.

Les enfants issus d'un mariage entre un musulman et une non-musulmane, chrétienne ou druze, sont obligatoirement inscrits comme musulmans en Syrie. D'après la doctrine syrienne, les enfants doivent suivre la meilleure des religions, à savoir l'islam. Tel est aussi le cas dans le cadre d'un conflit judiciaire relatif à la garde de l'enfant entre une mère non musulmane et un homme musulman. Ce dernier est favorisé en raison de la position de l'appareil juridico-législatif face à la garde de l'enfant⁸. Quant au mariage mixte, l'article 48 du code du statut personnel syrien actuel prévoit que «le mariage entre une musulmane et un non-musulman est nul et tout enfant issu d'une telle relation est illégitime». La conversion de l'homme non musulman à l'islam est inévitable pour pouvoir souscrire un tel mariage en Syrie⁹. Ce pays, à la différence du Liban, ne reconnaît pas un tel mariage civil mixte conclu à l'étranger¹⁰. L'héritage en cas de différence religieuse est interdit en vertu de l'article 264b du code de statut personnel syrien. Par conséquent, la question de la succession peut être résolue suite à la conversion de l'épouse chrétienne à l'islam.

Il faut enfin noter que les non-musulmans convertis, comme les musulmans de naissance, ne peuvent abandonner l'islam¹¹. En effet,

⁸ Cf. Cour de cassation syrienne, arrêt n. 301 du 6 avril 1981. Affaire citée par D.C. FELLER, *La garde Hadanah en droit musulman et dans les droits égyptien, syrien et tunisien*, Librairie Droz, Genève 1996, p. 188. Cf. aussi N. GEORGES, *L'islamisation de chrétiens d'Orient arabe dans le système du pluralisme juridico-législatif*, in «Conscience et liberté», n. 71, avril 2012, p. 18 et s.

⁹ L'interdiction de ce type de mariage mixte constitue une violation de deux droits fondamentaux de l'être humain, à savoir le droit à la liberté de conclure un mariage et le droit à l'égalité. L'homme chrétien perd son droit à la liberté du mariage et il est discriminé du fait de la permission pour les musulmans d'épouser des chrétiennes. Notons, dans ce cadre, que la législation chrétienne inclut des dispositions relatives à l'interdiction des mariages mixtes.

¹⁰ Pour plus de détails sur la position de la doctrine syrienne quant au mariage civil, voir *Les lois du statut personnel des communautés musulmanes et chrétiennes*, A. Yaghi (dir.), Zain Alhokokiah, Beyrouth 2008², p. 239.

¹¹ En novembre 1991, le mufti syrien, Cheikh Ahmed Safar Ghabjouka a prononcé une fatwa concernant cette question. Pour plus de détails, voir M.Z. ABDOL AL-HAKK, *Al-dalil al-shar'i li-l-qadi wa-l-muhâmi* [Le guide charié pour le juge et l'avocat], Al-Majed, Damas 1994, p. 40.

l'appareil juridico-législatif impose de fortes restrictions à l'encontre de l'apostat en islam. L'interdiction de quitter l'islam débouche sur la violation de certains droits fondamentaux de l'ensemble des citoyens syriens, notamment la liberté religieuse et l'égalité¹². Enfin, certaines minorités religieuses ne sont pas reconnues en Syrie du fait de leur incompatibilité, soit avec le courant politique dominant, comme les Témoins de Jéhovah, soit avec la religion musulmane même, comme la minorité bahá'íe. Les personnes appartenant à ces minorités interdites subissent de fortes persécutions de la part du régime syrien. Ainsi, elles sont obligées d'appartenir dans leurs documents d'identité à l'une des religions reconnues dans le pays. Tel est aussi le cas de tous les citoyens syriens qui doivent être affiliés à une religion reconnue. Ceci va à l'encontre de la liberté religieuse qui inclut la liberté de croire ou de ne pas croire, d'appartenir ou non à une communauté religieuse, et évidemment, la liberté de changer de religion.

Il ressort que la politique du régime syrien n'a pas contribué au renforcement du principe de la citoyenneté et, en conséquence, à l'intégration des minorités religieuses. Le nombre de ces dernières ne cesse de baisser depuis l'arrivée du régime baassiste, rendant le risque de leur disparition plus important. La dimension confessionnelle de ce régime et son utilisation des minorités pour assurer sa survie n'ont fait qu'augmenter la tension interreligieuse et interconfessionnelle dans le pays. La participation des non-musulmans à la vie politique et publique est devenue moins satisfaisante sous le régime Assad. Ils sont de moins en moins représentés dans la vie politique et leur accès à certains postes clés est plus limité. Il faut rappeler qu'avant l'arrivée de ce régime, la participation politique des chrétiens était plus réelle. Fares Al-Khoury, un chrétien syrien, a occupé plusieurs fois le poste de Premier ministre en Syrie, dans les années 1940 et 1950. De même, l'autoritarisme du régime a eu de graves conséquences sur la stabilité dans le pays et la situation des droits de l'homme tant pour les non-musulmans que pour les musulmans. Ainsi un nombre important d'intellectuels syriens, tant chrétiens que musulmans, ont été enfermés dans les prisons du régime en raison de leur opposition pacifique.

¹² Quant au principe de l'égalité, celui-ci est violé entre non-musulmans et musulmans car la conversion à l'islam s'effectue facilement. Pour plus de détails, voir N. GEORGES, *Les chrétiens dans le monde arabe et la question de l'apostasie en islam*, in «Maghreb-Machrek», n. 209, automne 2011, pp. 109-119.

2. Le pluralisme religieux après mars 2011

Après des décennies d'oppression, la population syrienne, à l'instar d'autres populations de certains États arabes (Tunisie, Maroc, Égypte, Yémen, Lybie, Bahreïn), a réclamé en mars 2011 sa liberté et sa dignité en demandant un changement politique fondamental. La politique d'oppression du régime Assad s'est confirmée dès le déclenchement de cette révolution¹³. Au lieu d'assurer les libertés publiques et de libérer les prisonniers d'opinion, ce régime a intensifié ses crimes à l'égard des Syriens. Ceux-ci ont été victimes de crimes contre l'humanité commis par le régime autoritaire; ce qui a été confirmé par plusieurs rapports de l'ONU et d'ONGs de défense des droits de l'homme¹⁴. En parallèle à ces crimes, le régime syrien prétend commencer des 'réformes profondes' qui auraient pu éviter la détérioration de la situation¹⁵ si elles avaient été réellement sincères. Quelques décrets présidentiels ont été promulgués, cependant ceux-ci n'ont rien apporté de significatif comme je l'ai montré dans une série d'articles sur les 'réformes' du régime syrien publiés dans le journal libanais *Legal Agenda*¹⁶. La loi sur l'état d'urgence, qui a été appliquée depuis l'arrivée d'Assad père au pouvoir, a été abrogée comme la Cour de la sûreté de l'État l'a elle-même été. Cependant d'autres lois promulguées par décrets présidentiels après 2011 ont rapidement été adoptées pour maintenir la survie du régime autoritaire, comme la loi anti-terroriste et le décret établissant la Cour anti-terroriste. Celle-ci continue de juger un grand nombre d'activistes syriens dont des opposants appartenant à des

¹³ Les Syriens sont victimes de crimes contre l'humanité commis par le régime autoritaire depuis le déclenchement de leur révolution. Cela a été confirmé par plusieurs rapports de l'ONU et des ONGs.

¹⁴ Des centaines de milliers de Syriens, surtout des défenseurs des droits de l'homme, ont été victimes de graves actes de torture, d'exécutions extrajudiciaires, lors de tirs sauvages d'agents du régime ou lors de leur détention. Plusieurs centaines de milliers ont également fait l'objet de détentions arbitraires ou de disparitions forcées suite à leur arrestation. Cf. à titre d'exemple, *Report of the Fact-Finding Mission on Syria pursuant to Human Rights Council resolution S-16/1*, juin 2011, p. 13 et s. Et *Rapport de la commission d'enquête internationale indépendante sur la République arabe syrienne*, A/HRC/S-17/2/Add.1, 23 novembre 2011, p. 1.

¹⁵ Le régime s'est contenté d'abord d'adopter des mesures visant à satisfaire les islamistes. Ainsi dès 2011, Assad a mis en place une chaîne de télévision islamique et a accepté le retour des femmes voilées intégralement dans les écoles syriennes.

¹⁶ Cf. N. GEORGES, *The Syrian Regime Legal 'Reforms'*, site *The Legal Agenda*, 10 janvier 2014, <<http://english.legal-agenda.com/author.php?id=12&lang=en#.U1ZIHVclbHQ>> (dernier accès le 10.11.2014).

minorités religieuses. La constitution actuelle de 2012 peut montrer le vrai visage de ce qu'on appelle les 'réformes du régime syrien'.

L'actuelle constitution syrienne de 2012, comme celle de 1973, inclut certaines dispositions relatives à l'égalité¹⁷. Les libertés et les droits individuels sont également inclus dans plusieurs dispositions constitutionnelles. Le nouveau texte de 2012 affirme le respect des libertés religieuses et de culte, toujours dans les limites de l'ordre public et de celles prévues par la loi¹⁸. Le nouveau texte a aboli l'ancienne clause constitutionnelle qui considère le parti Baas comme le dirigeant de la société et de l'État. Néanmoins, le chef de l'État continue de dominer les pouvoirs (législatif, exécutif ou juridictionnel) d'après le nouveau texte qui donne également à celui-ci la possibilité de renouveler son mandat présidentiel jusqu'à 2027, sachant qu'il est arrivé au pouvoir après la mort de son père en 2000. L'islamisme et l'arabisme sont maintenus dans la nouvelle Constitution de 2012. Celle-ci proclame toujours dans l'article 3 que la religion du chef de l'État doit être l'islam et que la doctrine islamique est une source principale de la législation. Ce même article attribue désormais aux communautés religieuses une autonomie en matière de statuts personnels¹⁹. Cette autonomie, comme je l'ai montré, est à l'origine d'une forte discrimination religieuse.

2.1. Perspectives d'avenir

La nature confessionnelle du régime a été confirmée par les événements actuels qui secouent la Syrie. Le régime compte sur ses alliés traditionnels, les chefs religieux, qu'ils soient non musulmans ou musulmans, pour manipuler l'opinion publique tant en Syrie qu'à l'extérieur. Dès le début des événements, l'appareil sécuritaire s'est renforcé dans les zones non musulmanes pour terroriser les opposants afin de séparer le soulèvement sunnite des minorités. Ceci ne correspond pas à la réalité, comme en témoigne la participation active aux manifestations pacifiques de personnes appartenant à des minorités religieuses et le nombre de victimes parmi elles. Aujourd'hui, le régime utilise surtout des milices appartenant aux minorités religieuses. Les régions où ces dernières sont majoritaires

¹⁷ L'égalité est incluse dans le préambule ainsi qu'en vertu des articles 19, 26 et 33. Ce dernier fait référence au principe de citoyenneté et proclame l'égalité entre les citoyens en droits et en devoirs sans aucune distinction, y compris celle fondée sur la religion. L'État garantit en vertu du même article l'égalité des chances de tous les citoyens.

¹⁸ Cf. les articles 3 et 42.

¹⁹ Cf. l'article 3 alinea 4.

sont souvent utilisées comme bases pour bombarder les régions appartenant majoritairement à la communauté sunnite.

Face au silence de la communauté internationale et aux crimes systématiques de la part du régime, le peuple syrien a recours aux armes pour se défendre. Les opposants armés ont été composés dans un premier temps de déserteurs de l'armée, mais également de civils volontaires. Ensuite, et surtout en raison de l'influence de certaines puissances régionales et du rôle joué par le régime, des djihadistes se sont infiltrés par milliers en Syrie. D'autres forces armées étrangères sont également présentes pour combattre du côté du régime. Il s'agit surtout du Hezbollah (parti chiite libanais), de la garde révolutionnaire iranienne et du front chiite irakien d'Abou Al-Fadel Al-Abbas. Le combat en Syrie porte donc plusieurs visages (entre chiites et sunnites, entre pro- et anti-régime, Kurdes et Arabes, islamistes et personnes appartenant à des minorités religieuses), mais il s'agit aussi du combat d'un peuple contre un régime autoritaire. La Syrie est devenue également un terrain où les puissances internationales, et aussi régionales, règlent leurs comptes.

Certes, la révolution syrienne a pour slogan principal 'la récupération de la liberté confisquée' par le régime et non pas l'instauration d'un 'État islamique'. Toutefois, les minorités, à la lumière de l'évolution de la situation en Syrie, se trouvent aujourd'hui menacées. Elles sont perçues par certains groupes djihadistes comme mécréantes ou alliées du régime syrien. La situation de certaines zones libérées n'est pas non plus rassurante. Certains groupes islamistes, surtout l'*État islamique en Irak et au Levant* (EIIL), ont instauré la *Charî'a* dans les zones qui sont sous leur contrôle. Un code pénal à base religieuse, qui est à l'origine un projet de loi de la Ligue des États arabes, est appliqué dans certaines zones par des tribunaux islamiques. Le 22 février 2014, l'EIIL a imposé, dans un texte portant son cachet, un 'pacte de *dhimmi*' aux chrétiens de la ville de Raqqa (Nord), contrôlée par ce groupe. Il est toutefois important de souligner que la présence de ces islamistes fait l'objet d'un rejet de la part de la population, notamment des sunnites. Le lien indirect entre le régime et certains groupes terroristes en Syrie n'est pas caché. Ainsi, leurs chefs ont été libérés des prisons du régime par des décrets d'amnistie durant ces deux dernières années, tandis que la majorité des laïques et des défenseurs des droits de l'homme sont toujours en détention arbitraire. Il faut ajouter que les endroits occupés par ces mouvements terroristes en Syrie ne sont jamais bombardés par le régime et le véritable combat de ces groupes se déroule à l'encontre des forces de l'*Armée Syrienne Libre*.

Les Frères musulmans sont aussi présents en Syrie et sont soutenus notamment par le Qatar. Cependant leur popularité n'a jamais été importante en

Syrie. Leur existence à l'intérieur du pays s'est affaiblie depuis les événements des années 1980 durant lesquels le régime d'Assad père a lancé une offensive, surtout dans la ville de Hama, faisant environ trente mille morts. Leur position a été aussi affaiblie après la chute récente de leurs homologues en Égypte. En mars, l'Arabie Saoudite a classé ce mouvement comme terroriste²⁰. D'autres personnalités syriennes islamistes sont appréciées, même parmi les non-musulmans, comme c'est le cas d'Ahmed Moaz Al-Khatib, ancien Imam de la mosquée des Omeyyades à Damas et ancien président de la Coalition nationale de l'opposition et des forces révolutionnaires. Al-Khatib fait partie d'un courant de musulmans modérés qui voient l'islam comme un message ayant pour but de protéger les intérêts de la société et, de ce fait, qui devrait être interprété ou compris à la lumière de ces intérêts. Ces penseurs musulmans modérés, assez présents en Syrie, interprètent le statut des non-musulmans en islam de la manière la plus modérée²¹. Ils affirment que l'islam assure une protection des droits de l'homme, y compris ceux des non-musulmans. En effet, l'interprétation modérée de la loi musulmane est l'un des principaux piliers pour renforcer la tolérance, la liberté religieuse et le respect des droits de minorités non musulmanes. De même, la collaboration avec ce courant est essentielle pour ramener la stabilité et la paix en Syrie.

Certes, un nombre considérable de personnes appartenant aux minorités religieuses se sont montrées favorables à la survie de ce régime baassiste 'laïque', malgré la situation des droits de l'homme. Ils redoutent l'instabilité du pays en cas de chute du régime comme ce fut le cas en Irak. Ils y adhèrent car ils craignent l'arrivée des islamistes au pouvoir. La manipulation et la propagande du régime ont eu des effets non négligeables sur ces Syriens. Or, l'instabilité tant redoutée domine au contraire de plus en plus en raison de la survie de ce régime et de l'absence de transition politique. Il faut aussi affirmer que des élections libres ne mèneront pas à l'instauration d'un régime islamiste radical. En effet, la Syrie constitue le visage le plus divers du monde arabe. Elle est composée de plusieurs minorités chrétiennes et musulmanes ainsi que de minorités ethniques non-arabes. Dans cet État pluriconfessionnel, il est difficile d'envisager l'instauration d'une prédominance politique islamique.

Il est certain que les processus d'émancipation et de changements démocratiques sont lents, difficiles et risqués. Cependant, la survie du régime

²⁰ *Saudi Arabia designates Muslim Brotherhood terrorist group*, 7 mars 2014, disponible sur: <<http://www.reuters.com/article/2014/03/07/us-saudi-security-idUSBREA260SM20140307>> (dernier accès le 05.11.2014).

²¹ Ainsi, les différentes écoles juridiques musulmanes font preuve d'une plus ou moins grande sévérité à propos du traitement accordé aux Gens du Livre.

autoritaire syrien ne sera pas une garantie pour la stabilité et la protection des minorités. L'amélioration du statut des minorités religieuses en Syrie peut voir le jour grâce à la transition politique et à l'instauration d'un État pluraliste. La communauté internationale manque non seulement à son devoir moral de protéger les Syriens, mais aussi aux obligations que lui impose le droit international. Les États membres de l'ONU doivent intervenir pour «protéger les populations du génocide, des crimes de guerre et des crimes contre l'humanité», comme le précise expressément le paragraphe 139 d'un document relatif à la «responsabilité de protéger», adopté par l'ONU en 2005. Or, le silence de la communauté internationale amène le régime de Damas à multiplier ses crimes, dont l'usage d'armes chimiques, à l'encontre de la population civile.

Dès qu'un changement politique se réalisera, la Syrie aura besoin, comme les autres États qui ont vécu un conflit, de l'autoritarisme ou de graves violations des droits de l'homme, d'une justice transitionnelle. Celle-ci aura pour but de mettre à jour la vérité, d'indemniser les victimes ou leurs familles et de traduire les auteurs de crimes contre l'humanité en justice. Cette justice transitionnelle sera essentielle pour la réconciliation nationale et pour l'instauration de la justice et de la paix en Syrie.

BIBLIOGRAPHIE

M.Z. ABDOL AL-HAKK, *Al-dalil al-shar'i li-l-qâdî wa-l-muhâmî* [Le guide charié pour le juge et l'avocat], Al-Majed, Damas 1994.

D.C. FELLER, *La garde Hadanah en droit musulman et dans les droits égyptien, syrien et tunisien*, Librairie Droz, Genève 1996.

N. GEORGES, *Les chrétiens dans le monde arabe et la question de l'apostasie en islam*, in «Maghreb-Machrek», n. 209, automne 2011, pp. 109-119.

N. GEORGES, *L'islamisation de chrétiens d'Orient arabe dans le système du pluralisme juridico-législatif*, in «Conscience et liberté», n. 71, avril 2012.

N. GEORGES, *The Syrian Regime Legal 'Reforms'*, site *The Legal Agenda*, 10 janvier 2014, <<http://english.legal-agenda.com/author.php?id=12&lang=en#.U1ZIHVcIbHQ>> (dernier accès le 10.11.2014).

Rapport de la commission d'enquête internationale indépendante sur la République arabe syrienne, A/HRC/S-17/2/Add.1, 23 novembre 2011, p. 1.

Report of the Fact-Finding Mission on Syria pursuant to Human Rights Council resolution S-16/1, juin 2011.

Les lois du statut personnel des communautés musulmanes et chrétiennes, A. Yaghi (dir.), Zain Alhokokiah, Beyrouth 2008², p. 239.

Pierre-Jean Luizard*

Irak-Syrie-Liban-Golfe: comment se construit la haine confessionnelle?

1. Badâwa contre hadâra

La haine confessionnelle d'aujourd'hui dans le monde arabe entre sunnites et chiïtes a des racines historiques qui plongent dans les hiérarchies sociales propres à ce même monde arabe et héritées des structures bédouines. Ces hiérarchies sont le plus souvent liées au rapport à la terre. On y retrouve l'opposition séculaire entre nomades et sédentaires, comme ce fut le cas en Irak et dans le Golfe, mais aussi la domination de grandes tribus arabes sur des communautés paysannes, à l'instar des chiïtes du Liban (et des Alaouites de Syrie si on les considère comme des chiïtes). Le chiïsme s'est souvent identifié aux communautés paysannes sédentaires ou semi-nomades, alors que le sunnisme demeurait l'apanage des 'seigneurs' du désert, les nomades, ou familles régnautes des grandes tribus arabes. La mobilité donnait aux 'aristocrates du désert' un pouvoir que les sédentaires, agriculteurs, éleveurs ou pêcheurs, devaient subir avec la domination des premiers. Les nomades tiraient de leur supériorité militaire une capacité à imposer leur 'protection' aux communautés villageoises, moyennant un impôt de 'protection', ce qui n'empêchait pas les razzias dévastatrices sur les troupeaux et les récoltes. Aux uns la puissance militaire, aux autres le dur labeur sous la menace permanente. Loin d'être une simple construction sociale pour sociologues en mal de concepts¹, cette configuration a

* Historien – Directeur de recherche au CNRS, Groupe Sociétés, Religions, Laïcités (GSRL), UMR 8582 CNRS/EPHE.

¹ Le célèbre sociologue irakien (chiïte) 'Alî al-Wardî (1913-1995) a théorisé cette opposition entre *badâwa* (le nomadisme) et *hadâra* (la sédentarité), à partir du concept de la *'asabiyya* (solidarité de corps, liens du sang) inspiré d'Ibn Khaldûn. Dans ses ouvrages, il fait du choc entre *badâwa* et *hadâra* l'élément explicatif de l'histoire moderne et contemporaine de l'Irak

représenté une réalité et, ceci, très tardivement, puisque le début du XX^e siècle fut encore le témoin de razzias, notamment en Mésopotamie et dans la Djézireh, alors provinces ottomanes.

La sédentarisation de tribus arabes autrefois nomades a suscité un processus d'asservissement des sédentaires et semi-sédentaires par les tribus de grands chameliers. Tandis que les premiers devenaient des paysans, agriculteurs, éleveurs ou pêcheurs, les seconds s'imposaient comme leurs 'protecteurs'. Ceci était particulièrement vrai en Irak, qui fut le dernier grand réceptacle des grandes invasions nomades, et dans le Golfe (Hasa et Bahreïn). En Irak, la déchéance de tribus autrefois puissantes, du fait de leur sédentarisation, favorisa un processus de conversion au chiisme initié par les grands ayatollahs depuis les villes saintes chiïtes. Ce mouvement de conversion au chiisme se poursuivit jusqu'au début du XX^e siècle avec la migration vers le nord des Shammar, chassés du Nedjd par leurs rivaux saoudiens. Sur les rives du Tigre et de l'Euphrate, une partie se convertit au chiisme. Le chiisme répondait en effet à la souffrance de ces tribus plus ou moins récemment sédentarisées: par ses thèmes, il semblait en parfaite adéquation avec le sentiment de déchéance et d'injustice prédominant parmi les hommes des tribus. Dans le Golfe, la famille régnante sunnite Al Khalifa, venue du Nedjd, imposa son autorité par les armes aux communautés de paysans de Bahreïn en 1783. Les Al Sa'ûd firent de même dans le Hasa lors de l'occupation de la province en 1913. Aujourd'hui encore, *Bahârna* est le mot par lequel se désigne la population paysanne ou de pêcheurs de Bahreïn, en opposition à la famille régnante, considérée comme allogène. En l'absence d'intégration, la dynastie régnante de Bahreïn a toujours considéré sa population chiïte comme un danger contre lequel il fallait se prémunir². En Irak, chez les Muntafik, les paysans étaient invariablement chiïtes, et leur famille régnante, les Sa'adûn, sunnites. Au Liban, les chiïtes étaient une communauté oubliée de l'histoire, majoritairement composée de paysans pauvres (les *metwali*)³, répartis entre le Jabal 'Aml, la côte au sud de Beyrouth et la Bekaa, soumis à quelques familles de

et des rapports sociaux au sein de la société arabe de ce pays. La culture de la violence en Irak et en Syrie a souvent été expliquée par ce contexte social spécifique au monde arabe.

² Voir L. LOUËR, *Chiisme et politique au Moyen-Orient. Iran, Irak, Liban, monarchies du Golfe*, Perrin, Paris 2009 (Tempus).

³ Le terme *metwali* désigne les chiïtes duodécimains du *Bilâd al-Shâm* (Liban, Syrie). Il signifie les partisans de 'Alî, mais a pris une connotation péjorative, liée au bas de l'échelle sociale massivement occupée par les *metwali*. En Irak, l'appellation dialectale *sharâgwa* (les Orientaux), pour désigner les migrants vers Bagdad en provenance des provinces orientales du Tigre ont également une connotation sociale très dégradée. En 1963, les baassistes prirent d'assaut les quartiers communistes de Bagdad au cri de «Min al-yawm la shî'i wa la-shuyû'i wa la sharâgwa!» (À partir de ce jour, ni chiïtes, ni communistes ni *sharâgwa*!).

grands propriétaires terriens, chiites eux aussi. Les chiites étaient restés à l'écart du double caïmacamat maronito-druze (1842-1860). Longtemps, la communauté chiite libanaise s'est distinguée des autres communautés du pays par sa pauvreté, son bas niveau d'éducation et des structures quasi féodales qui ont perduré plus longtemps que chez les autres communautés libanaises.

Dans le courant du XIX^e siècle, la politique tribale de la Porte consista à faire émerger une caste de grands cheikhs promus propriétaires terriens. Ces derniers devaient être les relais locaux d'un pouvoir qui était souvent confiné aux villes. Le régime de la terre changea de façon radicale: un processus de privatisation fit de terres considérées jusque-là comme un patrimoine commun de la tribu la propriété privée d'une élite tribale. Le code de la terre de 1858 entérina la privatisation des terres agricoles. De membres à part entière de la tribu travaillant librement sur le territoire de la tribu, selon les lois coutumières, les agriculteurs se transformaient du jour au lendemain en simples métayers au service du nouveau propriétaire de la terre, qu'il s'agisse du cheikh de la tribu, d'un riche notable ou d'un commerçant de la ville, d'un chef militaire ou d'un fonctionnaire. En Mésopotamie ottomane, en particulier, les hommes libres des tribus se retrouvèrent ainsi dans une situation de quasi-servage. Le lien traditionnel qui unissait la tribu à son cheikh fut rompu. La hiérarchie tribale qui en résultait avait été un terrain de prédilection pour le développement du chiisme en milieu rural et, en conséquence, à la base de l'approfondissement du clivage entre sunnites et chiites. Et, ceci, même si une part importante des nouveaux propriétaires terriens était, elle aussi, chiite. Massivement au bas de l'échelle sociale, les chiites étaient cependant aussi représentés par une bourgeoisie riche et active, et, bien entendu, par un clergé de plus en plus puissant. Exclue du pouvoir politique et de la carrière militaire, les chiites de l'empire ottoman avaient en effet développés des réseaux commerciaux souvent liés aux réseaux religieux. Ces réseaux mettaient en contact les Indes britanniques, l'Iran, l'Afghanistan, mais aussi l'Afrique orientale et la Grande-Bretagne, avec l'Irak, la Syrie et le Liban.

2. Des communautés dominées

Les communautés chiites du monde arabe (à l'exception de Koweït où la classe marchande chiite est arrivée en même temps que les Al Sabâh en 1613)⁴ ont eu en commun d'avoir été, depuis la période ottomane, des

⁴ Il faut également faire exception pour les zaydites du nord du Yémen qui ont régné sur

communautés dominées politiquement et socialement. Porte-drapeau du sunnisme, face à l'ennemi héréditaire, la Perse chiite, l'empire ottoman trouvait dans les élites religieuses, militaires et administratives sunnites, des relais locaux au pouvoir du sultan-calife de Constantinople. Il faut rappeler que les chiites ne bénéficiaient d'aucune reconnaissance de la part des autorités ottomanes, comme les communautés chrétiennes ou juives pouvaient en bénéficier. Au Liban, le mandat français fut la première occasion d'une reconnaissance de la communauté chiite du pays (en 1926, les chiites furent pour la première fois séparés des sunnites et eurent leur propre mufti; cette reconnaissance était largement le fruit des efforts maronites pour affaiblir le camp sunnite). Les chiites des villes se conformaient au sunnisme dominant, avant d'être reconnus dans un système confessionnel mandataire qui n'impliquait qu'un nombre limité de grandes familles chiites. En Irak, en revanche, le mandat britannique fonda un système politique sunnite qui donnait l'exclusivité du pouvoir à des élites arabes sunnites qui avaient servi l'empire ottoman peu avant. Les chiites en furent exclus. Le code de la nationalité de 1924 en Irak en fut une bonne illustration. Il accordait la nationalité irakienne automatiquement à ceux qui avaient eu la nationalité ottomane, liée au sunnisme. La majorité des chiites irakiens n'avaient jamais eu de nationalité pour des raisons évidentes: ils vivaient majoritairement dans des campagnes tribales échappant au contrôle du gouvernement ottoman et n'avaient aucune notion de ce que pouvait signifier une 'nationalité', d'une part, et la nationalité ottomane était, d'autre part, trop associée au sunnisme. Une partie des chiites avait la nationalité persane (oulémas et tribus notamment) ce qui permettait d'échapper à la conscription militaire obligatoire. Toujours est-il que les chiites d'Irak se trouvèrent tous assimilés au 'rattachement iranien' et qu'à ce titre, ils durent 'prouver' leur irakité pour obtenir la nationalité de leur pays! En 1925, les Kurdes avaient été rattachés de force au Royaume hachémite d'Irak... Il n'est pas exagéré de dire que l'État irakien s'est construit contre sa société⁵.

3. L'adhésion au communisme

Le quasi-servage enduré par une majorité de la population chiite

le pays à travers leur Imamat pendant des siècles, jusqu'en 1962.

⁵ P.-J. LUIZARD, *La question irakienne*, Fayard, Paris 2004.

poussa nombre de paysans à fuir les campagnes et à trouver refuge dans les grandes villes. Le processus de migration vers les villes transformait les paysans en ouvriers non qualifiés et en domestiques. Bientôt, des capitales comme Bagdad et Beyrouth virent se constituer des banlieues pauvres peuplées de chiïtes: nouveaux citadins, ces populations conservaient les structures tribales et claniques de leur provinces d'origine, le Jabal 'Amil pour la banlieue sud de Beyrouth, et les régions du Moyen-Tigre (Kût et 'Amâra d'où sont originaires les *sharâgwa*, base sociale et politique du mouvement sadriste) pour l'immense quartier rebaptisé Sadr City à Bagdad. Au Liban, comme en Irak, ces nouvelles communautés urbaines pauvres devinrent la base de mouvements politiques de gauche et laïques, notamment les partis communistes locaux. Cette adhésion prit un tel aspect communautaire que beaucoup considéraient alors que le communisme était une version moderne du chiïsme. Les symboles et les thèmes, tout semblait rassembler chiïsme et communisme: le drapeau rouge de l'Imam Husayn, mort à Karbala en martyr, la nécessité de lutter contre la tyrannie et le despotisme, le refus de l'injustice sociale (même si une bourgeoisie chiïte et une caste de propriétaires terriens, souvent liée au clergé ont pu prospérer). On a le même phénomène à Bahreïn où les chiïtes ont massivement rejoint des mouvements de la gauche marxiste dans les années 1960. Le parti communiste irakien est devenu le premier parti d'Irak dans les années 1950 et 1960. Sa base, comme ses dirigeants, sont devenus chiïtes de façon croissante au point que le premier coup d'État baassiste, en 1963, provoqua un effondrement de la représentation chiïte dans le parti Baas, désormais assimilé au sunnisme, tandis que le parti communiste était plus chiïte que jamais. Au Liban, l'Organisation de l'Action communiste libanaise (OACL) attira également nombre de chiïtes (aujourd'hui au Hezbollah!). À Bahreïn et dans le Golfe, les années 1970 virent se développer des mouvements clandestins contestant les régimes en place. Soutenu par le Sud-Yémen marxiste, le Front populaire de libération d'Oman et du Golfe arabe (FPLOGA) avait une base presque exclusivement chiïte à Bahreïn⁶.

4. Le retour du clergé

Ainsi, dans le cadre des États-nations arabes nés du démembrement de

⁶ F. HALLIDAY, *Arabia without Sultans* (nouvelle édition), Saqi Books, Londres 2001.

l'empire ottoman, les communautés chiïtes arabes avaient d'abord tenté une démarche citoyenne d'émancipation, souvent exprimée à travers des mouvements marxistes et laïques. L'idée était que les discriminations confessionnelles avaient d'abord une origine sociale et que c'était sur le terrain social qu'il était possible de les résoudre. Cependant, à partir des années 1950, un processus d'émancipation communautaire s'est mis en route, d'abord en Irak, puis au Liban et dans le Golfe. Dirigé par le clergé chiïte, il visait une émancipation à la fois interne et externe: interne, par l'émergence de nouvelles couches sociales, issues de la classe moyenne et éduquées, et externe, par des revendications qui furent parfois civiques, et souvent même de la gauche marxiste, parfois communautaires, parfois islamistes. Mouvement des déshérités (1973), puis Amal (1975) avec Mûsa al-Sadr (disparu en Libye en 1978) au Liban, parti Da'wa avec Muhammad Bâqer al-Sadr, en Irak, dans les années 1950 et 1960. Bahreïn rejoignit le train avec la première constitution de 1973, soutenue par le clergé chiïte. La révolution islamique en Iran de 1979 a été le signal d'un vaste mouvement d'accélération de ce mouvement d'émancipation, à travers un processus de modernisation tous azimuts⁷: émergence de partis politiques islamistes dans la foulée de la révolution islamique d'Iran, Hezbollah au Liban (1982), Assemblée supérieure de la révolution islamique en Irak... À Bahreïn, le clergé chiïte prit la tête du mouvement en faveur des droits civiques et pour le rétablissement de la Constitution de 1973⁸.

Un demi-siècle après le début de ce mouvement d'émancipation, on ne peut qu'être étonné du chemin parcouru: les partis religieux chiïtes sont au pouvoir en Irak, le Hezbollah a une place centrale au Liban⁹, au point d'être accusé d'être un État dans l'État, et les chiïtes sont à la tête des mouvements pour les droits civiques dans le Golfe.

5. Émancipation communautaire versus émancipation citoyenne, islamismes contre islamismes

Or, ce mouvement d'émancipation communautaire a été considéré par les sunnites du monde arabe comme une menace et un danger qu'il fallait contrer. Si une telle attitude était compréhensible de la part de régimes

⁷ *Les mondes chiïtes et l'Iran*, S. Mervin (dir.), IFPO & Karthala, Paris 2007.

⁸ P.-J. LUIZARD, *Histoire politique du clergé chiïte*, Fayard, Paris 2014.

⁹ *Le Hezbollah. État des lieux*, S. Mervin (dir.), Sindbad, Paris 2008.

autoritaires sunnites qui se sentaient légitimement remis en cause par ce mouvement d'émancipation des chiites, il est plus difficile à comprendre de la part des sunnites qui, dans leur ensemble, se sont également sentis menacés. Islamismes sunnite et chiite ne se sont pas rencontrés. Au contraire, l'évolution de ce nouvel islam idéologisé (l'islamisme) a abouti très vite à des crispations identitaires encouragées par le jeu des États. Les Frères musulmans avaient salué la révolution islamique en Iran, mais, dès 1982, le soutien de Téhéran au régime de Hâfez al-Assad, alors engagé dans l'écrasement barbare de ces mêmes Frères à Hama et Alep, sonnait la fin d'une brève lune de miel. Le soutien de l'immense majorité des islamistes sunnites du monde arabe à la guerre d'agression du régime de Saddam Hussein contre la jeune république islamique d'Iran, en 1980, augurait d'un processus d'affrontement qui n'a fait que s'aggraver.

De fait, Téhéran n'est pas parvenu à exporter sa révolution islamique en milieu sunnite. Le caractère de plus en plus confessionnaliste de la politique arabe de la république islamique d'Iran a fait s'engager les acteurs chiites arabes sur la voie d'une émancipation communautaire. Les partis politiques chiites en Irak sont tombés dans le piège d'une reconstruction sous patronage américain axée sur l'appartenance communautaire, tandis que le Hezbollah au Liban est entré en guerre contre l'opposition islamiste syrienne, *Jabhat al-Nosra* en tête. Il retrouve, dans le borbier syrien, des émanations de l'Armée du Mahdi (branche armée de la mouvance sadriste en Irak), *Asâ'ib Ahl al-haqq* (la Ligue des Vertueux), venues combattre aux côtés du régime de Bachar al-Assad.

6. Quand l'Amérique tente de reconstruire l'État irakien à front renversé

Il convient de retracer ici l'origine du désastre provoqué par l'occupation américaine de l'Irak et la tentative de reconstruction d'un État sous le patronage américain. Le premier État irakien, fondé par les Britanniques en 1920, avait condamné la société irakienne à des guerres permanentes. La question irakienne ne fut résolue ni par les révolutions ni par les coups d'État successifs: le rapport de domination ethnique des Arabes sur les Kurdes et confessionnel des sunnites sur les chiites ne pouvait pas trouver de solution dans le cadre de cet État. Si les grandes puissances n'avaient pas soutenu le régime de Saddam Hussein à bout de bras, par un armement illimité, ce régime, et l'État qu'il défendait, auraient normalement dû s'effondrer à la fin des années 1970. Le retour à la lutte armée du mouvement

kurde coïncidait alors avec celui du parti communiste, à un moment où une guerre civile larvée opposait le pouvoir baassiste au mouvement religieux chiite renaissant. On connaît la suite, avec la succession vertigineuse et apocalyptique d'événements qui entraînèrent l'Irak vers une descente aux enfers: la guerre déclenchée par Bagdad contre l'Iran ne fut que le prolongement, hors des frontières, de la guerre interne à l'Irak entre le régime de Bagdad et le mouvement religieux chiite... puis il y eut d'autres guerres, des insurrections, des sanctions internationales, dix ans d'embargo... La guerre de 2003 a abouti à la chute d'un régime longtemps soutenu par les Occidentaux. Et, avec lui, l'État irakien s'est effondré, laissant un vide sidéral qu'il fallait combler au plus vite. Mais avec qui? Si l'on met à part les Kurdes, avec lesquels les Américains avaient déjà établi des relations étroites depuis plusieurs années, on ne peut pas dire que les États-Unis avaient un tropisme particulier en faveur des partis religieux chiites, dont certains dirigeants, fraîchement rentrés d'Iran pour beaucoup, figuraient encore sur la liste des terroristes du Département d'État. Les Américains ont d'abord tenté de recycler le personnel politique du régime de Saddam Hussein, baassistes et sunnites pour la plupart. Mais les Arabes sunnites d'Irak, traumatisés par la perte d'un pouvoir qu'ils assumaient depuis toujours, n'avaient plus de leadership. Les officiers de l'armée, en particulier, avaient rejoint leurs régions d'origine, emportant leurs armes avec eux. Ministères et administrations étaient livrés aux pillages. L'État irakien avait bel et bien disparu et il fallait agir dans l'urgence sous peine de voir la communauté chiite, la première d'Irak en importance démographique, prendre les armes à son tour (les sunnites avaient commencé leur résistance armée contre l'occupation américaine quelques semaines après la chute du régime). C'est donc à un tandem chiito-kurde que le représentant à Bagdad de la coalition, Paul Bremer, s'adressa en désespoir de cause. Les Américains prenaient ainsi les exclus du système politique déchu pour tenter de reconstruire un nouvel État. Alors que le premier État irakien a mis plus de 80 années avant de s'effondrer, le nouvel État irakien semble ne pas avoir cette longévité. Dix années après qu'il ait été mis sur pied avec les premiers gouvernements provisoires, sa pérennité est sérieusement mise en question. C'est que, paradoxalement, il est plus facile de faire fonctionner un système politique avec des minorités communautaires (les Arabes sunnites en Irak), qu'avec des majorités (chiites et Kurdes forment les trois-quarts de la population). Condamnés à ne pouvoir espérer d'autre statut que minorité marginalisée et sans ressources, les Arabes sunnites d'Irak ont d'abord tenté, par mimétisme avec les Printemps arabes, de s'engager dans une contestation pacifique contre la politique autoritaire et confessionnelle

du premier ministre chiite Nûri al-Mâlîki... sans réaliser que ce dernier était lui-même prisonnier de sa base confessionnelle chiite et qu'il était dans l'incapacité de les intégrer. Les Arabes sunnites s'étaient identifiés au premier État irakien, à la condition d'en avoir le monopole. Sans espoir de pouvoir intégrer le nouveau système, ils se sont massivement donnés à un protagoniste dont le projet est la chute des États et des frontières hérités de la période mandataire. L'État islamique est ainsi devenu le représentant d'une majorité de cette communauté, condamnant le gouvernement de Bagdad à une identité confessionnelle mortifère. '*Takfiri*' (excommunicateurs', nom donné par les chiites aux djihadistes sunnites) contre '*rawâfid*' (renégats, apostats) ou 'Séfévides' (noms donnés par les djihadistes sunnites aux chiites), la haine confessionnelle puise dans un registre ancien d'opposition communautaire et dogmatique. Peu importe que des autorités religieuses sunnites (le cheikh Qarâdawi au Qatar, le mufti d'Arabie saoudite, sans parler d'Al-Azhar) contestent les prétentions califales de l'État islamique. La crise de l'autorité religieuse chez les sunnites rend leur voix d'autant moins audible qu'ils semblent par trop liés à des États en place.

7. Enjeux locaux et revanche de l'Histoire

Il est remarquable que l'occupation américaine de l'Irak en 2003 et les conséquences des Printemps arabes en Syrie aient abouti au même affrontement communautaire. C'est que les enjeux locaux ont rencontré un mouvement à la profondeur historique revendiquée par l'État islamique quand, par exemple, il efface symboliquement les 'frontières Sykes-Picot' entre Syrie et Irak.

Les Alaouites (Nusayris) de Syrie ne sont pas des duodécimains. Mais ils ont été considérés par le clergé chiite comme une branche du chiisme qu'il s'agissait de ramener dans le giron de l'orthodoxie duodécimaine¹⁰. Communauté marginalisée et pauvre, elle a vu certains de ses membres s'emparer du pouvoir grâce à l'armée dans le cadre de l'émergence de '*asabiyya* provinciales et de leur marche vers le pouvoir et le contrôle de l'État. Cependant, à la différence de l'Irak où les clivages confessionnels correspondaient à des institutions politiques identifiées (l'État et l'armée, en premier lieu), on ne peut dire que le régime d'Assad soit alaouite dans

¹⁰ S. MERVIN, '*L'entité alaouite, une création française*', in *Le choc colonial et l'islam*, P.-J. Luizard (dir.), La Découverte, Paris 2006, pp. 343-358.

sa conception. Ce sont les jeux des solidarités locales provinciales qui ont permis aux Assad d'investir le pouvoir et non pas un système politique déterminé. Toujours est-il qu'il n'en fallait pas davantage pour que la confessionnalisation s'empare du Printemps arabe en Syrie: les Alaouites furent assimilés aux Assad, tandis que l'assassinat du cheikh al-Bûti à Damas, en 2013, signifiait l'échec de l'islam sunnite d'État. En Syrie, comme en Irak, les États et les frontières créés à la période mandataire n'ont jamais réussi à trouver une légitimité suffisante aux yeux de l'ensemble de leur population, susceptibles de permettre le développement d'un esprit citoyen. L'État, dans les deux pays, a été la cible privilégiée de *asabiyya* provinciales, dont les stratégies ont abouti, même si ce fut de façon différente, à une confessionnalisation croissante au profit de minorités (les Arabes sunnites en Irak, Alaouites et Druzes en Syrie). Dans les deux cas, l'entrisme au sein de l'armée a permis de contrôler un parti Baas pourtant réputé pour son histoire faite de divisions et de scissions. Car, autre paradoxe, le nationalisme arabe et le Baas, en particulier, ont été, en Irak comme en Syrie, considérés par les minorités confessionnelles comme un moyen d'échapper à leur statut de minorité. Ce processus est ancien. Rappelons qu'en Syrie, les minoritaires (Alaouites, Druzes, ismaéliens, chrétiens) représentaient 15% des officiers supérieurs de l'armée syrienne. En 1975, ils représentaient 75% de la même caste! La troupe, elle, demeurait majoritairement sunnite, comme elle était majoritairement chiite en Irak, soumise à un commandement sunnite.

À partir d'enjeux locaux différents, une vaste configuration d'affrontement confessionnel s'est donc mise en place à l'échelle régionale: l'Iran, l'Irak, la Syrie et le Hezbollah figurant un croissant chiite aux yeux des sunnites à l'affut de tout mouvement pouvant signifier une avancée de ces 'chiites conquérants'. Les alévis de Turquie pourraient être concernés par cette radicalisation confessionnelle à l'échelle régionale, qui voit une polarisation sans précédent avec, pour la première fois, une confessionnalisation des sunnites. Le jeu des États, Iran, Turquie, Arabie, Qatar, qui se mènent une guerre indirecte par communautés confessionnelles arabes interposées, n'a fait qu'aggraver les haines. Après les islamismes, les sociétés civiles ont buté sur l'enjeu confessionnel.

BIBLIOGRAPHIE

F. HALLIDAY, *Arabia without Sultans* (nouvelle édition), Saqi Books, Londres 2001.

Le Hezbollah. État des lieux, S. Mervin (dir.), Sindbad, Paris 2008.

L. LOUËR, *Chiisme et politique au Moyen-Orient. Iran, Irak, Liban, monarchies du Golfe*, Perrin, Paris 2009 (Tempus).

P.-J. LUIZARD, *La question irakienne*, Fayard, Paris 2004.

P.-J. LUIZARD, *Histoire politique du clergé chiite*, Fayard, Paris 2014.

S. MERVIN, 'L'entité alaouite', une création française, in *Le choc colonial et l'islam*, P.-J. Luizard (dir.), La Découverte, Paris 2006 (Textes à l'appui), pp. 343-358.

Les mondes chiites et l'Iran, S. Mervin (dir.), IFPO & Karthala, Paris 2007.

Samy Dorlian*

*Les partisans d'al-Hûthi au Yémen: de plutôt opprimés
à plutôt oppresseurs***

À l'heure où la guerre qui oppose les forces gouvernementales yéménites aux différents réseaux d'al-Qaïda dans le sud et l'est du pays concentre l'attention des médias arabes et internationaux, un autre conflit aux formes changeantes, aux acteurs multiples et aux enjeux peut-être plus structurels secoue la région des hauts-plateaux.

Le propos est ici de montrer comment, dans un contexte transitionnel, un mouvement politico-religieux est passé d'une configuration dans laquelle il était plutôt opprimé à une configuration dans laquelle il est devenu plutôt oppresseur. La première configuration est celle d'une guerre intérieure qui a opposé ce mouvement à un pouvoir d'État. La seconde configuration est celle d'une série d'affrontements qui s'apparenteraient à une guerre civile entre ce même mouvement et non pas le pouvoir d'État cette fois-ci, mais d'autres mouvements politico-religieux.

Il s'agit en fait de voir comment ceux qui étaient plutôt les victimes des différentes offensives militaires du pouvoir yéménite dans la province septentrionale de Saada, entre 2004 et 2010, sont devenus les principaux responsables d'un cycle sans fin de combats violents à Saada en automne 2011, soit quelques mois après le soulèvement général, populaire et pacifique que le pays a connu¹. Ces affrontements qui durent jusqu'à présent ont entre-temps débordé de Saada pour toucher la majorité des provinces constituant les hauts plateaux yéménites.

* Historien et politologue, enseignant à l'Institut des langues et civilisations orientales (INALCO) et membre du Centre Français d'Archéologie et de Sciences Sociales de Sanaa (CEFAS), Yémen.

** Texte achevé en juin 2014.

¹ Voir sur ce point les deux ouvrages collectifs de référence: *Why Yemen Matters? A Society in Transition*, H. Lackner (dir.), Saqi Books, Londres 2014 (Soas Middle East Issues) et *Yémen. Le tournant révolutionnaire*, L. Bonnefoy, F. Mermier, M. Poirier (dir.), CEFAS-Karthala, Sanaa-Paris 2012.

Nous allons donc nous focaliser ici sur l'action de ce groupe tout au long de ces dix dernières années. Mais tout d'abord, nous allons retracer rapidement son itinéraire.

1. Du revivalisme zaydite à la guerre de Saada

Fondé au début des années 1990 dans la province de Saada, ce groupe connu au départ sous le nom de la Jeunesse Croyante (al-Shabâb al-Mu'min) visait à revivifier le patrimoine culturel et religieux chiite zaydite² marginalisé depuis la révolution républicaine de septembre 1962 dans le nord du Yémen qui a renversé l'imamat zaydite millénaire, caractérisé par le primat politico-religieux des descendants du prophète Muhammad, les sayyids (ou les *sâda*). Lié à ses débuts au Hizb al-Haqq (Parti du Droit ou de la Vérité), fondé en 1990 dans le contexte pluraliste de l'unification entre le Yémen du Nord et le Yémen du Sud et qui a représenté une tentative de conciliation entre Zaydisme et République³, la Jeunesse Croyante s'en est séparé en 1997 puis a été secouée par différentes scissions dont la dernière eut lieu en 2002 et fut dirigée par l'ancien député du Hizb al-Haqq, Husayn al-Hûthi. Dans le contexte de l'après 11 septembre 2001, ce 'jeune' ouléma zaydite a tenté de réformer les méthodes d'enseignement de son école juridique de manière à ce qu'elles soient plus efficaces dans la lutte contre la politique étrangère américaine au Moyen-Orient. Cette démarche a agacé nombre de vieux oulémas zaydites, mais elle a surtout dérangé les autorités yéménites, partenaires des États-Unis dans la 'guerre mondiale contre le terrorisme'. Le slogan scandé par les partisans d'al-Hûthi «Dieu est grand, mort à l'Amérique, mort à Israël, malédiction aux juifs, gloire à l'islam» a été un des principaux facteurs

² Le zaydisme est une école du chiisme qui tire son nom de l'imam Zayd b. 'Alî Zayn al-'Âbidîn (tué en 740), descendant de 'Alî b. Abî Tâlib, cousin, gendre puis calife du prophète Muhammad. Au Yémen, l'imamat zaydite a été fondé à Saada par al-Hâdi Yahya b. Husayn et a duré de 897 à 1962. Pour une définition détaillée du zaydisme et pour un aperçu de ses différences théologiques et jurisprudentielles avec le chiisme duodécimain, nous nous permettons de renvoyer le lecteur à notre ouvrage intitulé *La mouvance zaydite dans le Yémen contemporain. Une modernisation avortée*, L'Harmattan, Paris 2013 (Comprendre le Moyen-Orient). Signalons par ailleurs que certains passages de ce chapitre sont extraits de ce livre.

³ Voir B. HAYKEL, *Rebellion, Migration or Consultative Democracy? The Zaydis and their detractors in Yemen*, in *Le Yemen contemporain*, F. Mermier, R. Leveau, U. Steinbach (dir.), Karthala, Paris 1999, pp. 193-201.

des nombreux accrochages qui ont débouché en juin 2004 sur ce qui est devenu la guerre de Saada⁴.

En presque six années, cette guerre n'a pas seulement fait une dizaine de milliers de morts et près de 200.000 déplacés, mais elle a également eu un coût politique, social et symbolique manifeste.

Composée de plusieurs 'rounds' entrecoupés de diverses médiations fragiles et déclenchés par des facteurs à chaque fois différents, cette guerre avait à ses débuts une dimension anti-impérialiste, et donc clairement politique. Or, dans la mesure où cette revendication ne détonne nullement dans le paysage politique yéménite, le pouvoir a choisi de délégitimer ses adversaires en 'confessionnalisant' leurs demandes politiques. Ainsi, le régime de l'ex-président 'Ali 'Abd Allah Sâlih (d'origine zaydite, mais ne se déterminant pas idéologiquement comme tel) a prétendu que derrière l'anti-impérialisme affiché par les 'rebelles' de Saada, se cachait en vérité un projet de rétablissement de l'imamat zaydite. Cet argument étant appuyé par le fait que Husayn al-Hûthi est un *sayyid*, et que la province de Saada d'où il mène sa campagne n'est autre que le berceau du zaydisme et fut le butoir royaliste lors de la guerre de 1962-1970 entre les républicains soutenus par l'Égypte nassérienne d'une part, et les partisans du maintien de l'imamat (qui étaient connus également sous le nom de royalistes) soutenus par l'Arabie Saoudite, d'autre part. Se présentant comme l'ultime défenseur du système républicain, le gouvernement yéménite a ainsi souhaité légitimer ses violentes offensives dans la province de Saada contre les partisans de Husayn al-Hûthi (assassiné en septembre 2004), puis de son père (Badr al-Dîn, un ouléma renommé) et enfin de son jeune demi-frère 'Abd al-Malik.

Dans cette province septentrionale et frontalière de l'Arabie Saoudite qui a vu s'établir au début des années 1980, dans la localité de Dammâj, le principal centre sunnite salafiste⁵ du pays du nom de Dâr al-Hadîth, la

⁴ Voir, entre autres références sur cette guerre, B.A. SALMONI, B. LOIDOLT, M. WELLS, *Regime and Periphery in Northern Yemen. The Huthi Phenomenon*, Rand Corporation, Washington 2010.

⁵ Le salafisme tire son nom d'*al-salaf al-sâlih* (les anciens pieux), en référence aux compagnons du Prophète et aux deux générations de musulmans qui suivirent. La manière par laquelle ces derniers ont compris et appliqué l'islam dans la péninsule Arabique du VII^e siècle est tenue pour modèle par les salafistes. En appelant au retour aux sources fondamentales de l'islam, ces derniers privilégient la *sunna* comme 'clef de compréhension' du Coran, et rejettent l'exercice de la raison individuelle. Voir B. ROUGIER, *Introduction*, in *Qu'est-ce que le salafisme?*, B. Rougier (dir.), PUF, Paris 2008, p. 3. Sur le cas yéménite, voir L. BONNEFOY, *Salafism in Yemen. Transnationalism and Religious Identity*, Hurst-Columbia University Press, Londres-New York 2011 ainsi que F. BURGAT, M. SBITLI, *Les salafis au Yémen ou... la modernisation malgré tout*, in «Chroniques yéménites», n. 10, 2002, pp. 123-153.

guerre commencée en 2004 a rappelé et relativement ravivé les tensions entre les étudiants de ce centre et des activistes zaydites. Ces heurts parfois matériels, mais souvent intellectuels, constituaient déjà un terreau à la réouverture d'une déchirure héritée de la guerre de 1962-1970. Il s'agit de la stigmatisation religieuse et identitaire des zaydites en général, et de leur 'aristocratie' religieuse et politique en particulier, les *sâda*⁶.

Cette stigmatisation, qui s'est traduite par la fermeture de librairies, d'écoles, de mosquées, et de journaux liés à la mouvance zaydite, a connu son apogée avec la tentative de réécriture de l'histoire⁷ du zaydisme de manière essentialiste par des 'intellectuels organiques', vivement encouragée et financée par le pouvoir. Cette stigmatisation a par conséquent entraîné des reformulations identitaires chez de nombreux individus pour qui le zaydisme se limitait jusque-là à son aspect culturel.

2. D'une guerre intérieure à une guerre civile?

Le constat de la posture réactive identitaire a pu être relativisé pendant un certain temps par la forte implication des acteurs zaydites dans la mobilisation trans-idéologique, trans-confessionnelle, trans-sociale et trans-régionale amorcée fin janvier 2011 contre le régime de 'Ali 'Abd Allah Sâlih. En effet, à travers leur tente installée à Sâhat al-Taghyîr (place du Changement) à Sanaa, les Jeunes de la Résistance (Shabâb al-Sumûd) liés aux partisans d'al-Hûthi ont pu faire preuve d'une certaine capacité de transaction politique qui a fini par être appréciée par nombre d'observateurs qui ne partageaient pourtant ni leurs origines régionales et confessionnelles ni leurs référents intellectuels⁸. Toutefois, dépassé les premiers mois de ce soulèvement populaire général, la suite des événements a donné lieu à une réapparition des enjeux identitaires. Ainsi, des termes habituellement utilisés par des ressortissants d'une région yéménite donnée afin

⁶ Sur les *sâda* après la révolution de 1962, voir l'ouvrage de référence de G. VOM BRUCK, *Islam, Memory, and Morality in Yemen. Ruling Families in Transition*, Palgrave Macmillan, New York 2005.

⁷ Voir J. LAMBERT, *Les enjeux identitaires de l'écriture de l'Histoire dans le Yémen contemporain*, in «Transcontinentales», n. 6 (1^{er} semestre), 2008, pp. 57-71.

⁸ Voir, par exemple, M. AL-MADHHIJI, *An al-thawra wa al-hûthiyyîn... tahawwulât fi qalb jamâ'a dînîyya* [À propos de la révolution et des Huthistes... transformations au sein d'un groupe religieux], in «al-Nidâ', 18 mai 2011.

de stigmatiser ceux d'une autre région, ont refait surface⁹. De surcroît, des débats houleux ont eu lieu entre acteurs qui, bien qu'ayant participé au changement de 2011, sont allés jusqu'à remettre en cause mutuellement leurs origines yéménites. Dans cette «guerre de lignages», pour reprendre l'expression de l'écrivain et journaliste Ali Sâlim, la famille du shaykh al-Ahmar, qui préside les Hâshid (pendant longtemps la plus forte confédération tribale du Yémen), a été par exemple renvoyée à des origines allogènes albanaises. Quant à Muhammad Bâsindwa, premier ministre du gouvernement d'entente nationale (le gouvernement de transition), il s'est vu attribuer une origine somalienne¹⁰.

Dès l'été 2011, les partisans d'al-Hûthi ont consolidé leur emprise militaire sur Saada puis sur les provinces avoisinantes, profitant de la quasi-absence des forces étatiques dans ces régions, suite à la scission dans l'armée yéménite survenue au printemps de la même année, en plein soulèvement populaire général. Exclus de l'accord de transition conclu entre le parti au pouvoir et l'opposition dans la capitale saoudienne en novembre 2011 sous les auspices du Conseil de coopération du Golfe¹¹, les partisans d'al-Hûthi ont voulu maintenir une certaine pression pour se faire entendre. Afin d'atteindre cet objectif politique tactique, ils ont toutefois pris le risque de s'engouffrer dans des combats à caractère sectaire.

Mis à part le blocus imposé de fin octobre 2011 à mi-janvier 2012 par les partisans d'al-Hûthi contre les salafistes du centre de Dammâj dans la province de Saada, sous prétexte que ces derniers étaient armés, des combats irréguliers ont opposé, pendant plusieurs mois en 2012 dans la province de Hajja, les partisans d'al-Hûthi à plusieurs chefs et hommes de

⁹ Voir par exemple 'Ali SÂLIM, *'Al-Dahâbisha' wa-'l-laghâligha' wa-'l-khabâbina' dalâlât 'ala al-nufûr bayna al-yamaniyyîn* [Les 'Dahâbisha', les 'Laghâligha' et les 'Khabâbina', indices de la répugnance entre les Yéménites], in «al-Hayât», 8 juin 2012. *Dahâbisha* est un terme par lequel les habitants de l'ex-Yémen du Sud stigmatisent les ressortissants du Nord. *Laghâligha*, tout comme *Barâghila*, sont des termes par lesquels les habitants des hauts plateaux stigmatisent les ressortissants de la région de Ta'izz dans les relatives basses terres. Quant aux habitants de la région de Khubân, leur gentilé (*Khabâbina*) peut parfois être, en soi, perçu comme un stigmate. Pour plus d'explications à ce sujet, voir F. MERMIER, *Le mouvement sudiste*, in *Yémen. Le tournant révolutionnaire*, L. Bonnefoy, F. Mermier, M. Poirier (dir.), cit. p. 50 et V. PLANEL, *Le réveil des piémonts: Taz et la révolution yéménite*, in *Yémen. Le tournant révolutionnaire*, L. Bonnefoy, F. Mermier, M. Poirier (dir.), cit. pp. 128-130.

¹⁰ 'Ali SÂLIM, *Harb ansâb tasta' ir fi al-Yaman sharâratuha thawrat isqât al-nizâm!* [Une guerre de lignages enflamme le Yémen, allumée par le soulèvement pour la chute du régime!], in «al-Hayât», 27 août 2012.

¹¹ Voir M. POIRIER, *L'initiative du Golfe et le processus institutionnel de transition*, in *Yémen. Le tournant révolutionnaire*, L. Bonnefoy, F. Mermier, M. Poirier (dir.), cit. pp. 167-172.

tribus soutenus par les Frères musulmans d'al-Islâh¹². Ces affrontements violents entre les deux partenaires des premiers mois du soulèvement de 2011 ont fini par se déployer en mars 2012 au cœur même de l'emblématique «place du Changement» à Sanaa. Et en automne 2013, de nouvelles violences opposant les partisans d'al-Hûthi (qui se nomment désormais Ansâr Allâh)¹³ aux salafistes ont repris et ont abouti en janvier 2014 à l'évacuation de ces derniers de Dammâj vers Sa'wân au nord de la capitale yéménite. Cette évacuation a été imposée à l'imam du Dâr al-Hadîth par le président de la République 'Abd Rabbu Mansûr Hâdi en raison de pressions américaines et saoudiennes. Il semblerait que les autorités saoudiennes auraient moins craint cette fois-ci¹⁴ la mainmise totale des Ansâr Allâh sur Saada que l'afflux massif potentiel, près de leur frontière, de jihadistes sunnites venus secourir leurs homologues de Dammâj. Quant aux États-Unis, ils auraient envisagé de bombarder ces derniers à l'aide de drones.

Au-delà de ces affrontements armés à caractère sectaire, un événement d'ordre doctrinal mérite d'être signalé. En février 2012, un document rédigé par 'Abd al-Malik al-Hûthi et des oulémas zaydites jadis farouchement opposés au contenu des conférences de son demi-frère aîné (Husayn) a été publié. Visant à mettre fin aux différends doctrinaux internes à la mouvance zaydite, ce document tente de définir une certaine 'orthodoxie' zaydite¹⁵. Le passage bref mais significatif consacré à la notion de l'*istifâ*' («élection divine», notamment celle des descendants du prophète Muhammad) semble rendre indirectement caduc le très important manifeste réformiste de novembre 1990 dans lequel d'éminents oulémas zaydites déclarent l'abandon de l'imamat¹⁶. Et ce d'autant plus que ce

¹² En 1990, les Frères musulmans yéménites ont conclu une alliance avec 'Abd Allâh al-Ahmar, grand cheikh de la confédération tribale des Hâshid. De cette alliance est né le Rassemblement Yéménite pour la Réforme (al-Tajammu' al-Yamani li-l-Islâh ou al-Islâh) dirigé par al-Ahmar (mort en décembre 2007) qui était d'origine zaydite mais ne se déterminait pas politiquement comme tel.

¹³ C'est le dernier d'une longue série de noms que les partisans d'al-Hûthi se sont donnés: ils étaient d'abord al-Shabâb al-Mu'min (Jeunesse Croyante), ils sont devenus ensuite Ashâb al-Shi'âr (Adeptes du Slogan), puis Ansâr al-Haqq (Partisans de la Vérité) et maintenant Ansâr Allâh (Partisans de Dieu). Notons enfin qu'ils se sont très rarement nommés «huthistes», terme qui leur a longtemps été attribué par la presse yéménite et arabe notamment.

¹⁴ Lors du dernier 'round' de la guerre de Saada, l'Arabie Saoudite est intervenue militairement entre novembre 2009 et février 2010 aux côtés de l'armée yéménite et contre les partisans d'al-Hûthi.

¹⁵ *al-Wathîqa al-fikriyya wa-l-thaqâfiyya* [Document doctrinal et culturel], 13 février 2012, disponible sur le site *al-majlis al-yamani*, <<http://www.ye1.org/vb/showthread.php?t=663217>> (dernier accès le 12.11.2014).

¹⁶ *Bayân shar'i li 'ulamâ' al-Yaman* [Manifeste religieux des oulémas du Yémen], in «al-Wihda»,

nouveau document contient la signature (en guise de caution) de deux oulémas eux-mêmes signataires du manifeste de novembre 1990.

Nous devons mentionner que, même du temps où les partisans d'al-Houthi subissaient la répression, la discrimination et la stigmatisation dans le contexte de la guerre de Saada, ils avaient parfois entrepris des actions que l'on peut qualifier de sectaires. C'est le cas par exemple de l'expulsion de sept familles juives yéménites de la province de Saada en 2007. Et même avant cette guerre, Husayn al-Houthi avait, dans ses conférences, pris parfois des positions hostiles non seulement envers les juifs yéménites mais également envers les sunnites¹⁷.

Il n'en reste pas moins que la guerre de Saada fut plus une guerre intérieure qu'une guerre civile. En effet, mis à part la tentative de médiation pacifique qatarienne et le bref épisode de l'intervention militaire saoudienne, il s'agissait essentiellement d'une confrontation entre l'armée yéménite et les partisans d'al-Houthi, autrement dit entre un État et un groupe. Certes, le gouvernement yéménite a opté pour une stratégie de 'confessionnalisation' et de stigmatisation identitaire, mais les affrontements confessionnels directs entre salafistes et 'houthistes' ou entre Islâh et 'houthistes' étaient peu fréquents. Il ne s'agissait donc pas d'une confrontation sectaire entre deux ou plusieurs groupes, comme c'est le cas depuis l'automne 2011 et surtout depuis l'automne 2013. En fait, dans cette dernière configuration, l'État yéménite est globalement neutre. Il prend rarement position et agit le plus souvent comme médiateur¹⁸.

3. Les 'mille plateaux' des hauts plateaux ou l'imbrication du politique, du tribal et du confessionnel

Le confessionnalisme a toujours été présent dans la société yéménite contemporaine. Il a pris des formes et degrés variés mais n'était pas aussi saillant qu'aujourd'hui.

n. 26, 28 novembre 1990.

¹⁷ Voir S. DORLIAN, *The Sa'da War in Yemen. Between Politics and Sectarianism*, in «The Muslim World», vol. 101, n. 2, 2011, pp. 193-198.

¹⁸ Notons que le bataillon de l'armée yéménite qui combat depuis le printemps 2014 les partisans d'al-Houthi autour de la ville de 'Amrân (au nord de la province de Sanaa), ne bénéficie pas de l'appui du ministre de la Défense ni du chef du gouvernement ni même du président de la République 'Abd Rabbu Mansûr Hâdi, qui continue d'envoyer sur place des comités de médiation, considérant ainsi ce bataillon de l'armée comme une milice sectaire qui affronte une autre milice sectaire. Cette situation révèle le fait que les décisions présidentielles prises en 2012 et 2013 et visant à restructurer les appareils militaires et sécuritaires du régime de l'ex-président 'Ali 'Abd Allah Sâlih, peinent à se concrétiser.

Il est vrai que, lors de la Conférence de Dialogue national qui a réuni, de mars 2013 à janvier 2014, 565 représentants de la société civile, des partis et des forces politiques (dont les Ansâr Allâh!)¹⁹, l'on a constaté de sérieuses tentatives d'apporter des solutions à la question du confessionnalisme: par exemple, la proposition de criminaliser l'interdiction et même la stigmatisation des rituels religieux de l'Autre²⁰ ou la proposition de criminaliser l'insulte à l'encontre des autres religions monothéistes²¹. Cependant, ces tentatives conçues à l'hôtel Mövenpick, le siège de cette conférence censée aboutir à la rédaction d'une nouvelle constitution pour le nouveau Yémen fédéral²², semblaient déconnectées de la réalité guerrière à l'extérieur de l'hôtel.

Le dernier combat entre salafistes et Ansâr Allâh a commencé à Dammâj, puis s'est étendu à d'autres fronts dans et au-delà de la province de Saada, notamment à la province de 'Amrân et aux districts de Arhab et de Hamdân dans la province de Sanaa. Il convient toutefois de noter qu'à 'Amrân, le conflit qui a opposé pendant plusieurs mois les Ansâr Allâh à certaines tribus de la confédération des Hâshid n'était pas que sectaire et semblait à première vue être, avant tout, politique.

Pendant très longtemps, une formule s'imposait pour la description du paysage tribal des hauts plateaux yéménites: si Hâshid n'est pas la plus grande confédération tribale, elle est en revanche la plus puissante. Cette donne semble changer aujourd'hui et des fissures se révèlent au sein de cette confédération et affaiblissent par conséquent la position historique de la tribu ou du clan qui dirige les Hâshid, à savoir les al-Ahmar. Nous sommes bien loin du temps de la figure tutélaire du shaykh 'Abd Allah al-Ahmar, mort en 2007, et qui avait pu combiner en sa personne la formule islam-tribu-république en étant chef de l'Islah, des Hâshid et du parlement.

Dans les combats qui ont opposé les hommes de Husayn al-Ahmar (un des fils du shaykh 'Abd Allah) aux partisans d'al-Hûthi, bon nombre de tribus de Hâshid hostiles au leadership des al-Ahmar étaient soit neutres

¹⁹ Voir L. BONNEFOY, *Yémen, un dialogue modèle?*, in *Orient XXI*, septembre 2013, <<http://orientxxi.info/magazine/yemen-un-dialogue-modele,0354>> (dernier accès le 12.11.2014).

²⁰ Voir le rapport final du groupe de travail sur les droits et les libertés <<http://ndc.ye/ar-issue.aspx?show=9>> (dernier accès le 12.11.2014).

²¹ Voir le rapport final du groupe de travail sur la construction de l'État <<http://ndc.ye/ar-issue.aspx?show=5>> (dernier accès le 12.11.2014).

²² Pour avoir une idée sur la fédéralisation de l'État yéménite et sur les débats que ce processus suscite dans le champ politique, voir F. BURGAT, *Le Yémen en 2014: le fédéralisme... contre les motos et les drones?*, in «Les carnets de l'IREMAM», mars 2014, sur le site <<http://iremam.hypotheses.org/4619>> (dernier accès le 12.11.2014).

soit alliés aux Ansâr Allâh! Ce sont ces tribus et clans qui ont permis une expansion rapide des Ansâr Allah et ont pu pénétrer des territoires perçus comme le fief sacré des al-Ahmar comme al-Khamri et 'Usaymat. Par ailleurs, les partisans d'al-Hûthi, qui avaient déjà le soutien d'une frange importante de la confédération tribale des Bakîl, concurrente de celle des Hâshid, ont depuis le soulèvement de 2011 gagné le soutien de segments supplémentaires. Par exemple, certains shaykhs du district de Arhab qui, avant 2011, soutenaient le Congrès Populaire Général, le parti dirigé par l'ex-président 'Ali 'Abd Allah Sâlih, et qui dans les années 1970, étaient proches des socialistes et des nassériens, sont actuellement pour les Ansâr Allâh. Du temps de Sâlih, ces shaykhs de Bakîl, tout comme certains shaykhs de Hâshid, pouvaient s'appuyer sur lui afin d'établir une sorte d'équilibre avec le leadership des al-Ahmar, mais aujourd'hui, ils se basent sur les partisans d'al-Hûthi pour le même objectif. Non seulement cet objectif a été très largement atteint, mais les al-Ahmar ont même subi une cuisante et humiliante défaite début février 2014, quand les Ansâr Allâh ont fait exploser la maison du shaykh 'Abd Allah dans son fief d'al-Khamri. C'est ainsi que, deux jours après cette défaite pas seulement symbolique des al-Ahmar, un accord a pu être conclu entre les partisans d'al-Hûthi et des tribus de Hâshid sans tenir compte des al-Ahmar²³.

À première vue, l'alliance de ces tribus avec les Ansâr Allah ne s'explique donc pas par des motifs idéologiques, mais par des motifs banalement politiques en rapport avec la lutte pour le pouvoir et pour la domination de territoires, à la veille du processus de fédéralisation de l'État yéménite. Toutefois, si la dimension confessionnelle, au sens doctrinal du terme, ne caractérise pas cette alliance, la dimension confessionnelle au sens géographique et culturel entre en compte dans l'explication de cette même alliance. En effet, certains acteurs issus des relatives basses terres historiquement sunnites chaféites (au sud et à l'ouest de l'ex-Yémen du Nord) perçoivent cette alliance comme un potentiel énième maillon de la très longue chaîne d'hégémonie des hauts plateaux historiquement zaydites, et s'inquiètent de l'avancée fulgurante de cette alliance aux portes de la capitale²⁴. En fait, contrairement à une idée reçue, la révolution républicaine

²³ Depuis cette défaite, les al-Ahmar, sous la direction du shaykh Sâdiq, ont organisé des réunions tribales afin de ressouder la confédération des Hâshid autour de leur leadership, mais sans succès jusqu'à présent. D'ailleurs, dans les combats qui ont repris à 'Amrân près de deux mois plus tard, les al-Ahmar ne se sont pas impliqués. Voir *supra* note 18.

²⁴ Voir par exemple M. RÂJĪH, *al-Mawqif al-ghâmid li-ru'ât al-mubâdara min al-tawassu' al-Hûthi...* [La position ambiguë des parrains de l'initiative [du Golfe] envers l'expansion huthiste...], in «al-Jumhûriyya», 6 février 2014 et M. RÂJĪH *Lughz al-Hûthi* [L'énigme

de 1962 n'a pas vraiment abouti à une revanche de ressortissants des relatives basses terres contre ceux des hauts plateaux, mais cette révolution s'est plutôt avérée, en partie, une affaire interne aux hauts plateaux avec un projet d'émancipation des tribus et d'autres catégories sociales, vis-à-vis des *sâda* (de ceux qui se déterminent comme tels). Quelques années seulement après cette révolution, des acteurs d'origine chaféite ont en effet été écartés de manière significative et parfois violente des postes clés de l'armée, de l'administration et du gouvernement de l'ex-Yémen du Nord. D'ailleurs, si l'on excepte 'Abd Rabbu Mansûr Hâdi (président de la République yéménite depuis l'élection plébiscitaire de février 2012), qui est certes d'origine chaféite, mais ressortissant de l'ex-Yémen du Sud et non des relatives basses terres de l'ex-Yémen du Nord, l'on peut constater que parmi les cinq autres présidents qui se sont succédé après la révolution de 1962, seul 'Abd al-Rahmân al-Iryâni était chaféite. Il a cependant été formé dans la très zaydite Madrasa 'Ilmiyya de Sanaa.

Lors de la guerre de Saada qui a opposé les partisans d'al-Hûthi au gouvernement yéménite, dont les grandes figures sont d'origine zaydite mais ne se revendiquent pas idéologiquement de cette appartenance, c'est le clivage historique interne aux hauts plateaux entre tribus et *sâda* qui fut réactivé, dans la mesure où l'ex-président Sâlih est d'origine tribale, alors que Hûthi est un *sayyid*. Ce n'est plus le cas dans la configuration actuelle où c'est plutôt le clivage tout autant historique entre hauts plateaux et relatives basses terres qui contribue partiellement à comprendre le ralliement d'un nombre de plus en plus grands de tribus aux Ansâr Allâh. En effet, cette alliance, soutenue implicitement par l'ex-président Sâlih (pour autant l'ennemi d'hier), dévalorise et combat les autres tribus des hauts plateaux qui, selon cette alliance, acceptent d'être indignement liées aux Frères musulmans d'al-Islâh, acteurs principaux du gouvernement de transition et qui, dans ce contexte précis, sont perçus par cette alliance comme l'expression politique des ressortissants des relatives basses terres qui usurperaient le pouvoir à Sanaa située dans les hauts plateaux.

En nous inspirant des précieux travaux de Michel Seurat (grand lecteur de Gilles Deleuze et Félix Guattari) sur la Syrie des années 1970 et 1980, nous pouvons dire que l'épisode des combats de 'Amrân illustrent bien comment la réalité sociale yéménite est «trop foisonnante pour être lue» sur un seul «plateau d'analyse», qu'il soit confessionnel, tribal ou politique²⁵.

al-Hûthi], <www.newsyemen.net>, 13 mars 2014, ainsi que NÂ'IF HASSÂN, *Makhâtir ihyâ' al-Hûthi li mabda' al-khurûj* [Les dangers de la revivification du principe de révolte par al-Hûthi], in «al-Shâri'», 16 mars 2014.

²⁵ Voir M. SEURAT, *Syrie. L'État de barbarie*, PUF, Paris 2012, p. 21 et p. 31. Il s'agit d'un recueil d'articles déjà publiés par ce chercheur lors de la première moitié des années 1980.

4. *Ansâr Allâh: l'étoile du 'croissant chiite'*²⁶

Les Ansâr Allâh mettent en relief la dimension sociale et politique de ce qu'ils estiment être un combat d'autodéfense contre les tribus liées à l'Islâh ou aux salafistes et ont tendance à nier la dimension confessionnelle. Pour les Ansâr Allâh, il s'agit essentiellement d'une lutte de citoyens voulant exercer leurs droits et devoirs contre ce qu'ils considèrent être le despotisme des fils du shaykh al-Ahmar. C'est aussi, toujours selon les Ansâr Allâh, une lutte entre patriotes et combattants étrangers. En fait, parce qu'ils sont actuellement dominants, les partisans d'al-Hûthi n'ont pas vraiment besoin de mettre en relief la dimension confessionnelle de leurs combats, suivant en cela l'exemple du Hezbollah libanais qui lui aussi nie la dimension confessionnelle de ses opérations en Syrie. Cependant et en même temps, les partisans d'al-Hûthi accusent l'Islâh et les salafistes de confessionnalisme, comme si le confessionnalisme n'était pas une question structurelle qui implique tous les acteurs, mais juste une caractéristique propre à l'ennemi.

Du temps de la guerre de Saada, le paysage politique zaydite restait plus ou moins pluraliste, contrairement à la configuration actuelle caractérisée par une forte polarisation, de sorte que la quasi-totalité des acteurs zaydites soutiennent fortement les Ansâr Allah dans leur combat contre les salafistes et contre l'Islâh. Et ceux, parmi les acteurs zaydites qui osent critiquer, fût ce très légèrement, le comportement des Ansâr Allah, tout en étant hostiles aux islamistes sunnites, deviennent plus ou moins suspects aux yeux des partisans d'al-Hûthi. Cette attitude est quelque peu similaire à celle du Hezbollah par rapport à d'autres acteurs chiites libanais.

Alors que du temps de la guerre de Saada, les partisans d'al-Hûthi rejetaient l'accusation d'un soutien financier ou militaire iranien que les autorités yéménites avaient d'ailleurs du mal à prouver, ils ne cachent pas

²⁶ Les expressions 'croissant chiite' ou 'arc chiite' ont été utilisées dans la deuxième moitié de la décennie précédente afin de décrire l'alliance entre l'Iran, le régime irakien post-Saddam Hussein, le pouvoir syrien et le Hezbollah libanais. Dans la mesure où ce sont surtout des journalistes et des politiques (notamment le roi Abdallah II de Jordanie) qui ont mobilisé ces expressions, un certain nombre de chercheurs ont automatiquement rejeté leur pertinence. Pourtant, c'est bien le sociologue Michel Seurat qui fut l'un des premiers à mentionner, dès 1984, l'existence d'un «axe stratégique chiite qui coupe le Moyen Orient d'ouest en est», et ce malgré la diversité organisationnelle (États en Syrie et en Iran; mouvements au Liban et en Irak) et confessionnelle (alaouites en Syrie, duodécimains au Liban, en Irak et en Iran) de ses composantes. Voir SEURAT, *Syrie. L'État de barbarie*, cit, pp. 44-45.

aujourd'hui leur soutien total à la politique du Hezbollah à l'échelle régionale. Notons d'ailleurs qu'en plus de leur slogan qui déjà en 2002 reprenait en partie le fameux slogan du Hezbollah (mort à l'Amérique, mort à Israël), le dernier nom que les partisans d'al-Hûthi se sont attribués, Ansâr Allâh, confirme cette volonté de mimétisme du moins terminologique et formel à l'égard du parti chiite libanais.

Alors que, du temps de la guerre de Saada, ils mettaient en relief les spécificités théologiques et juridiques du zaydisme par rapport au chiisme duodécimain, aujourd'hui, tout en réaffirmant l'autonomie doctrinale du zaydisme, ils ont tout de même tendance à observer certaines commémorations d'une manière de moins en moins spécifique par rapport aux différentes façons propres aux chiites duodécimains: c'est notamment le cas de 'Ashûra.

Durant la phase pacifiste du soulèvement syrien, les partisans d'al-Hûthi ont apporté un vague soutien verbal aux insurgés dans le cadre de leur soutien global aux autres soulèvements arabes. Quand la révolte syrienne pacifiste a basculé dans la lutte armée, les Ansâr Allâh ont observé un long silence, parfois entrecoupé de condamnations des raids israéliens sur la Syrie. Finalement, avec l'émergence des islamistes sunnites radicaux (Jabhat al-Nusra en 2012 mais surtout Dâ'ish en 2013) et avec l'intervention revendiquée du Hezbollah en Syrie l'année dernière, les partisans d'al-Hûthi ont revendiqué haut et fort leur soutien au régime de Bachar al-Assad. Actuellement, ils brandissent les portraits du président syrien et emploient abondamment le lexique de son régime, notamment le terme *takfîrî* (excommunicateur) afin de délégitimer leurs ennemis. Toutefois, ils nient participer à la guerre en Syrie, prétextant qu'ils sont déjà occupés par le front yéménite et que, de ce fait, ils ont besoin de tous leurs combattants.

La façon dont les Ansâr Allâh ont célébré leurs victoires militaires successives a entraîné d'autres Yéménites (pas forcément leurs détracteurs) à les percevoir comme «fiers, supérieurs, puissants et arrogants»: par une ironie de l'histoire, ce sont eux qui semblent être maintenant les *mustakbirîn*²⁷! D'ailleurs, en juin 2013 à Saada, était particulièrement éloquent le style militaire des funérailles gigantesques de Husayn al-Hûthi²⁸, dont la dépouille a été rendue à sa famille par les autorités yéménites près de neuf ans après son assassinat.

²⁷ Le terme *mustakbirîn* (puissants arrogants) fait partie du lexique de la révolution iranienne et figure dans le titre de la conférence où Husayn al-Hûthi a lancé le fameux slogan anti-impérialiste et anti-juif. Voir H. AL-HÛTHI, *al-Sarkha fi wajh al-mustakbirîn* [Le cri face aux 'puissants arrogants'], 17 janvier 2002, <http://ansarhag.blogspot.fr/2008/05/blog-post_9162.html> (dernier accès le 12.11.2104).

²⁸ Voir <<http://www.youtube.com/watch?v=FA1QkWK2Tlk>> (dernier accès le 12.11.2104).

Les Ansâr Allâh ont subi, dans le cadre global de leur politique offensive, des pertes qualitatives importantes, entre autres les assassinats du célèbre ouléma 'Abd al-Karîm Jadbân²⁹ en novembre 2013 et de l'universitaire reconnu Ahmad Sharaf al-Dîn en janvier 2014, qui était un de leur délégué à la conférence de dialogue national³⁰. Il convient de noter que les partisans d'al-Hûthi profitent d'un ressentiment général envers le nouveau régime transitionnel. En effet, ce dernier n'arrive pas à juguler l'insécurité croissante dans le pays et qui est aussi bien liée aux tensions entre le Qatar et l'Arabie Saoudite, les deux principaux parrains régionaux du processus de transition³¹, qu'aux très fréquents règlements de compte entre les anciens appareils de sûreté du régime de 'Ali 'Abd Allah Sâlih³². Dans cette guerre de services, des jihadistes sunnites sont souvent instrumentalisés, et cela quand ils ne sont pas abattus par des drones américains. Les Ansâr Allâh profitent également de l'attitude des salafistes de Dammâj qui se sont défendus de manière très sectaire et ont parfois refusé la solidarité de ceux qui ne pensent et ne se comportent pas tout à fait exactement comme eux. En janvier 2014, ils ont même refusé pour des motifs probablement doctrinaux d'être photographiés par un journaliste yéménite qui a pourtant voulu documenter leur détresse quand ils sont arrivés à Sa'wân suite à leur expulsion de Dammâj.

²⁹ Notons toutefois que Jadbân, par ailleurs député du CPG depuis 2003, n'a pas de tout temps été sur la même longueur d'onde que les Ansâr Allâh. En effet, lors de la deuxième moitié de la guerre de Saada, il a offert une sorte de caution religieuse zaydite aux offensives du pouvoir yéménite contre les partisans d'al-Hûthi.

³⁰ En avril 2014, la tentative d'assassinat qui a visé Ismâ'il b. Ibrâhîm al-Wazîr, président du conseil consultatif du Hizb al-Haqq, mais aussi (et peut être surtout) professeur de droit islamique comparé à l'université de Sanaa, a poussé nombre d'acteurs politique zaydites à estimer que ce sont les élites zaydites qui sont désormais particulièrement visées. Voir les propos de Hasan Zayd, dirigeant du Hizb al-Haqq, rapportés par le site *www.newsyemen.net*: *Hasan Zayd: al-'amaliyya tastahdifu al'uqûl al-zaydiyya* [L'opération vise les cerveaux zaydites], 8 avril 2014.

³¹ Voir K. FATTAH, *The Repercussions of the GCC Tension in Yemen*, in «Sada», Carnegie Endowment for International Peace, 8 avril 2014, <<http://carnegieendowment.org/sada/2014/04/08/repercussions-of-gcc-tension-in-yemen/h7fp>> (dernier accès le 12.11.2104).

³² Voir à ce sujet le très instructif article de S. GHÂLIB, *Min al-harb 'ala al-shuyû'iyya ila al-harb 'ala al-irhâb ila al-harb 'ala al-amm al-siyâsi! Yaman bilâ Qamash* [De la guerre contre le communisme à la guerre contre le terrorisme, puis à la guerre contre la sécurité politique! un Yémen sans Qamash (du nom de l'ex chef de la sûreté politique)], 8 mars 2014, <www.newsyemen.net> (dernier accès le 12.11.2104).

Conclusion

Le changement de posture de plutôt opprimé à plutôt oppresseur que nous avons essayé de décrire ici n'est pas du tout spécifique aux partisans d'al-Hûthi, pas plus qu'il ne l'est aux autres chiites ou à leurs apparentés, en dépit de la conjoncture actuelle dans le Machrek arabe. Il ne s'agit pas non plus d'un phénomène spécifique aux groupes confessionnels, car il peut atteindre des groupes sociaux, politiques ou idéologiques, comme c'est le cas par exemple dans certains pays arabes plutôt mono-confessionnels.

Il n'en reste pas moins que, dans la majorité de ces cas, et à la différence de la majorité des transitions sud-européennes des années 1970, latino-américaines des années 1980 et est-européennes des années 1990, la logique de la vengeance semble être plus forte que celle de la justice. Ce problème devrait être traité par une approche qui tente d'éviter aussi bien l'essentialisme culturaliste et singularisant que le relativisme abusivement banalisateur.

BIBLIOGRAPHIE

L. BONNEFOY, *Salafism in Yemen. Transnationalism and Religious Identity*, Hurst-Columbia University Press, Londres-New York 2011.

L. BONNEFOY, *Yémen, un dialogue modèle?*, in *Orient XXI*, septembre 2013, <<http://orientxxi.info/magazine/yemen-un-dialogue-modele,0354>> (dernier accès le 12.11.2014).

G. VOM BRUCK, *Islam, Memory, and Morality in Yemen. Ruling Families in Transition*, Palgrave Macmillan, New York 2005.

F. BURGAT, M. SBITLI, *Les salafis au Yémen ou... la modernisation malgré tout*, in «Chroniques yéménites», n. 10, 2002, pp. 123-153.

F. BURGAT, *Le Yémen en 2014: le fédéralisme... contre les motos et les drones?*, in «Les carnets de l'IREMAM», mars 2014, <<http://iremam.hypotheses.org/4619>> (dernier accès le 12.11.2014).

S. DORLIAN, *The Sa'da War in Yemen. Between Politics and Sectarianism*, in «The Muslim World», vol. 101, n. 2, 2011, pp. 193-198.

S. DORLIAN, *La mouvance zaydite dans le Yémen contemporain. Une modernisation avortée*, L'Harmattan, Paris 2013 (Comprendre le Moyen-Orient).

K. FATTAH, *The Repercussions of the GCC Tension in Yemen*, in «Sada», Carnegie Endowment for International Peace, 8 avril 2014, <<http://carnegieendowment.org/sada/2014/04/08/repercussions-of-gcc-tension-in-yemen/h7fp>> (dernier accès le 12.11.2014).

S. GHÂLIB, *Min al-harb 'ala al-shuyû'iyya ila al-harb 'ala al-irhâb ila al-harb 'ala al-amn al-siyâsi! Yaman bilâ Qamash* [De la guerre contre le communisme à la guerre contre le terrorisme, puis à la guerre contre la sécurité politique! un Yémen sans Qamash], 8 mars 2014, <www.news Yemen.net> (dernier accès le 12.11.2104).

N. HASSAN, *Makhâtir ihyâ al-Hûthi li mabda al-khurûj* [Les dangers de la revivification du principe de révolte par al-Hûthi], in «al-Shâri», 16 mars 2014.

B. HAYKEL, *Rebellion, Migration or Consultative Democracy? The Zaydis and their detractors in Yemen*, in *Le Yemen contemporain*, F. Mermier, R. Leveau, U. Steinbach (dir.), Karthala, Paris 1999, pp. 193-201.

H. AL-HÛTHI, *al-Sarkha fi wajh al-mustakbirîn* [Le cri face aux 'puissants arrogants'], 17 janvier 2002, <http://ansarhag.blogspot.fr/2008/05/blog-post_9162.html> (dernier accès le 12.11.2104).

J. LAMBERT, *Les enjeux identitaires de l'écriture de l'Histoire dans le Yémen contemporain*, in «Transcontinentales», n. 6 (1^{er} semestre), 2008, pp. 57-71.

M. AL-MADHHIJI, *'An al-thawra wa al-hûthiyyîn... tahawwulât fi qalb jamâ'a dînîyya* [À propos de la révolution et des Huthistes... transformations au sein d'un groupe religieux], in «al-Nidâ'», 18 mai 2011.

F. MERMIER, *Le mouvement sudiste*, in *Yémen. Le tournant révolutionnaire*, L. Bonnefoy, F. Mermier, M. Poirier (dir.), CEFAS-Karthala, Sanaa-Paris 2012.

V. PLANEL, *Le réveil des piémonts: Taz et la révolution yéménite*, in *Le Yemen contemporain*, F. Mermier, R. Leveau, U. Steinbach (dir.), Karthala, Paris 1999, pp. 128-130.

M. POIRIER, *L'initiative du Golfe et le processus institutionnel de transition*, in *Yémen. Le tournant révolutionnaire*, L. Bonnefoy, F. Mermier, M. Poirier (dir.), CEFAS-Karthala, Sanaa-Paris 2012, pp. 167-172.

M. RÂJIH, *al-Mawqif al-ghâmid li-ru'ât al-mubâdara min al-tawassu' al-Hûthi...!!* [La position ambiguë des parrains de l'initiative [du Golfe] envers l'expansion huthiste...!!], in «al-Jumhûriyya», 6 février 2014.

M. RÂJIH *Lughz al-Hûthi* [L'énigme al-Hûthi], <www.news Yemen.net>, 13 mars 2014.

Qu'est-ce que le salafisme?, B. Rougier (dir.), PUF, Paris 2008.

'A. SÂLIM, *'Al-Dahâbisha' wa-'l-laghâligha' wa-'l-khabâbina' dalâlât 'ala al-nufûr bayna al-yamaniyyîn* [Les 'Dahâbisha', les 'Laghâligha' et les 'Khabâbina', indices de la répugnance entre les Yéménites], in «al-Hayât», 8 juin 2012.

'A. SÂLIM, *Harb ansâb tasta' ir fi al-Yaman sharâratuha thawrat isqât al-nizâm!* [Une guerre de lignages enflamme le Yémen, allumée par le soulèvement pour la chute du régime!], in «al-Hayât», 27 août 2012.

B.A. SALMONI, B. LOIDOLT, M. WELLS, *Regime and Periphery in Northern*

- Yemen. The Huthi Phenomenon*, Rand Corporation, Washington 2010.
- M. SEURAT, *Syrie. L'État de barbarie*, PUF, Paris 2012.
- Why Yemen Matters? A Society in Transition*, H. Lackner (dir.), Saqi Books, Londres 2014 (Soas Middle East Issues).
- Yémen. Le tournant révolutionnaire*, L. Bonnefoy, F. Mermier, M. Poirier (dir.), CEFAS-Karthala, Sanaa-Paris 2012.
- Le Yémen contemporain*, F. Mermier, R. Leveau, U. Steinbach (dir.), Karthala, Paris 1999.

Mattia Toaldo*

Libya's transition and the weight of the past

Three years after the fall of Gaddhafi, it is worth discussing whether Libya's can still be considered a transition and where it is heading. A turning point of the 'Arab springs' in 2011, Libya was the only case of international intervention by a wide coalition that included both NATO and members of the Arab League such as Qatar and the United Arab Emirates. In 2012, while political Islam seemed to take advantage of electoral politics in the rest of North Africa (Tunisia, Egypt and to a lesser extent Morocco), Libya set a course of its own where the revolutionary discourse took precedence over the clash between political Islam and 'secular' forces.

The Egyptian coup in July 2013 brought the issue of political Islam back into Libyan politics. In 2014, Libya gradually became one of the most important battlegrounds of the regional confrontation between Egypt and some Gulf monarchies on one side, the Muslim Brotherhood, Turkey and Qatar on the other side.

The revolution, the civil war and Libya's participation in this regional confrontation can only partially explain the country's current predicament. The failure of the transition to deliver rule of law along with a modicum of government authority is the result also of some longstanding trends of Libyan history which date back to Gaddhafi's 42 years long regime and in some cases even further back in time.

1. Libya's historical burden

Libya's uprising in 2011 was a very localized revolution. In each city

* Policy Fellow, Middle East and North Africa Programme, European Council on Foreign Relations (ECFR).

that was involved in the revolt, a local committee was established along with 'brigades' more or less under its control. This local nature of the rebellion persisted even in post-revolutionary Libya, with a constant clash between different cities and between the centre and the periphery.

At times, the daily news from Libya resembled the history of medieval Europe with a constant clash between seemingly city-states. The towns of Misrata and Zintan, which played a crucial role in the rebellion against Gaddhafi, were home to some of the most important revolutionary 'brigades' or 'militias' and eventually came to compete both with the government in Tripoli and between themselves to control the buildings of power and the main transportation hubs.

Local centres of power had always played a relevant role in Libya since the times of the Ottoman conquest. Only the reformers within the Karamanli dynasty (between the 18th and the 19th century) managed to mitigate this struggle¹. This trend continued under Gaddhafi who made attempts to appease local centres of power (by, for example, moving the capital to Sebha for some time) and also repressed local instances as for the case of Cyrenaica.

This eastern region, named Barqa in Arabic, has a long tradition of fight for autonomy, where not for independence all together. This was initially addressed through a federalist constitution when Libya became independent in 1951. King Idris himself, eventually resided in Cyrenaica, while security forces, too, were split between Tripolitania and Barqa. This radical division of the country became untenable once widespread exploitation of oil required a centralized legislation and administrative system in order to manage the resources and grant contracts².

Federalism was gradually abolished in the Sixties but it remained as a political utopia particularly in Cyrenaica where in 2013 it would be exploited by the former oil guards headed by Ibrahim Jadhnan who created a 'Barqa government' and eventually blockaded the oil fields in the East of the country to blackmail the central government into a different division of resources³.

¹ R.B. ST. JOHN, *Libya and the United States. Two Centuries of Strife*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2011, p. 20.

² For a history of modern Libya, see J. WRIGHT, *The Emergence of Libya*, Silphium Press, London 2008; R.B. ST. JOHN, *Libya. From Colony to Independence*, One World, Oxford 2008; D. VANDEWALLE, *A History of modern Libya*, Cambridge University Press, Cambridge 2012.

³ On the Libyan Federalist movement, see M. ELJARH, *The Federalist Movement in a Deeply Divided Libya*, in «The Atlantic Council», Washington, 4 September 2014, <<http://www.atlanticcouncil.org/blogs/menasource/the-federalist-movement-in-a-deeply-divided-libya>> (last access 30.11.2014).

A second element of continuity is the fragmentation of security forces and the absence of a real monopoly of force. During the monarchy (1951-1969), the security sector was made up of a multitude of agencies and corps. This fragmentation was eventually one of the causes for the rapid, and almost bloodless, overthrow of the king. From Cyrenaica where he lived, King Idris had little control over the semi-autonomous security apparatus in the West, a fact that left Mu'ammār Gaddhafi almost undisturbed in plotting, organizing and implementing the coup⁴.

Coincidentally, Gaddhafi himself seemed to be very aware of the danger posed by strong armed forces for his survival in power and never worked to build a strong national army. Several coup attempts made in the Seventies made him even more suspicious of centralization of force until in 1980, as part of the building of the 'state of the masses', he chose to have a 'people's army', poorly trained and equipped and with a bad sense of discipline. Only 20,000 out of the official 76,000 members of the Libyan army were actually active. The international sanctions implemented gradually since the Eighties (and tightened up after the Lockerbie terrorist attack) further affected the equipment of the army. Ultimately, Gaddhafi's policy on armed forces and monopoly of force had a significant impact on post-revolutionary Libya and for two reasons: a weak national army could not guarantee peace after the collapse of the regime, while the security culture instilled by the dictatorship strongly influenced the behavior of the revolutionary militias that had fought to overthrow it. As Florence Gaub wrote, «[the armed forces had] been organised in a way that undermined their cohesiveness, with a view to protecting the regime from a military coup [...] The use of security agents for political purposes in the Jamahiriya instilled a culture in which politics and control of the security sector were entwined»⁵.

In parallel with a weak army, Gaddhafi developed a complex structure made up of praetorian guards, political militias and special units commanded by members of his family (such as the infamous Khamis brigade, named after his son and responsible for a large part of the repression in 2011). Revolutionary Committees tasked with political mobilization and repression added a totalitarian touch to this archipelago of forces. A third pillar of the security sector were the members of tribes loyal to the regime, or even loosely linked to it⁶.

⁴ G. ACHCAR, *The People Want*, University of California Press, Oakland 2013, p. 202.

⁵ F. GAUB, *A Libyan Recipe for Disaster*, in «Survival», vol. 56, n. 1, February-March 2014, pp. 101-120.

⁶ ACHCAR, *The People Want*, cit.; VANDEWALLE, *A History of Modern Libya*, cit.

In fact, the peculiar role of tribes is another element of continuity between pre and post-2011 Libya. Tribal resistance to international intervention, especially from the Warfalla (the largest group in the country), made the advance of the 'revolutionaries' helped Gaddhafi hold the ground. In 2014, retired general Khalifa Heftr struck important alliances between his forces (coming mostly from parts of the army that had switched side against Gaddhafi in 2011) and crucial tribes in the East⁷.

The persistence of tribal dynamics is even more surprising given Gaddhafi's claim to be a moderniser. The dictator came to rely on different tribes to control the country, while pitting them one against the other when needed, applying at a very local level the principle of 'divide and rule'⁸. Ali Abdullah Ahmida defined this as the «re-tribalization» of the Libyan society⁹ while Gilbert Achcar speaks of the existence of a «military tribal complex»¹⁰.

Gaddhafi's project of a 'state of the masses' (*Jamahiriyia*) for Libya had a longstanding influence on several aspects of post-regime change Libya. Under his rule, civil society organizations were almost completely forbidden, since the popular will would find his way through the system of direct democracy he championed. Particularly starting from the Seventies, his fight against Islamic scholars gradually brought to their marginalization or elimination, to the point that the country lacked an independent body of scholars of Islam at the time of the fall of the regime¹¹.

The prohibition of political parties and the gradual disappearance of even the ruling party from the second half of the Seventies combined with open propaganda regime against the idea itself of political parties. This lives to the day and implies the absence of political parties in the two most recent elections: those for the constituent assembly in February 2014 and those for the House of Representatives (the legislature) in June of the same year. Only independent candidates were allowed to run¹².

⁷ Author's interview with Wolfgang Pusztai, security expert and former Austrian Defence Attaché in Tripoli, 22 April 2014.

⁸ W. LACHER, *Fault Lines of the Revolution. Political Actors, Camps and Conflicts in the New Libya*, in «SWP Research Paper», 4 May 2013, <http://www.swp-berlin.org/en/publications/swp-research-papers/swp-research-paper-detail/article/libya_fault_lines_of_the_revolution.html> (last access 30.11.2014).

⁹ A.A. AHMIDA, *Libya, Social Origins of Dictatorship, and the Challenge for Democracy*, in «Journal of the Middle East and Africa», vol. 3, n. 1, 2012, pp. 70-81.

¹⁰ ACHCAR, *The People Want*, cit., p. 203.

¹¹ VANDEWALLE, *A History of Modern Libya*, cit., pp. 122-128.

¹² On the flaws of Libya's electoral laws see D. VANDEWALLE, N. JAHR, *Libya's Unexpected Strength*, in *New York Times online*, 8 May 2014, <<http://www.nytimes.com/2014/05/09/>

Ultimately, Gaddhafi thought of himself as the 'Guide' (*qa'id*) whose ideas would inform all aspects of Libyan society and politics, without any intermediate body between him and 'the masses'¹³. This left Libya without the modicum of democratic infrastructure which instead existed next door in Tunisia. In this organisational desert, it is no wonder that the opposition could not manage to build even an underground structure within Libya's borders for decades, which implied that the revolution had to create structures and political bodies from scratch.

The regime's infrastructure collapsed altogether with Gaddhafi's death in October 2011, leaving behind very little of its security apparatus. As rightly noted by Eberhard Kienly, this was a crucial difference with both Tunisia and Egypt¹⁴. While temporarily guaranteeing Libya from a swift return of the old regime, the collapse of the old structures and the inexistence of any alternative structure made the task of the post-revolutionary leaders much more difficult.

Despite the existence of this desert, both political and institutional, the fear of the return of the past has determined some crucial choices that affect Libya's current predicament. In fact, the 'social coalition' that supported Gaddhafi's regime almost till the end could not be wiped out altogether. Part of it survived in the cities that had supported the regime during the civil war, especially in Sirte and Bani Walid. Another relevant part can still be found in Egypt and Tunisia where Libyans are estimated in the hundreds of thousands¹⁵. As a matter of fact, despite being largely absent from the country, what remained of the old regime was a ghost haunting the 'revolutionaries'. In fact, a crucial part of the narrative of many militias was that they needed to stay in arms to fight the remnants of the old regime.

Post-civil war legislation has reflected this fear of the return of the dictatorship and his supporters. An integrity commission purged candidates to public office along with civil servants accused of being Gaddhafi's supporters. Decision number 7 taken by the General National Congress (the first post-civil war parliament) authorized the indiscriminate use of force against the city of Bani Walid, considered as a stronghold of Gaddhafi loyalists. The inhabitants of Tawergha, a town just a few km out of Misrata,

opinion/libyas-unexpected-strength.html?_r=0 (last access 30.11.2014).

¹³ For a biography of Gaddhafi, see A. DEL BOCA, *Gheddafi. Una sfida dal deserto*, Laterza, Bari 2010.

¹⁴ E. KIENLY, *Les 'révolutions' arabes*, in «Critique internationale», n. 54, 2012/1, p. 106.

¹⁵ LACHER, *Fault Lines of the Revolution*, cit., estimates these communities of exiles in around one million people.

were punished with internal displacement and harassment because some of them supported Gaddhafi's militias¹⁶.

A number of laws were approved using Gaddhafi's legislation in order to 'protect the revolution' against its enemies. Freedom of speech was curtailed by some times only changing the name of the revolution from that of 1969 (the Great Fateh revolution) to that of 17 February 2011. This was the case of the amendment to article 195 of the Penal Code which forbade all criticism of the '17 February revolution' or insults to officials¹⁷.

Eventually, this fear for the return of the old regime hit also within the ranks of the 'revolutionaries' which were separated between those who had always opposed the regime (particularly the Islamists or those too young to have worked for it) and the figures from within the regime or the public service which broke ranks with it during the revolution. These were the target of the *Political isolation law* approved by parliament under pressure from some 'revolutionary' militias on 5 May 2013¹⁸. This was a watershed moment in which the acting head of state Mohamed Mogarief and the leader of the largest anti-Brotherhood party, Mahmoud Jibril of the National Forces Alliance, were ousted from office thanks to this bill approved at gunpoint.

Coincidentally, this law represented some of the most important elements of the revolution that eventually overthrew Gaddhafi: the coexistence of young armed revolutionaries with a mostly local power base; top figures from the old regime who had defected in the early days of the revolt; a 'civil society' that was a mix between completely new and inexperienced organizations and Libyan exiles. Eventually, the winner takes all approach to politics which Gaddhafi had implemented for 42 years became the logic behind the struggle between the first two groups, to which the third group eventually fell victim.

To understand how this could happen, one has to look at how Gaddhafi was overthrown through a mix of a popular revolution, a civil

¹⁶ For a background on Libya's Internally Displaced People, see *Many IDPs return but concerns persist for certain displaced groups*, IDMC (Internal Displacement Monitoring Center), 7 November 2011, <<http://www.internal-displacement.org/middle-east-and-north-africa/libya/2011/many-idps-return-but-concerns-persist-for-certain-displaced-groups/>> (last access 30.11.2014).

¹⁷ AMNESTY INTERNATIONAL, *Libya: Three years on, Gaddafi-era laws used to clamp down on free expression*, 12 February 2014, <<http://www.amnesty.org/en/news/libya-three-years-gaddafi-era-laws-used-clamp-down-free-expression-2014-02-13>> (last access 30.11.2014).

¹⁸ A. DWORKIN, *The Struggle for Pluralism after the North African Revolutions*, European Council for Foreign Relations, 27 March 2013, <http://www.ecfr.eu/publications/summary/the_struggle_for_pluralism_after_the_north_african_revolutions_201> (last access 30.11.2014).

war between armed groups and the old regime and an international intervention which grouped together NATO with Arab countries such as Qatar and the United Arab Emirates which eventually became competitors.

2. Evolution and international intervention

Even in its relationship with the region, Libya's transition made a full circle. Influenced by the uprisings in Tunisia and in Egypt in 2011, it would be hit by the shockwaves of the Egyptian coup starting from the summer of 2013 and, contrary to Tunisia, did not manage to find a negotiated solution to the struggle between different political factions – which in Libya's case were also a lot more heavily armed than in Tunisia, and with regards to Islamists, to Egypt.

The establishment of Libyan underground opposition groups started in January 2011, at the time of Ben Ali's downfall and while Egyptians were preparing their 25 January revolution. Opposition to Gadhafi could only start from the outside, given the mix of political repression and apathy that governed the country. The National Conference for the Libyan Opposition worked from London and declared a 'day of rage' for 17 February, with demonstrations both within and outside of Libya. Two days before that, a small protest against the arrest of a well-known human rights lawyer in Benghazi (Fathi Terbil) evolved into a mass demonstration and eventually into widespread violence in which several protestors were injured and a police station was set on fire. Contrary to Syria where peaceful demonstrations lasted for months in the face of the regime's violent repression, Libya's 'revolution' quickly turned violent in a matter of days. Buildings of the government and of the fragmented security apparatus were assaulted and arms taken by the *thuwwar*, or revolutionaries as those carrying out the rebellion would come to be called¹⁹.

Each city fought a revolution of its own, establishing its own military council to direct the rebellion. These city military councils were the heart of the rebellion and differed greatly in composition, origin and sometimes in their goals. They provided also services and «ensured supplies of vital necessities» while protecting the population from the regime. Those city militias which had the most important role during the 'revolution' would

¹⁹ B. McQUINN, *Assessing (In)security after the Arab Spring: The Case of Libya*, in «Political Science and Politics», vol. 46, n. 4, pp. 716-721.

then be the kingmakers of the post-conflict, post-regime change phase. This would be particularly true for the cities of Misrata and Zintan which endured the toughest part of the fighting and eventually liberated the capital. What started as small units to defend local communities eventually developed into fully-fledged brigades²⁰.

Simultaneously with these crucial developments at the local level, the national and international stage was taken by the National Transitional Council which soon came to be recognized by the US and some European countries as the legitimate representative of the Libyan opposition and eventually of the Libyan state altogether. The NTC was a mixed bag of former members of the regime who had defected from it along with longstanding Libyan exiles and prominent personalities. The nature of the NTC remained nebulous for its whole existence: until its dissolution in the summer of 2012, the exact number and the identity of its members remained unknown²¹. Moreover, rapidity in gaining international recognition did not match the ability to establish close relations with local militias and brigades leading the revolution²².

The NTC's legitimacy rested mostly on its capacity to act as a mediator between the international community and the revolutionary brigades, although its grip on the local level was far from complete. Nevertheless, the Libyan NTC was used as a model in Syria where several attempts were made to create such a univocal organization of the opposition to the regime.

Yet, the NTC and the Libyan 'revolution' were far from being a completely successful model. Their struggle against Gaddhafi was not always triumphal and internal fights were often dramatic with the murder of top ranking officials by other members of the revolution.

This, despite the virulent reaction from the regime which one would think would unite the opposition. Gaddhafi never even hinted to a political solution in his speeches. In a famous speech broadcasted on national TV just days after the beginning of the uprising, he called the rebels «cockroaches» and incited the public to «capture the rats»²³. After an initial success in their march from Cyrenaica to Tripoli, the rebels were pushed back by loyalists until in mid-March the city of Benghazi, where the uprising had started just one

²⁰ LACHER, *Fault Lines of the Revolution*, cit., p. 17.

²¹ British School at Rome, *Libya: what happened and what's next?*, Workshop under Chatham House rule, May 25, 2012 [hereby BSR workshop].

²² LACHER, *Fault Lines of the Revolution*, cit., p. 9.

²³ A. BARKER, *Raging Gaddafi orders forces to capture the rats*, Australian Broadcasting Company, 23 February 2011, available at <<http://www.abc.net.au/news/2011-02-23/raging-gaddafi-orders-forces-to-capture-the-rats/1953788>> (last access 30.11.2014).

month before, was threatened by Qadhafi in a radio address in which he vowed «We will come neighbourhood by neighbourhood, house by house, room by room. We will find you in your closets»²⁴.

French President Nicholas Sarkozy wondered on TV whether Benghazi would turn into another Srebrenica, the Bosnian town where UN peacekeepers refused to intervene while Serbian militias slaughtered several thousand Bosnian Muslims²⁵. Together with British Prime Minister David Cameron, Nicholas Sarkozy would be the driving force behind the international intervention in Libya.

On 17 March, the UN Security Council approved a landmark resolution (UNSCR 1973) on Libya with the support of China and Russia²⁶. The authorization for the use of force in paragraph 4, contained the main elements of both the international intervention and its aftermath. It authorized

Member States that have notified the Secretary-General, acting nationally or through regional organizations or arrangements, and acting in cooperation with the Secretary-General, to take all necessary measures [...] to protect civilians and civilian populated areas under threat of attack in the Libyan Arab Jamahiriya, including Benghazi, while excluding a foreign occupation force of any form on any part of Libyan territory.

The language of this resolution should be kept in mind when assessing Western and Arab behaviour in the aftermath of Gaddhafi's fall. In fact, UNSCR 1973 clearly excluded a foreign occupation of the country, thus the presence of «boots on the ground» and a full scale invasion. The resolution limited the expression «all necessary measures» by specifying what was authorized: a no-fly zone, the enforcement of an arms embargo and an asset freeze for members of the regime. Without these very clear limitations on the scope and duration of the mission it would have probably never been approved by all members of the Council, specifically by Russia and China.

²⁴ J.P. FORD ROJAS, *Muammar Gaddafi in his own words*, in *The Daily Telegraph*, 20 October 2011, <<http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/africaandindianocean/libya/8838644/Muammar-Gaddafi-in-his-own-words.html>> (last access 30.11.2014).

²⁵ «Benghazi could have been second Srebrenica without military action, says Sarkozy», *EurActiv*, 25 March 2011, <<http://youtu.be/MyCw4De1Hk>> (last access 30.11.2014).

²⁶ UN Security Council Resolution 1973, adopted on 17 March 2011, <<http://daccess-dds.ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N11/268/39/PDF/N1126839.pdf?OpenElement>> (last access 30.11.2014).

What resulted from UNSCR 1973 was a multifaceted coalition which included both NATO and the Arab League, with the notable participation of Qatar and the United Arab Emirates which gave an Arab face to 'Operation Unified Protector' (this was the technical name) that had been lacking to the invasion of Iraq in 2003. A second crucial difference was the role of Libyan expatriates which provided funds, leadership and political support incomparable to the US operation in Mesopotamia. This would play a significant role in the Libyan transition when more than one post-civil war Prime Minister would come from the diaspora, lacking a clear domestic power base in a country where all political actors had both (often local) popular support and arms²⁷.

Qatar was the star of the moment, also because of the role that its pan-Arab satellite channel Al Jazeera had played in the uprisings²⁸. The Persian Gulf country admittedly went beyond the mandate of the UN resolution and deployed special forces on the ground. Qatar's crucial role was explained by Mustafa Abdul Jalil, the head of the National Transitional Council when he said that «the battles which ultimately led to victory were planned by Qatari officers since the rebels, mostly civilians without any military background, were incapable of organizing professional forces»²⁹.

While the Responsibility to Protect had ostensibly been the trigger of the intervention, it was an open secret that many in Europe, along with almost the totality of the Arab League, wanted Gadhafi gone. As one senior European diplomat put it a year later, «it is impossible to protect the civilian population without fighting the regime that puts it in danger»³⁰.

Consequently, the focus of *Operation Unified Protector* (OUP) soon shifted from protecting the civilian population to overthrowing the regime that was the cause of this threat. On 14 April, the Foreign Ministers of NATO and of the other partners of OUP decided to «strongly» endorse the Contact Group's call for Qadhafi to leave power³¹.

Despite its internal divisions and thanks also to the air and ground support provided by NATO and the Arab League, the Libyan opposition

²⁷ BSR workshop.

²⁸ On Al Jazeera and the Arab uprisings, see ACHCAR, *The People Want*, cit., pp. 108-113.

²⁹ F. GAUB, *Six Strategic Lessons learned from Libya: Nato's Operation Unified Protector*, Nato Defence College Research Report, March 2012, p. 2.

³⁰ Author's Conversation with senior European official, 24 May 2012.

³¹ NATO: Statement on Libya, 14 April 2011, <http://www.nato.int/cps/en/natolive/official_texts_72544.htm> (last access 30.11.2014); The «contact group on Libya» was formed in London in March 2011 and included all NATO and Arab League countries that supported the opposition National Transitional Council along with the UN. It gradually evolved into the group of 'Friends of Libya' which still meets annually.

eventually prevailed. Between August and October 2011, Tripoli was liberated and Gaddhafi was killed.

On 23 October, Mustafa Abdul Jalil declared the liberation of the country and the end of the civil war. One week later Operation Unified Protector was terminated while the NTC refused any UN troops outright³². UNSCR 1973 did not allow for any «foreign occupation» of the country and therefore absent any explicit request from the internationally recognized Libyan authorities (ie. the NTC), it was impossible to establish a NATO or Arab League presence in the country.

3. The wasted opportunity: post-revolutionary Libya

The melting down of Gaddhafi's state apparatus made the Libyan transition different from Tunisia and Egypt but it also added more complexity. 'Revolutionaries' had to keep law and order in the absence of the police and with a national army that was made up mostly of officers and lacked a real presence on the ground throughout Libya, except for few areas where its authority was far from being uncontested.

Political authority was officially in the hands of the National Transitional Council but the local councils that had fought in the civil war kept their authority intact. Also, having political authority did not immediately translate into having actual power over the country because of the melting down of the administrative and military structure. The gulf between a political decision and its implementation was wider than ever.

Even under Gaddhafi, Libya was a stateless society³³ with a personal regime and an administrative structure that was almost non-existent and constantly despised by 'the Guide'. The problem of the Libyan transition was therefore not how to pass power from the military to the civilians as in Tunisia and Egypt but how to build a state structure from scratch³⁴.

Nevertheless, as in the two North African neighbours, the months immediately following the fall of the old regime saw a rise in crime and violence due to the absence of a real monopoly of force. Building a neutral security sector under the rule of law was therefore a priority. The *thuwwar* (revolutionaries) who had fought against Gaddhafi did not demobilize.

³² GAUB, *A Libyan Recipe for Disaster*, cit., p. 104.

³³ VANDEWALLE, *A History of Modern Libya*, cit., p. 96.

³⁴ BSR workshop.

On the contrary, the decisions of the NTC were moving all in the same direction: the 'integration' of the *thuwwar* into the state security sector.

In October 2011, the NTC created the Supreme Security Committee which was formally part of the Interior Ministry and aimed at transforming the *thuwwar* into policemen. It was made up of 100.000 men coming almost exclusively from the revolutionary militias which therefore started to receive a government salary. «Provisionally created to provide security, the body has been recognised as a threat in its own right» because of its attacks against Sufi shrines, foreign embassies and state institutions³⁵. Parallel to this peculiar «police force», the NTC started to create from March 2012 a parallel army called «Libya shield». This exists to date and it is made up mostly of militiamen from Misrata or close to Islamist forces of all strands. Not by chance, the new fighting which erupted in the summer of 2014 pitted the official Libyan army against the parallel army (the Libya Shield) created by the 'revolutionaries'³⁶.

If this 'integration' of 'revolutionaries' into the army was not difficult enough, a crucial element was added: they were integrated as entire battalions, keeping intact their chain of command and their commanders³⁷. Rather than creating a monopoly of force, this ill-devised 'integration' laid the ground for the subsequent chaos, providing a state salary to a multitude of paramilitary forces, with little or no training, no sense of loyalty to the government and often conflicting agendas.

Ultimately, the integration worked the other way around: what little was left of the state structure (particularly resources and structures of political representation) were integrated into the 'revolutionary' militias, with their deeply local and chaotic structure. Libyans never called these 'integrated forces' an army (the Arabic word *gish* continued to be used only for those elements of the old Gaddhafi's army that had supported the revolution) but instead used either the word *thuwwar* or militia.

Militias did not respond to the national government but rather to their local military or civilian councils. In Tripoli, they referred to specific members of the NTC or, after the July 2012 elections, to single members

³⁵ GAUB, *A Libyan Recipe for Disaster*, cit, pp. 107-108.

³⁶ For a map of Libya's post-revolutionary armed groups and their evolution, see *Armed Groups in Libya: Typology and Roles*, in «Small Arms Survey», Geneva 2012, <http://www.smallarmssurvey.org/fileadmin/docs/H-Research_Notes/SAS-Research-Note-18.pdf> (last access 30.11.2014).

³⁷ K. MEZRAN, F. LAMEN, *Security Challenges to Libya's Quest for Democracy*, 12 September 2012, Rafik Hariri Center for the Middle East at the Atlantic Council, <<http://www.acus.org/publication/security-challenges-libyas-quest-democracy>> (last access 30.11.2014).

of the parliament, the General National Congress (GNC). The executive branch was the result of a peculiar spoil system in which ministries and the civil service were divided among competing militias, particularly those from Misrata and Zintan that had played the most important role in the fighting against the old regime.

Initially, a significant part of the pacification of the country was outsourced to local notables or heads of relevant families. The *Hukama'* (Arabic for wise men) used the shared Islamic identity to negotiate deals between competing groups or individuals. They made use of social pressure, conventions and 'reconciliation councils' to bring an often fragile peace between hot heads. *Hukama'* were sometimes encouraged by the NTC to establish civilian councils which ended up in some cases conflicting with the military councils established by the revolutionaries³⁸.

Gradually, the old notion of *hukama'* changed and came to include all the elements of the local leadership including professionals and up and coming *thuwwar*. At the end of the day, their role in the pacification of the country could not be overstated: their negotiated agreements often included some kind of 'peace-keeping' role by the government and the long term solution to many of the disputes they had to solve rested on the establishment of an efficient system of transitional justice which was put in place with too little resources and too late in December 2013. The government, on its part, was not a neutral entity and therefore could not play effectively its peace-keeping role³⁹.

The mistakes made during the initial stage of the transition strongly impacted on its chances to lead toward the kind of democracy that many revolutionaries had hoped for. Militias were not demobilized, on the contrary they were allowed to colonize government and share (with increasing conflicts) its resources and power. Politically and institutionally, the country was ruled by an archipelago of informal structures like the local councils or the *Hukama'*, with the central government's authority often being what was left out of the control of all these actors.

Nevertheless, the first year after the fall of Gaddhafi did provide some rays of hope. Despite increasing contestation from Cyrenaican 'federalists' who threatened to boycott the voting in the East of the country and amid international fears that the Libyan bureaucratic structure would not be able to carry them out, relatively successful elections were held in July

³⁸ International Crisis Group, *Divided We Stand: Libya's Enduring Conflicts*, in «Middle East North Africa Report», n. 130, 14 September 2012.

³⁹ Author's interview with Christopher Thornton, *Humanitarian Dialogue*, Tripoli, 9 May 2014.

2012 for the General National Congress (GNC). Turnout was relatively high, incidents at polling stations rare and the outcome was a fairly pluralistic, gender-balanced and not Islamist-dominated parliament⁴⁰.

In the summer of 2012, oil production got back to the pre-war level, providing the necessary economic lifeline to the government's budget. Despite the above-mentioned mistakes by the NTC, some ingredients for a successful transition were still there. Potentially, the oil and gas revenues gave Libya enough resources to avoid the social unrest of Tunisia. The absence of a strong structure from the old regime was an advantage if compared to Egypt. Libya lacked the strong divide between Islamists and the more secular trends that existed in its neighbouring countries.

The GNC was tasked mostly with choosing between appointing a constitutional drafting committee or approving a law for popular elections for it. It opted for the second, but it took more than a year to decide the electoral law for the Constitutional Drafting Assembly. The country remained for far too long without a shared document setting the rules of the game. These were written and rewritten every day according to the power balance decided on the ground by the different militias⁴¹.

The approval of the Political Isolation Law on 5 May 2013 demonstrated to militias that if they put physical pressure on parliament they could force to fire some of its most important leaders. Also, the Political Isolation Law inaugurated a series of moves by the different political actors shaped by a zero-sum logic in which there was no real room for pluralism or power-sharing. Ultimately, the Isolation Law was a *coup d'état à la libyenne* in which political institutions and resources were the goal and militias rather than the official army were the main agent.

The law brought into the open field the struggle for the revolutionary legitimacy. In this case a specific component of the anti-Gaddafi's front was targeted: those who had remained in Libya under Gaddafi and had eventually found some kind of accommodation, either in the early days of his 'revolution' or in its last stage when his son Saif al-Islam had a greater role and more 'technocrats' had been brought in⁴².

The Political Isolation Law proved all the more destructive and divisive

⁴⁰ For an example of this optimism, see D. VANDEWALLE, *After Qaddafi*, «Foreign Affairs», November 2012, <<http://www.foreignaffairs.com/articles/138123/dirk-vandewalle/after-qaddafi>> (last access 30.11.2014).

⁴¹ On Libya's constitutional process, see K. MEZRAN, D. PICKARD, *Negotiating Libya's Constitution*, The Atlantic Council, Washington, 22 January 2014, <<http://www.atlanticcouncil.org/publications/issue-briefs/negotiating-libya-s-constitution>> (last access 30.11.2014).

⁴² LACHER, *Fault Lines of the revolution*, cit., p. 13.

because there was no parallel process of transitional justice nor any constitution-drafting mechanism in place. Elections for the Constitutional Drafting Assembly were finally held only on 20 February 2014, almost two and a half years after the overthrow of Gaddhafi and just while Egypt was approving its second post-regime constitution and Tunisia had reached a crucial compromise on the final draft of its democratic constitution. Not only Libya was lagging behind, but its polity was already torn by conflicting forces which used political violence to achieve their ends. The very low turnout and the lack of popular attention for these elections served to show how far down Libya had gone since the parliamentary elections of July 2012.

4. Going backwards, but in a different way

While the constitutional transition lagged behind and lacked popular support, the window of opportunity of 2012 had shut. Starting from the summer of 2013, oil production had slowed down because of a series of strikes by the workers of the energy sector and for the blockade of oil fields and ports carried out by a wide range of groups. The most relevant of these was headed by Ibrahim Jadhraan who was a member of the oil fields guards and a self-appointed leader of the 'federalist' movement that advocated a different division of the oil revenues and more political autonomy for Cyrenaica.

The opportunities opened by the oil blockade were soon understood by other groups throughout Libya: anyone with enough firepower could blackmail the weak government in Tripoli by threatening to stop oil production in the territory under its control. The oil crisis soon became a budgetary crisis as almost all of the Libyan government revenues were the result of oil production.

Simultaneously, Libya started to feel the shockwaves of the Egyptian coup of July 2013. The country increasingly became divided between those siding with the Muslim Brotherhood (or, as in the case of the Misratan militias, having a strategic alliance with it) and those opposing it. The GNC had increasingly come under Islamist control, not just by the Muslim Brotherhood but also by a more complex grouping named Wafa Bloc which included also Salafists. This was not exclusively the result of the Political Isolation Law, but also a consequence of the large share of independent members of parliament who came to sympathize with Islamist positions⁴³.

⁴³ *Ivi.*

This diverse Islamist-leaning majority of the GNC increasingly fought against Prime Minister Ali Zeidan, who was a technocrat coming from the diaspora, lacking a clear personal power-base in Libya and relying mostly on the support of the Zintan militias that opposed the Muslim Brotherhood. The GNC tried to unseat Zeidan with a motion of non-confidence almost without interruptions between August 2013 and January 2014, adding a conflict between two weak institutions (government and parliament) to the Libyan chaos. This reached its peak in the autumn of 2013.

On 10 October 2013, Zeidan was kidnapped in the hotel room where he lived in Tripoli by a government funded militia called 'Libyan Revolutionary Operation Room', close to the new Speaker of Parliament Abu Sahmein⁴⁴. He was liberated after a few hours thanks to the intervention of another militia, showing once more the inherent weakness of the Libyan government and the absence of a neutral and effective army.

The spring of 2014 would lay the ground for the fighting and the de facto partition of the country that occurred in the summer. On 14 February, renegade general Khalifa Hefter read a statement on TV in which he declared an armed uprising and suspended the authority of the GNC and of the government. Ridiculed at the time, he would come back in due time. Meanwhile, oil production was extremely low and government salaries (including those of the militias) were paid by tapping into the reserves of the Central Bank⁴⁵.

The oil blockade was partially and very gradually lifted only starting from the agreement struck on 6 April by Ibrahim Jadhnan and tribal elders acting on behalf of the central government headed at the time by Abdullah Al Thinni⁴⁶. The agreement included measures that would actually increase transparency in the oil sector along with rewards to militia power and impunity such as the payment of arrears in salaries, including the months in which the oil guards had in fact blockaded the oil facilities they were supposed to safeguard.

The GNC opposed the deal while some elements of the Al Thinni

⁴⁴ *Libyan prime minister seized by armed men*, in *Al Jazeera English*, 10 October 2013, <<http://www.aljazeera.com/news/africa/2013/10/libyan-pm-ali-zeidan-kidnapped-by-armed-men-2013101042630477468.html>> (last access 30.11.2014).

⁴⁵ W. PUSZTAI, *Libya: A Country on the Brink. Root Causes of the Current Situation and Possible Solutions*, ISPI, Policy Brief, n. 226, March 2014, <http://www.ispionline.it/sites/default/files/pubblicazioni/pb_226pusztai_2014_0.pdf> (last access 30.11.2014).

⁴⁶ For more on the 6 April agreement, see <<http://www.libya-analysis.com/libyan-rebels-and-government-agree-to-gradually-reopen-occupied-oil-ports/>> (last access 30.11.2014).

government openly supported it, a first representation of that split that would lead to the creation of two opposite coalitions in the summer: 'Dignity' started in mid-May by Khalifa Heftar in the east and grouping elements of the old army, the Zintani militias, members of parliament close to the National Forces Alliance, the Al Thinni government and the federalists; 'Dawn' created in June and grouping the Misratan militias, other militias of Islamist-leanings, part of the ethnic minorities and what was left of the GNC and a loose alliance with Ansar al Sharia, an armed organization included by the US in their list of terrorist groups.

Under pressure from the Dignity operation and with extremely low popular support, the old parliament dissolved and new elections were called for 25 June. The UN Special Mission in Libya (UNSMIL) headed by the Lebanese Tariq Mitri failed to strike a compromise before the vote was held. Turnout was again low, though higher than in the election for the Constituent Assembly. No party lists were allowed, but the consensus among analysts and international media was that the Islamists had done even worse than in 2012⁴⁷.

Immediately after the elections, violent fighting erupted in Tripoli, involving at first the airport and then large parts of the city. The new parliament, renamed House of Representatives, decided to meet in Tobruk, in the heartland of operation Dignity. Boycotted initially by the Muslim Brotherhood and by deputies from Misrata, the House would soon lose almost half of its members and be reduced to a 'rump parliament', recognized by the West but with no authority over the ministries or the central bank in Tripoli, which by the end of the summer was completely under control of the Dawn coalition⁴⁸.

By the last quarter of 2014, Libya had fully entered the regional confrontation between the UAE, Egypt and Saudi Arabia on one side, Turkey, Qatar and the Muslim Brotherhood on the other side. Regional powers fought in Libya mostly by proxy: the Dignity operation, more and more overlapping with the structures of the government sitting in Tobruk, received backing from the first regional coalition while the Dawn coalition set up its government in Tripoli where it also resumed the meetings of what remained of the old GNC, with backing from Qatar and Turkey.

Sometimes, the involvement of regional powers would be more direct

⁴⁷ R. JAWAD, *Libyan elections: Low turnout marks bid to end political crisis*, BBC, 26 June 2014, <<http://www.bbc.co.uk/news/world-africa-28005801>> (last access 30.11.2014).

⁴⁸ F. WEHREY, W. LACHER, *Libya's Legitimacy Crisis*, in «Foreign Affairs», 6 October 2014, <<http://www.foreignaffairs.com/articles/142138/frederic-wehrey-and-wolfram-lacher/libyas-legitimacy-crisis>> (last access 30.11.2014).

as for the repeated rumors of Egyptian and Emirati air strikes on the positions of the Dawn coalition. While these were never confirmed before this book went to press, the role of both Egypt and the UAE in the Dignity coalition was an open secret⁴⁹.

5. A Second Libyan Civil War?

It would be far too easy and simplistic to say that the failure of Libya's transition is a result of a botched NATO and Arab League intervention in 2011 or a consequence of the regional confrontation over the future of political Islam. Particularly between the end of NATO's intervention in October 2011 and the events of the summer 2014, the management of Libya's transition was left mostly to the Libyan elites.

Those who managed Libya after the end of Gaddhafi's regime had an impossible task to begin with: a country awash with weapons because of the civil war and because of the vast arsenals that the dictator had bought in his 42 years in power, which were mostly ransacked and distributed among different militias during the fighting; an inexistent government structure; the absence of monopoly of force, even before the collapse of the regime.

The regional turmoil that had its epicenters in Syria, Iraq and, to a different extent, in Egypt, had a profound impact on events in Libya, exacerbating what were essentially domestic tensions through regional support to different coalitions within Libya. This was matched by an initially weak reaction by Europeans and Americans.

Since the end of 2011, Western intervention in the country had emphasized «local ownership» of the transition, «capacity building» by the Libyans and an agenda set by the Libyan government. Unfortunately, no one could really speak for the whole country. When the crisis deepened, the US and Europe insisted on looking for a single interlocutor while failing to find one.

Ultimately, amid a violent regional confrontation and western fatigue for Middle East intervention, Libya collapsed under the weight of its past. The 'stateless society' could not, at least in the first years after Gaddhafi's death, build neither a democracy nor a government working under the

⁴⁹ M. FITZGERALD, *Libya's New Power Brokers?*, in «Foreign Affairs», 27 August 2014, <http://www.foreignpolicy.com/articles/2014/08/27/libyas_new_power_brokers_airstrikes_egypt_uae> (last access 04.02.2015).

rule of law. Libya's Islamists, who had thought that their marginalization would come to an end with the demise of the old regime, were again fighting for their survival; new contingents of Libyans fled to Tunisia and to Europe. The conflict between the centre and the periphery, a constant even before Gaddhafi, was now at its peak with the existence of two alternative governments (one in Tripoli and one in Tobruk), neither of which had real control over the periphery. Intermediate bodies and civil society struggled to survive amid violence, blackmail and political assassinations.

Perhaps, a starting point will be recognizing that Libya did not have a revolution, but rather a civil war and therefore needs the kind of healing and bridge building that such a tragedy implies rather than the struggle for revolutionary legitimacy that we have witnessed so far⁵⁰.

BIBLIOGRAPHIE

G. ACHCAR, *The People Want*, University of California Press, Oakland 2013, p. 202.

A.A. AHMIDA, *Libya, social origins of Dictatorship, and the Challenge for Democracy*, in «Journal of the Middle East and Africa», vol. 3, n.1, 2012, pp. 70-81.

AMNESTY INTERNATIONAL, *Libya: Three years on, Gaddafi-era laws used to clamp down on free expression*, 12 February 2014, <<http://www.amnesty.org/en/news/libya-three-years-gaddafi-era-laws-used-clamp-down-free-expression-2014-02-13>> (last access 30.11.2014).

A. BARKER, *Raging Gaddafi orders forces to capture the rats*, Australian Broadcasting Company, 23 February 2011, available at <<http://www.abc.net.au/news/2011-02-23/raging-gaddafi-orders-forces-to-capture-the-rats/1953788>> (last access 30.11.2014).

British School at Rome, *Libya: what happened and what's next?*, Workshop under Chatham House rule, May 25, 2012.

A. DEL BOCA, *Gheddafi. Una sfida dal deserto*, Laterza, Bari 2010.

A. DWORKIN, *The Struggle for Pluralism after the North African Revolutions*, European Council for Foreign Relations, 27 March 2013, <http://www.ecfr.eu/publications/summary/the_struggle_for_pluralism_after_the_

⁵⁰ A. VARVELLI, *Last Chance for Libya: Libyan Factions and International Actors*, ISPI (Istituto per gli Studi di Politica Internazionale), 15 October 2014, <<http://www.ispionline.it/it/publicazione/last-chance-libya-libyan-factions-and-international-actors-11395>> (last access 30.11.2014).

[north_african_revolutions_201](#)> (last access 30.11.2014).

M. ELJARH, *The Federalist Movement in a Deeply Divided Libya*, in *The Atlantic Council*, Washington, 4 September 2014, <<http://www.atlanticcouncil.org/blogs/menasource/the-federalist-movement-in-a-deeply-divided-libya>> (last access 30.11.2014).

M. FITZGERALD, *Libya's New Power Brokers?*, in «Foreign Affairs», 27 August 2014, <http://www.foreignpolicy.com/articles/2014/08/27/libyas_new_power_brokers_airstrikes_egypt_uae>.

J.P. FORD ROJAS, *Muammar Gaddafi in his own words*, in *The Daily Telegraph*, 20 October 2011, <<http://www.telegraph.co.uk/news/world-news/africaandindianocean/libya/8838644/Muammar-Gaddafi-in-his-own-words.html>> (last access 30.11.2014).

F. GAUB, *Six Strategic Lessons learned from Libya: Nato's Operation Unified Protector*, Nato Defence College *Armed Groups in Libya: Typology and Roles*, in *Small Arms Survey*, Geneva 2012, <http://www.smallarmssurvey.org/fileadmin/docs/H-Research_Notes/SAS-Research-Note-18.pdf> (last access 30.11.2014).

F. GAUB, *A Libyan Recipe for Disaster*, in «Survival», vol. 56, n. 1, February-March 2014, pp. 101-120.

International Crisis Group, *Divided We Stand: Libya's Enduring Conflicts*, Middle East North Africa Report, n. 130, 14 September 2012.

R. JAWAD, *Libyan elections: Low turnout marks bid to end political crisis*, BBC, 26 June 2014, <<http://www.bbc.co.uk/news/world-africa-28005801>> (last access 30.11.2014).

E. KIENLE, *Les 'révolutions' arabes*, in «Critique internationale», n. 54, 2012/1, p. 106.

W. LACHER, *Fault Lines of the Revolution. Political Actors, Camps and Conflicts in the New Libya*, SWP Research Paper, 4 May 2013, <http://www.swp-berlin.org/en/publications/swp-research-papers/swp-research-paper-detail/article/libya_fault_lines_of_the_revolution.html> (last access 30.11.2014).

Many IDPs return but concerns persist for certain displaced groups, IDMC (Internal Displacement Monitoring Center), 7 November 2011, <<http://www.internal-displacement.org/middle-east-and-north-africa/libya/2011/many-idps-return-but-concerns-persist-for-certain-displaced-groups/>> (last access 30.11.2014).

B. MCQUINN, *Assessing (In)security after the Arab Spring: The Case of Libya*, in «Political Science and Politics», vol. 46, n. 4, pp. 716-721.

K. MEZRAN, F. LAMEN, *Security Challenges to Libya's Quest for Democracy*, 12 September 2012, Rafik Hariri Center for the Middle East at the

- Atlantic Council, <<http://www.acus.org/publication/security-challenges-libyas-quest-democracy>> (last access 30.11.2014).
- K. MEZRAN, D. PICKARD, *Negotiating Libya's Constitution*, The Atlantic Council, Washington, 22 January 2014, <<http://www.atlanticcouncil.org/publications/issue-briefs/negotiating-libya-s-constitution>> (last access 30.11.2014).
- W. PUSZTAI, *Libya: A Country on the Brink. Root Causes of the current situation and possible solutions*, ISPI, Policy Brief n. 226, March 2014, <http://www.ispionline.it/sites/default/files/publicazioni/pb_226pusztai_2014_0.pdf> (last access 30.11.2014).
- R.B. ST. JOHN, *Libya. From Colony to Independence*, One World, Oxford 2008.
- R.B. ST. JOHN, *Libya and the United States. Two Centuries of Strife*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2011.
- D. VANDEWALLE, *A History of Modern Libya*, Cambridge University Press, Cambridge 2012.
- D. VANDEWALLE, *After Qaddafi*, in «Foreign Affairs», November 2012, <<http://www.foreignaffairs.com/articles/138123/dirk-vandewalle/after-qaddafi>> (last access 30.11.2014).
- D. VANDEWALLE, N. JAHR, *Libya's Unexpected Strength*, in *New York Times online*, 8 May 2014, <http://www.nytimes.com/2014/05/09/opinion/libyas-unexpected-strength.html?_r=0> (last access 30.11.2014).
- A. VARVELLI, *Last Chance for Libya: Libyan Factions and International Actors*, ISPI (Istituto per gli Studi di Politica Internazionale), 15 October 2014, <<http://www.ispionline.it/it/pubblicazione/last-chance-libya-libyan-factions-and-international-actors-11395>> (last access 30.11.2014).
- F. WEHREY, W. LACHER, *Libya's Legitimacy Crisis*, in «Foreign Affairs», 6 October 2014, <<http://www.foreignaffairs.com/articles/142138/frederic-wehrey-and-wolfram-lacher/libyas-legitimacy-crisis>> (last access 30.11.2014).
- J. WRIGHT, *The Emergence of Libya*, Silphium Press, London 2008.

Sarah Ben Néfissa*

*La chute historique des Frères musulmans égyptiens:
Erreurs politiques, blocage idéologique et bureaucratisme organisationnel*

La chute des Frères musulmans égyptiens est principalement liée à leur mauvaise lecture de l'état du rapport de forces entre eux et leurs adversaires. Ils ont sous-estimé la force de la coalition adverse et sa capacité à faire bouger la 'rue'. Pire encore, ce sont leurs erreurs politiques qui ont contribué à souder la coalition d'intérêts hétéroclites qui ont préparé l'extraordinaire mobilisation du 30 juin, préparatoire au coup d'État du 3 juillet 2013. Mais cette analyse est bien insuffisante pour comprendre cet événement historique d'une très grande importance: la descente aux enfers de la maison-mère des Frères musulmans dans le monde.

En effet, aussi bien la Déclaration constitutionnelle du 22 novembre 2012¹ que leurs conflits avec certaines institutions de l'appareil d'État les ont mis en porte-à-faux avec des grands corps administratifs dans le cadre d'une société nationaliste, attachée à l'État, respectueuse de ses institutions et de leur prestige sur le plan interne et externe: l'institution présidentielle, les forces armées, la magistrature, les appareils médiatiques et d'autres corps de l'administration. Il est vrai que le bureau de la guidance de l'organisation des Frères musulmans est apparu comme le véritable centre de décision, dédoublant non seulement les institutions de l'État que leur propre parti: le parti Liberté et Justice. La recherche doit reconnaître une telle particularité pour tenter de l'analyser. Loin de ne constituer qu'une simple erreur de gestion, cette mise sous dépendance du politique s'inscrit dans le cadre de l'idéologie des Frères musulmans égyptiens et se révèle, notamment, dans le programme du parti Liberté et Justice. La tendance qotbiste de la direction des Frères musulmans semble pour beaucoup dans ce qu'il est possible de caractériser comme une

* Politologue, Institut de Recherche pour le Développement (IRD-UMR 201).

¹ La Déclaration immunise les décisions présidentielles de tout recours devant les tribunaux (art. 2), et interdit la dissolution du Conseil consultatif et de l'Assemblée constituante (art. 5).

sorte de blocage idéologique. Cela ne semble pas être le cas des membres et des militants 'de base' des Frères musulmans comme l'ont montré les travaux de Houssam Tammam².

Toutefois, les caractéristiques organisationnelles de l'organisation des Frères musulmans peuvent permettre de comprendre leur déficit de communication avec leur propre société, leur incapacité à voir venir le 'grand coup' du 3 juillet et à admettre la chute rapide de leur popularité: l'inscription de l'organisation dans les tréfonds des militants du 'bas', et enfin la fidélité et la soumission de ces derniers aux directives du 'haut' et à la hiérarchie. D'une certaine manière, les Frères musulmans sont tombés dans le piège de leur organisation, source de leur force, mais également de leur faiblesse. Mais plus important encore, les Frères musulmans sont tombés dans le piège de leur propre offre politique, à savoir la morale religieuse des dirigeants, le respect de leurs promesses et paroles politiques. Les contradictions entre leurs discours et leurs actes ont eu un effet déplorable dans le cadre d'une société qui s'est politisée à une grande vitesse suite à la révolution du 25 janvier.

Comment les Frères musulmans ont-ils contribué, de manière paradoxale, à unifier les composantes hétéroclites de la coalition adverse qui les chassera du pouvoir?

Comment s'est exprimé le refus de l'autonomisation du politique de la part des Frères musulmans avec, principalement, la mise sous dépendance du parti Liberté et Justice et comment l'analyser?

Quelles sont les particularités organisationnelles de l'organisation des Frères musulmans?

Comment les Frères musulmans sont-ils tombés dans le piège de leur offre politique basée sur la moralisation du politique?

1. *Calculs politiques erronés*³

1.1. *Seuls contre tous*

Suite à la victoire de Mohamed Morsy aux élections présidentielles en juin 2012, les Frères musulmans égyptiens se sont singularisés par une

² H. TAMMAM, *Les transformations des Frères musulmans: démantèlement idéologique et fin de l'organisation*, Madbuli, Le Caire 2010².

³ Cette partie a été tirée d'un article en voie de publication dans la *Revue Marocaine de Sciences Politiques et Sociales* intitulé *Frères musulmans, magistrats, journalistes et militaires en Égypte: 'échanges de coups et issues incertaines'*.

série de décisions ou de ‘coups’⁴ qui, en réalité, se sont retournés contre eux, car ils ont opéré une lecture erronée de l’état du rapport de force entre eux et les autres acteurs de la scène transitionnelle. Leurs décisions ont non seulement rencontré l’opposition de l’ensemble des forces politiques, y compris leurs alliés salafistes, mais, également, et peut-être surtout, celle de certaines élites administratives ou liées à l’appareil d’État, principalement les magistrats, l’intelligentsia culturelle et médiatique, les militaires, les policiers, mais pas seulement. Ce sont notamment ces acteurs qui ont alimenté le processus de discrédit politique des Frères musulmans comme l’attestent la baisse progressive de leurs scores électoraux. Ils ont également préparé l’énorme mobilisation du 30 juin et ‘travaillé’ l’opinion publique à accepter la terrible répression contre les Frères musulmans. Les Frères musulmans égyptiens ont raté leur passage à la légalité et au pouvoir.

Mohamed Morsy a gagné les élections présidentielles avec une très faible différence avec son concurrent Ahmed Chafik⁵. De plus, sa victoire était tributaire du soutien des électeurs qui ne voulaient pas se retrouver, deux ans après la révolution du 25 janvier 2011, avec, à la tête de l’État, le dernier chef de gouvernement nommé par Moubarak. Un tel score aurait dû normalement inciter les Frères musulmans à passer des compromis ou, au moins, à respecter leurs alliances avec les salafistes du parti al-Nour et certaines coalitions de la jeunesse révolutionnaire⁶. Cela n’a pas été le cas.

La crise politique qui a trouvé son dénouement le 3 juillet 2013 a été déclenchée par la Déclaration constitutionnelle du 22 novembre 2012 de Mohamed Morsy. Pourtant, ce dernier ne pensait pas qu’elle allait précipiter sa chute quelques mois après. Bien au contraire, elle devait lui garantir de faire passer en force son projet de constitution en évitant à la commission en charge de la rédiger une éventuelle dissolution par décision de justice⁷. Or, c’est bien le contraire qui est arrivé. La déclaration a eu des conséquences inattendues qui ont contribué à sa perte.

La Déclaration constitutionnelle de Mohamed Morsy a d’abord entraîné

⁴ M. DOBRY, *Sociologie des crises politiques*, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, Paris 1986.

⁵ L. AZAB, *Morsy au pouvoir: scénario d’une transition à l’égyptienne*, in «Confluences Méditerranée», n. 82, été 2012, pp. 145-161.

⁶ Les Frères musulmans, avant l’annonce des résultats officiels des élections présidentielles, ont signé un document avec certaines personnalités et collectifs non islamistes dénommé ‘l’Accord de Fairmont’. L’accord comprenait 6 points, notamment un gouvernement de coalition, le respect de l’État ‘civil’ et, enfin, la nomination d’un vice-président copte et d’une femme. Mohamed Morsy n’a respecté aucun de ces points. Il a bien nommé des conseillers, coptes notamment, mais sans fonctions précises.

⁷ Voir note 1.

la défection des quelques personnalités non islamistes qui avaient accepté de s'allier avec les Frères musulmans au sein de la commission en charge de rédiger la constitution. Elle les a ainsi incitées à retourner dans le camp de l'opposition dite civile. De même, elle a contribué à souder l'opposition non islamiste. Traditionnellement divisée, cette dernière s'est regroupée au sein d'un 'Front du salut' dirigé notamment par Mohamed El Baradei, Hamdine Sabahi et Amr Moussa.

Les grandes manifestations organisées contre la Déclaration constitutionnelle de Mohamed Morsy, au mois de décembre 2012, à l'appel du Front du Salut, ont mis en lumière un phénomène nouveau. L'opposition non islamiste a été capable de mobiliser 'la rue' alors que les Frères musulmans ont toujours estimé que 'la rue' était leur terrain exclusif. Ces manifestations, jusque devant le palais présidentiel, ont provoqué une réaction de violence de la part des Frères musulmans. Ils ont envoyé leurs milices pour attaquer les jeunes sit-iners, provoquant des morts parmi ces derniers. La jeunesse révolutionnaire se vengera en juin 2013 quand elle attaquera le grand local des Frères musulmans, avec le silence complice du ministère de l'Intérieur.

Si les Frères musulmans ont perdu l'appui des quelques forces non islamistes qui étaient prêtes à les soutenir, ils ont également perdu l'appui de ceux qui leur sont proches idéologiquement, les salafistes du parti al-Nour. Pour faire passer leur projet de constitution, les Frères musulmans leur ont bien accordé certaines concessions avec, notamment, l'article 4⁸ l'article et 219⁹ de la constitution adoptée en décembre 2012. Par contre, ils ne les ont pas associés au pouvoir.

En vérité, les Frères musulmans égyptiens ont mal accueilli l'entrée dans le jeu politique et électoral de ces derniers car ils les concurrencent sur leur propre terrain. Sur un total de 498 sièges de l'Assemblée du Peuple, les salafistes du Parti al-Nour ont remporté 111 sièges et les candidats du parti Liberté et Justice en ont gagné 218. De même, ils ont soutenu la candidature de Mohamed Morsy aux élections présidentielles. Malgré cela, aucun salafiste n'a été nommé au gouvernement de Hicham Kandil. Ils se sont retrouvés exclus de tout poste-clé au sein de l'appareil d'État. Les Frères musulmans ont tenté de diviser de l'intérieur le parti al-Nour et ils ont limogé de manière humiliante l'un des membres du parti qui occupait le poste de conseiller aux

⁸ L'article confère à l'université d'al-Azhar un rôle consultatif pour les affaires relatives à la loi islamique ouvrant ainsi la voie à une ingérence de l'institution islamique dans le processus politique.

⁹ L'article précise que les principes de la *charia* s'inspirent de la doctrine sunnite de l'islam, des règles et de la jurisprudence. Jusqu'alors, la Haute Cour constitutionnelle a interprété la référence à la *charia* de manière libérale.

affaires environnementales auprès du président de la République.

En l'espace de quelques mois à peine, les salafistes du parti al-Nour ont ainsi été poussés, par la politique des Frères musulmans, dans le camp de l'opposition dite libérale. C'est ainsi qu'ils ont rejoint le Front national du Salut regroupant des figures nassériennes et libérales.

Les Frères musulmans se sont donc isolés de l'ensemble de la classe politique. Il ne leur restera comme soutien que les courants islamistes radicaux qui contribueront, en vérité, à accentuer leur discrédit politique à plusieurs occasions et à effrayer des couches importantes de la population, notamment la population copte, mais pas seulement.

C'est donc l'ensemble de l'opposition politique qui a aidé les activistes de *Tamarrod* à recueillir les signatures pour la pétition demandant des élections présidentielles anticipées¹⁰. Mais un tel soutien ne permet pas toutefois de comprendre la rapidité avec laquelle ce mouvement a recueilli autant de signatures dans tous les gouvernorats égyptiens.

En réalité, il importe d'intégrer dans l'analyse le soutien que les activistes de *Tamarrod* ont reçu de la part des fonctionnaires de l'appareil d'État égyptien, notamment sur le plan local. L'appareil d'État égyptien n'a pas subi de changements depuis la révolution du 25 janvier. Ses cadres ont été les cadres du parti de l'État de Moubarak, le Parti national démocratique. Ce dernier a été dissous par décision de justice, mais son personnel humain est toujours présent. De même, et peut-être surtout, l'administration égyptienne est formée de près de 7 millions de fonctionnaires et ces derniers sont animés par des corps professionnels qui ont des intérêts à défendre. Ils se sont sentis menacés par les nominations opérées par Frères musulmans et par les projets de réformes de leurs statuts respectifs¹¹.

C'est le cas notamment de la puissante magistrature égyptienne. De plus, les décisions de cette dernière ont eu un impact politique d'une très grande importance pour le processus transitionnel égyptien.

1.2. La résistance de la magistrature

À son arrivée au pouvoir en juin 2012, Mohamed Morsy s'est trouvé face à une délicate situation institutionnelle, menacée d'instabilité par

¹⁰ C. BARBARY, M. ADIB DOSS, *Tamarrod («rébellion»): une autre lecture de l'action politique dans le processus révolutionnaire égyptien*, in «Confluences Méditerranée», n. 88, 2014/1.

¹¹ Les exemples sont nombreux et ils concernent notamment le personnel d'al-Azhar, l'Université d'al-Azhar, les gouverneurs, les fonctionnaires de l'administration locale, du Ministère de l'Information, de la Culture, de l'Enseignement, etc.

d'éventuelles décisions de justice. Pourtant, cette difficulté est le résultat du compromis que les Frères musulmans avaient passé avec l'ancienne direction de l'armée en mars 2011, juste après le départ de Moubarak en février de la même année. Ce compromis a porté sur les modalités de la 'feuille de route' à adopter pour assurer la transition. Fallait-il commencer par rédiger une nouvelle constitution du pays avant de procéder à des élections parlementaires et présidentielles ou bien fallait-il faire le contraire? Les coalitions de la jeunesse révolutionnaire et l'ensemble des forces politiques séculières ont opté pour la première solution. Il fallait d'abord définir les 'règles du jeu' avant de procéder à l'élection des acteurs du jeu politique. Les Frères musulmans, l'ancienne direction de l'armée et les forces salafistes ont opté pour le contraire. Procéder d'abord à l'élection des députés, à charge pour ces derniers de nommer une commission constitutionnelle de 100 personnes chargées de rédiger la nouvelle constitution du pays. Leur choix a été consacré par plus de 77% des votants lors du référendum du 19 mars 2011.

L'impasse institutionnelle dans laquelle s'est trouvé Morsy à son arrivée à la tête de l'État est, partiellement, le fruit d'un tel choix. En effet, la feuille de route adoptée a été perturbée par des décisions de justice qui ont modifié l'ensemble de la trajectoire transitionnelle. La première commission constitutionnelle choisie par le parlement élu en 2011-2012 a été dissoute par décision de justice¹². De même, l'Assemblée du Peuple, dominée à plus de 70% par les Frères musulmans et les salafistes, a été dissoute également par décision de justice¹³.

Ces décisions sont le fruit des recours portés par les adversaires des Frères musulmans qui ont utilisé les ressources juridictionnelles comme alternatives aux ressources politiques qu'ils n'avaient pas¹⁴. Cette situation n'est pas nouvelle en Égypte. Bien avant la révolution du 25 janvier, les magistrats égyptiens ont fait preuve d'autonomie et d'indépendance face au pouvoir politique de Moubarak. Ainsi, la 'fronde des juges' en 2005 a été un événement politique marquant de cette période annonciatrice de la révolution du 25 janvier 2011.

¹² Elle a été déclarée inconstitutionnelle par le Conseil d'État parce que la moitié de ses membres avait été choisie au sein de l'Assemblée législative.

¹³ Le 14 juin 2012, la Haute Cour constitutionnelle égyptienne invalida la loi organisant les élections législatives, pour rupture du principe d'égalité entre candidats de partis politiques et indépendants.

¹⁴ Les autres décisions de justice qui ont eu un impact politique: l'interdiction faite à Khayrat al-Chater, 'l'homme fort' des Frères musulmans, de se présenter aux élections présidentielles. Mohamed Morsy a été le candidat de remplacement.

Ces décisions jurisprudentielles, qui ont précédé l'élection de Mohamed Morsy, ont très mal été acceptées par les Frères musulmans¹⁵.

C'est à partir de cette période qu'ils ont, semble-t-il, décidé de 'mettre au pas' la magistrature égyptienne. Le premier signal a été le fait que Morsy a refusé de prêter serment uniquement devant la Haute Cour constitutionnelle comme le veut la tradition égyptienne¹⁶. Le deuxième signal a été la vaine tentative de Morsy de rétablir l'Assemblée du Peuple dissoute. Mais le troisième grand signal a été incontestablement la déclaration constitutionnelle du 22 novembre 2012. Outre les décisions qui ont été abordées plus haut, elle limoge le procureur général nommé du temps de Moubarak pour le remplacer par un proche¹⁷. Il est vrai que Morsy est arrivé à la tête de l'État sans constitution qui fixe ses pouvoirs et les règles du jeu. Il a donc opéré à l'instar de l'ancienne direction de l'armée: il a fixé lui-même les règles du jeu.

La volonté de mettre au pas la magistrature se retrouve également dans la constitution proposée par les Frères musulmans. Elle a ainsi réduit le nombre des magistrats membres de la Haute Cour constitutionnelle de 19 à 11 membres. C'est ainsi qu'ont été écartés certains d'entre eux¹⁸. Les mois qui ont précédé l'extraordinaire mobilisation de la 'rue', du 30 juin 2013, ont ainsi été marqués par le conflit entre les magistrats et les Frères musulmans; ce conflit s'est traduit de plusieurs manières. Les partisans de Morsy ont organisé un sit-in autour du siège de la Haute Cour constitutionnelle pour que ses membres ne puissent pas se réunir; les magistrats ont riposté par un sit-in devant le bureau du nouveau procureur général nommé par Morsy; très vite, le Club des juges a organisé des grèves et a refusé de contrôler le référendum sur la constitution de décembre 2012. Mais ce qui a provoqué la résistance des magistrats égyptiens a été incontestablement le projet de réforme de leur statut visant à réduire l'âge de passage à la retraite des magistrats de 70 à 60 ans¹⁹.

Outre la résistance opposée par le corps de la magistrature au pouvoir islamiste, l'intelligentsia médiatique et culturelle égyptienne a également joué un

¹⁵ Sous la présidence de Moubarak, la Haute Cour constitutionnelle avait déjà dissout l'Assemblée du Peuple sur la base de l'inconstitutionnalité d'une loi électorale similaire. Toutefois, les magistrats égyptiens, vu la situation d'instabilité du pays, auraient pu choisir d'opérer un revirement jurisprudentiel. Cela n'a pas été le cas.

¹⁶ Il a également prêté serment à la place Tahrir et à l'université du Caire.

¹⁷ En principe, le poste de procureur général est occupé par le plus ancien des membres du Parquet, qui devrait être choisi par le Haut Conseil de la magistrature. Le Conseil propose le nom de trois personnes au président de la République qui, à son tour, en choisit un.

¹⁸ Précisément, Tahani Jibali qui n'a pas hésité à critiquer les Frères musulmans à plusieurs reprises.

¹⁹ «Al-Ahram Hebdo», semaine du 1^{er} au 7 mai 2013, n. 972.

rôle fondamental dans la chute des Frères musulmans. Le paysage médiatique égyptien est doté d'une très grande force de frappe et, là également, les Frères musulmans n'ont pas suffisamment apprécié la faiblesse de leurs ressources médiatiques par rapport à la confluence médiatique égyptienne²⁰.

1.3. Le lynchage médiatique et le nationalisme égyptien

Il n'est pas exagéré de dire que le président Morsy a été lynché médiatiquement avant de l'être politiquement lui et son groupe. De manière significative, les Frères musulmans n'ont pas de présence dans ce milieu qui est le terreau privilégié de la gauche, des nassériens et des forces dites civiles ou libérales. Ces dernières compensent leur faiblesse électorale par leurs ressources médiatiques. La liberté d'expression, de publication et de presse est une tradition de longue date en Égypte. Elle a été renforcée de manière considérable les quelques années avant la révolution du 25 janvier. Il n'est pas étonnant que le mouvement *Kifaya* apparu en 2005 ait été composé principalement par cette caste d'intellectuels et de journalistes²¹. De manière paradoxale, cette liberté d'expression a été amplement confortée par l'entrée du secteur privé des affaires dans le financement de la presse et des TV satellitaires. Ces médias privés n'ont pas tardé à remettre en cause la prépondérance, dans l'espace médiatique du secteur public symbolisé par le journal *Al-Ahram* et la TV égyptienne. De même, ils ont remis en cause la majorité des tabous politiques de la période de Moubarak à l'exception notable du rôle politique de l'armée. L'intelligentsia égyptienne, formée de journalistes de la presse écrite et audiovisuelle, d'écrivains et d'hommes de culture, a joué un rôle essentiel pour 'casser' le projet de succession héréditaire de Moubarak à son père et pour 'préparer' l'opinion publique à la révolution du 25 janvier 2011.

Avec l'arrivée de Mohamed Morsy à la tête de l'État, ils ont continué leur combat, mais cette fois contre les Frères musulmans. Il est vrai que ces derniers se sont singularisés par leurs tentatives de museler les médias en procédant à des changements de direction des journaux gouvernementaux et des chaînes de télévision publique. En revanche, les journaux et les télévisions privées sont demeurés hors d'atteinte, malgré les sit-in organisés

²⁰ S. BEN NÉFISSA, *Confluence médiatique et protestations sociales avant la Révolution du 25 janvier en Égypte: hypothèses*, in *Les ondes de choc des révolutions arabes*, M. Qualdi, D. Pages-El Karoui, C. Verdeil (dir.), Presses de l'IFPO, Beyrouth 2014, pp. 235-272.

²¹ S. BEN NÉFISSA, *"Ça suffit?", le "haut" et le "bas" du politique en Égypte*, in «Politique Africaine», n. 108, 2008, p. 5-24.

par les partisans de Morsy autour de la Cité de la production médiatique qui abrite les sièges de chaînes privées. Or tous les jours, les quotidiens et les émissions de talk-show des télévisions privées analysaient et critiquaient les décisions et comportements de la nouvelle élite dirigeante. De même, le mouvement *Tamarrod* a été quotidiennement encouragé par les journalistes et les émissions de talk-show; de ce point de vue, il est possible de dire que les 'vrais dirigeants' de cette rébellion ont été les stars médiatiques comme Ibrahim Issa, Lamiss al-Haddidi ou Wael al-Ibrachi. Au cours des années 2012 et 2013, l'espace médiatique égyptien a été marqué par le retour des journalistes proches de l'ancien système de Moubarak.

Si la critique acerbe des nouveaux dirigeants politiques du pays est une fonction 'normale' dans un cadre démocratique, le 'lynchage' médiatique est, par contre, beaucoup plus étonnant. Il importe d'analyser un tel phénomène dans le cadre de la construction nassérienne du statut et de la figure de l'intellectuel²²: conseiller du prince, médiateur entre la société et l'État et penseur de la réforme sociale. L'intelligentsia, socialisée à la période nassérienne, a contesté le régime de Moubarak à cause du néolibéralisme qui se mettait en place sous l'égide de Gamal Moubarak. Ce dernier a plus besoin des experts économiques et financiers que des intellectuels. Ainsi, en 2005, en contestant Moubarak, ils auront défendu leur propre statut. Avec l'arrivée de Morsy au pouvoir, cette même analyse peut être reproduite à cause du néolibéralisme islamique qui se mettait en place. Mais, plus que la défense de son statut et prestige, l'intelligentsia s'est sentie menacée dans son existence même avec l'instauration d'un pouvoir islamiste qui n'aime pas les intellectuels ni les hommes de culture. Ce n'est pas un hasard si les Frères musulmans n'ont pas de présence dans ce milieu et n'ont jamais produit un intellectuel, un journaliste, un romancier ou cinéaste. Le lynchage médiatique de Mohamed Morsy peut être compris dans ce cadre. Sur le front du combat politique contre les Frères musulmans, les journalistes égyptiens se sont hissés au premier rang pour demander également le retour de l'armée dans le jeu politique.

1.4. Une demande d'intervention de l'armée

Il serait faux de croire que le coup d'État du 3 juillet 2013 a été préparé de longue date par le général al-Sissi. Ce coup d'État est en le résultat d'une demande de la part d'un certain nombre d'acteurs politiques et

²² R. JACQUEMOND, *Entre scribes et écrivains, le champ littéraire dans l'Égypte contemporaine*, Actes Sud, Arles 2002.

administratifs et ce, dans le cadre d'une société qui entretient un rapport particulier à son armée.

Quand Morsy a destitué l'ancienne direction de l'armée, au mois d'août 2012, sa décision n'a pas choqué les Égyptiens. Il y a eu même un soulagement certain de l'ensemble de la population à cause de sa gestion chaotique de la période provisoire, sans compter les très graves atteintes aux droits de l'homme à l'encontre, notamment, de la jeunesse révolutionnaire. Ce sont uniquement les milieux militaires qui ont perçu cette destitution comme une sorte d'humiliation. Et, pourtant, quelques mois après, exactement lors du début de la crise liée à la déclaration constitutionnelle du 22 novembre 2012, l'armée a retrouvé tout son prestige et l'opposition politique du Front du Salut, au premier chef Mohamed al-Baradei²³, était prête à répondre à l'invitation du général al-Sissi pour discuter de la crise politique, alors qu'elle refusait les invitations de Mohamed Morsy dont le crédit avait été ému par les promesses non tenues. Conscient du danger d'une telle rencontre, le Bureau de la Guidance des Frères musulmans a préféré, à la dernière minute, annuler une réunion qui risquait de replacer la nouvelle direction de l'armée dans le jeu politique.

Beaucoup de propos ont été rapportés sur les relations entre les Frères musulmans et la direction de l'armée en Égypte suite à la révolution du 25 janvier. Le rapprochement entre eux, constaté durant la première période de la transition, semble en réalité une rencontre conjoncturelle entre deux types d'intérêts. Les Frères musulmans égyptiens souhaitaient l'aval de l'armée pour leur arrivée au pouvoir. La vieille direction de l'armée, sans expérience politique directe, n'était pas à l'aise avec la nébuleuse de coalitions de la jeunesse révolutionnaire, issue de la révolution du 25 janvier. Elle a préféré s'allier avec la seule force politique organisée capable de tenir la rue: les Frères musulmans.

Le rôle politique de l'armée sur le plan interne a toujours été de l'ordre du 'non-dit' voire du 'tabou' en Égypte. Ainsi, les constitutions égyptiennes de l'après-révolution de 1952 ne traitent pas du rôle politique de l'armée, même si Sadate et Moubarak ont fait appel à plusieurs reprises à elle pour des questions de politique intérieure. Il a fallu attendre la révolution du 25 janvier 2011 et la remise du pouvoir à l'armée par Hosni Moubarak pour que le rôle politique de celle-ci soit consacré par des textes qui ont une valeur constitutionnelle.

²³ Mohamed al-Baradei a été l'un des principaux acteurs du coup d'État du 3 juillet 2013. Il a été nommé par la suite conseiller auprès du président de la République actuel. Il a démissionné de son poste au moment de la levée brutale du sit-in des Frères musulmans à Rabaa, qui a entraîné de très nombreux décès.

De même, l'observateur extérieur doit constater que la prise du pouvoir par l'armée, suite à la révolution du 25 janvier et légitimée par le mythe de 'l'armée qui a défendu la révolution', ne semble pas avoir particulièrement choqué les Égyptiens, y compris une partie de leur jeunesse en révolte.

La remise du pouvoir aux Frères musulmans, suite aux élections présidentielles, ne paraissait toutefois pas totalement admise par l'ancienne direction de l'armée. Entre les deux tours de la présidentielle, cette dernière a décidé de diminuer les prérogatives de Mohamed Morsy²⁴. Cette décision a été interprétée comme un signal de reprise en main du politique par la direction de l'armée en prévision de la victoire du premier président 'civil' démocratiquement élu, Mohamed Morsi. Pourtant, cette interprétation ne semble pas totalement vérifiée. La direction de l'armée aurait sans doute souhaité un président 'militaire', mais habillé en civil, pour reprendre l'expression de T. Aclimandos²⁵.

La révolution du 25 janvier 2011 a permis à l'armée d'accéder partiellement à son désir de mettre fin définitivement au projet successoral de Gamal Moubarak. Mais il semble aussi que cette élite militaire vieillissante, sans expérience politique, souhaitait préserver aux Forces armées une place à part dans le nouvel équilibre des pouvoirs. Elle a réalisé, tardivement, que l'arrivée d'un 'civil' doté de la légitimité des urnes, allait perturber l'équilibre civil/militaire de la période précédente²⁶.

Sa gestion chaotique de la période transitoire subissait, par ailleurs, des critiques de plus en virulentes. De même, une partie de la jeunesse révolutionnaire réclamait sa traduction en justice pour les massacres de manifestants. En août 2012, Morsy a non seulement remplacé le maréchal Tantaoui par le général al-Sissi, mais il a également repris l'ensemble des pouvoirs que l'ancienne direction de l'armée s'était octroyés. Il a ainsi voulu signifier la fin de la légitimité de la Révolution de 1952 pour la remplacer par la légitimité démocratique des urnes, celle qui l'a porté au pouvoir au mois de juin 2012. Les événements qui se sont succédé ont montré, qu'en réalité, la remise en cause du legs nassérien est une bien difficile entreprise, comme l'atteste, par ailleurs, la constitution rédigée par les Frères musulmans eux-mêmes.

²⁴ Par la Déclaration constitutionnelle additionnelle de juin 2012, l'armée s'accorde le pouvoir législatif, diminue les pouvoirs du président de la République sur les forces armées et se réserve la possibilité de former une nouvelle commission en charge de rédiger la constitution, dans le cas où la première serait empêchée de terminer ses travaux.

²⁵ T. ACLIMANDOS, *L'armée égyptienne*, in «Défense et sécurité internationale», avril 2011.

²⁶ Pour une analyse du coup de force de Morsy contre la direction de l'armée, lire: H. MOURAD, *Relève au sein de l'armée*, in «Al-Ahram Hebdo» du 21-28 août 2012.

Ces derniers n'ont pas remis en cause certaines prérogatives de l'armée. Son budget n'est toujours pas contrôlé par le parlement, le poste de ministre de la Défense doit être tenu par un militaire et, enfin, un civil peut être jugé par un tribunal militaire. Il est donc illusoire de penser que le coup d'État de Sissi le 3 juillet dernier soit lié à ces questions.

En réalité, comme il a été dit plus haut, l'intervention de l'armée pour résoudre la crise politique de novembre 2012 a été demandée par les acteurs de la vie politique égyptienne et acceptée par une écrasante majorité de la population. Cette demande a commencé dans les milieux sécuritaires de l'État profond associés à l'ancien système Moubarak avant même le début de la crise. Elle a été relayée ensuite par l'ensemble des forces politiques, administratives et médiatiques. Le matraquage médiatique contre les Frères musulmans s'est principalement appuyé sur certains événements, déclarations, ou projets des Frères musulmans pour les présenter comme des menaces contre la sécurité du pays, son territoire et son unité. C'est ainsi qu'a été dénoncée la politique de Morsy envers le développement des activités terroristes dans le Sinaï. L'éventuelle participation du Qatar pour le projet de développement de la zone du canal de Suez a été également présentée comme une sorte de 'bradage' en échange du soutien des Qataris à l'arrivée au pouvoir des Frères musulmans²⁷. Plus grave encore a été le projet d'annexer une partie du Sinaï à Gaza, fruit d'un accord secret entre les Frères musulmans, le Hamas, les Israéliens et le gouvernement américain dans le cadre d'un processus de conclusion d'un accord de paix global entre Israël et les Palestiniens²⁸. De même, Morsy aurait promis aux dirigeants soudanais de leur donner une partie du territoire égyptien se situant à la frontière avec le Soudan²⁹. Enfin et peut-être surtout, la rupture brutale des relations diplomatiques avec Damas, le 15 juin 2013, et l'encouragement des Égyptiens à aller combattre aux côtés de l'opposition armée syrienne a rencontré la colère de la diplomatie et de l'armée égyptiennes, qui y voyaient une politique imprudente aux conséquences incalculables.

Le puissant discours médiatique³⁰ s'est appuyé sur ces éléments pour

²⁷ Il s'agit d'un vieux projet toujours d'actualité visant à accroître les bénéfices du canal du Suez en offrant plus de services, comme la réparation des navires endommagés ou le ravitaillement en carburant.

²⁸ *Un accord secret entre Obama et les Frères Musulmans pour céder 40% du Sinaï à Gaza?*, site *Mediapart*, 16 août 2013, <<http://blogs.mediapart.fr/blog/la-louve-alfa/160813/un-accord-secret-entre-obama-et-les-freres-musulmans-pour-ceder-40-du-sinai-gaza>> (dernier accès le 18.11.2014).

²⁹ Il s'agit d'un vieux contentieux entre les deux pays autour du triangle de Halayeb.

³⁰ T. GUAAYBESS, *Les Médias arabes. Confluences médiatiques et dynamiques sociales*, CNRS Éditions, Paris 2012.

renforcer le discrédit politique des Frères musulmans, les présenter comme les ennemis de la nation égyptienne, comme des «étrangers»³¹, afin de légitimer le retour de l'armée dans le jeu politique.

Par les erreurs de leurs calculs politiques, les Frères musulmans auront ainsi contribué à fabriquer le consensus social et politique pour se faire jeter hors du pouvoir. Mais, pire encore: ils n'ont pas vu venir le 'grand coup du 3 juillet'. Quinze jours avant le 30 juin 2013, ils auraient pu désamorcer la crise en accordant quelques concessions au front adverse pour le diviser. Mais ils ne l'ont pas fait. Comment analyser un tel phénomène de la part d'une vieille organisation qui est arrivée à se maintenir en vie plus de 80 ans, malgré les vicissitudes de la vie politique et les vagues répressives à son encontre? Le présent article a tenté de décrire les composantes et la force de la coalition d'intérêts hétéroclites qui a les chassés du pouvoir. Mais cette analyse ne suffit pas. Plusieurs autres hypothèses doivent être convoquées: manque d'expérience et de compétences administratives³²; passage trop rapide de la clandestinité au pouvoir sans compter, évidemment, une série d'erreurs de communication qui les a mis en porte-à-faux avec leur propre société. Une des plus graves a été incontestablement l'importance que le Bureau de la Guidance des Frères musulmans a prise dans la vie politique du pays. Elle a donné l'impression que les décisions politiques se discutaient en dehors des institutions politiques reliées à l'appareil d'État. C'est dans le prestigieux immeuble des Frères musulmans que se rendaient les ambassadeurs et les représentants des pays étrangers. De même, une sorte de dédoublement de l'appareil d'État est apparu avec, principalement, les différences milices que les Frères musulmans utilisaient pour opérer un certain nombre d'actions comme la défense du palais présidentiel au début de la crise liée à la Déclaration constitutionnelle du 22 novembre 2012, ou bien le sit-in autour de la Haute Cour constitutionnelle pour l'empêcher de se réunir ou enfin le sit-in autour du village médiatique. Loin de constituer une erreur de communication avec une société connue pour son attachement à l'État et à ses institutions, ce comportement de la part des Frères musulmans s'inscrit dans le cadre de l'idéologie des Frères musulmans égyptiens, principalement de sa direction. En effet, ces derniers ont non

³¹ Exemple d'un titre de la presse suite au 3 juillet 2013: *L'Égypte est enfin revenue à ses vrais citoyens!* Sous-entendu libérée des 'étrangers' que sont les Frères musulmans.

³² L'absence de compétences administratives des Frères musulmans a étonné l'ensemble de la classe politique. Leur gestion sérieuse des syndicats des médecins, pharmaciens, avocats etc. dans les années 1980-1990 laissait présager le contraire. Mais, en réalité, il ne s'agit pas du même type de gestion et l'absence de compétences administratives signifie en réalité une absence d'expérience.

seulement dédoublé les institutions étatiques, mais ils ont également mis sous leur dépendance directe leur propre parti: le parti Liberté et Justice.

2. Blocage idéologique: le refus de l'autonomisation du politique

Pour analyser un tel phénomène, il importe de se baser sur les travaux de Houssam Tammam³³. Ce dernier a noté que ces vingt dernières années, les Frères musulmans égyptiens ont intégré le jeu politique égyptien en participant notamment aux élections universitaires, législatives et locales et à la compétition pour la conquête des syndicats professionnels. Pourtant, observe-t-il, il y a toujours une dichotomie ou un problème d'ajustement entre le discours et l'acte. Leurs pratiques montrent leur reconnaissance du jeu politique stato-centré mais, note-t-il, leur discours remonte à avant l'apparition de l'État-nation moderne. Leurs propos sont toujours flous et généraux. Ils expriment le tout et son contraire et la précision du discours, relève Houssam Tammam, n'intervient que sous la contrainte et toujours de manière 'incertaine', 'indécise' et insuffisante. En effet, note-t-il, la mutation de leurs discours se réalise auprès des intellectuels islamistes indépendants qui se situent à la lisière de la confrérie, comme Tarek al-Bi-chri par exemple, mais jamais véritablement assumée par la direction des Frères musulmans³⁴.

Comment interpréter un tel phénomène, à savoir le refus de la direction des Frères musulmans d'assumer pleinement la 'modernisation' de leurs pratiques pour parler simplement? La réponse est peut-être liée tout simplement à un refus idéologique de la part notamment de la direction des Frères musulmans. Cette dernière semble en effet marquée par la pensée de Sayyid Qotb et attachée à ses principes. Cette hypothèse a été posée par de nombreux chercheurs, mais elle ne semble pas suffisamment prise au sérieux par la communauté scientifique, notamment en France.

Le renouvellement par Sayyid Qotb de la pensée de Hassan al-Banna semble avoir eu un impact d'une très grande importance sur les Frères musulmans égyptiens, leur organisation et leurs instances dirigeantes.

³³ TAMMAM, *Les transformations des Frères musulmans: démantèlement idéologique et fin de l'organisation*, cit., pp. 5-20.

³⁴ Les thèmes de la polémique avec les Frères musulmans sont bien connus: le statut de la femme et le statut politique des coptes égyptiens.

Pour T. Aclimandos³⁵, c'est avec l'arrivée de Mustapha Machour³⁶ à la tête de l'organisation que l'influence du qotbisme va s'affirmer. Ce dernier est sorti de prison en 1974, ainsi que l'ensemble des cadres qui faisaient partie de ce que l'on dénomme l'organisme secret ou l'organisation de 65 et qui avait été la cause principale de la répression nassérienne à leur rencontre. La plupart de ses cadres étaient déjà ou bien sont devenus qotbiens en prison.

À partir de la moitié de la décennie 1970, ils vont donc entreprendre de reconstruire la confrérie en la modelant sur l'ancien organisme secret: organisation clandestine, hiérarchisée, dont les principaux rouages sont tenus par eux. Mais, dit T. Aclimandos, ils ont besoin de ceux qui ont combattu les idées de Sayyid Qotb et qui, eux, ont renoncé à la violence et souhaitent une organisation de masse. Une solution de compromis a donc été trouvée et le mouvement sera double: une organisation clandestine tenue fermement par les qotbiens et une organisation de masse qui recrute très largement, notamment dans les milieux universitaires, syndicaux associatifs et de bienfaisance.

Quels sont donc les enseignements fondamentaux de la pensée de Sayyid Qotb tels qu'ils se révèlent dans son ouvrage *Signes de piste*³⁷? Comprendre la doxa qotbienne peut nous aider à restituer la logique des décisions et comportements de la direction des Frères musulmans et, notamment, leur refus d'accorder une autonomisation du politique et principalement celle de leur propre parti: le parti Liberté et Justice.

2.1. La doxa qotbienne

T. Aclimandos³⁸ pose que, si Hassan al-Banna a été un formidable organisateur, Sayyid Qotb, lui, est un théoricien. Ce dernier va systématiser, radicaliser et donner à l'intuition d'al-Banna une forme cohérente³⁹. La doxa qotbienne pourrait être résumée de la manière suivante⁴⁰. Ceux

³⁵ T. ACLIMANDOS, *Réflexions sur les Frères musulmans égyptiens: esquisse d'une phénoménologie*, in *Les islamistes au défi du pouvoir. Évolutions d'une idéologie*, S. Amghar (dir.), Michalon, Paris 2012.

³⁶ C'est le cinquième guide de la confrérie.

³⁷ S. QOTB, *Signes de piste* [Ma'ālim fi al-tarîq], Centre arabe des études et des recherches, Doha 2009.

³⁸ ACLIMANDOS, *Réflexions sur les Frères musulmans égyptiens: esquisse d'une phénoménologie*, cit.

³⁹ A. CHOUBAKI, *Les Frères musulmans des origines à nos jours*, Karthala, Paris 2009.

⁴⁰ C. STEUER, *Sayyid Qotb et Michel Aflaq, deux idéologues rivaux de la révolte arabe*, Mémoire de DEA en sciences politiques, 2003-2004, Université Lumière Lyon 2, <http://doc.sciencespo-lyon.fr/Ressources/Documents/Etudiants/Memoires/Cyberdocs/DEASPMRR/steuer_c/pdf/steuer_c.pdf> (dernier accès le 10.11.2014).

qui se disent musulmans ne sont pas des vrais musulmans et, dans tous les cas, ils sont moins musulmans que les 'vrais' musulmans, à savoir les membres de l'organisation des Frères musulmans. Cette dernière représente l'élite, la minorité éclairée, l'avant-garde révolutionnaire en charge de guider et de ré-islamiser les masses. Il s'agit en effet d'une minorité composée de vrais musulmans, car déjà réformés religieusement et individuellement au sein de la Gamaa et débarrassés des scories de la *jāhiliyya* ambiante. La réforme sociale, qui est à la fois une réforme religieuse et politique, commence, d'abord et avant tout, par une réforme de l'individu qui devient ainsi un vrai musulman grâce à son parcours quasi-initiatique au sein de la Gamaa. La réforme des institutions politiques reliées à l'État est une conséquence de la réforme individuelle et non un préalable. Il y a là une absence de vision positive de l'État comme capable ou porteur de réforme sociale. Comme dernier élément de la théorie qotbiste, il importe de signaler la supériorité de l'islam par rapport aux autres civilisations, occidentales notamment, et, par conséquent, le projet islamiste, tel qu'explicité par Sayyid Qotb, s'adresse aussi bien aux Égyptiens (qui ne sont pas des vrais musulmans), aux musulmans en général et aux autres sociétés qui vivent dans l'ignorance.

Cette doxa qotbienne, qui a conforté la pensée de Hassan al-Banna en la systématisant, pourrait expliquer un certain nombre de phénomènes qui ont pesé lourd dans la chute des Frères musulmans égyptiens: la dualité organisationnelle entre l'institution partisane et l'institution de la Gamaa; les particularités organisationnelles de cette dernière qui constituent à la fois sa force et sa faiblesse et, enfin, l'isolement de l'organisation et de sa direction par rapport à la société, lié notamment à leur sentiment de supériorité morale et religieuse.

2.2. La dualité organisationnelle entre l'institution partisane et l'institution de la Gamaa

Quelques mois après la démission de Hosni Moubarak, les Frères musulmans ont obtenu l'aval pour fonder un parti politique. Il s'agit du parti Liberté et Justice. Cependant ils ont tenu à conserver l'organisation des Frères musulmans sans pour autant chercher à lui donner un visa légal d'existence en tant qu'association ou fondation. Ce n'est que sous la pression de leurs adversaires médiatiques et 'civils', qui dénonçaient le fait d'être dirigés par une organisation secrète, que les Frères musulmans ont accepté de se faire enregistrer au ministère des Affaires sociales comme le prescrit la législation égyptienne.

Toutefois, cette dualité organisationnelle n'a pas été véritablement assumée par la direction des Frères musulmans. Le programme du parti Liberté et Justice⁴¹ est significatif de ce point de vue. Il s'agit ni plus ni moins que du programme des Frères musulmans tel que défini par son fondateur Hassan al-Banna. Le parti, dit le préambule du programme, s'engage à la réforme pacifique et graduelle sur une base islamique. Il se doit de réformer l'individu, la famille, la société et le gouvernement et, à partir de là, les institutions de l'État. L'importance de la moralisation de l'individu, comme préalable à la réforme sociale et politique en général, s'exprime de manière très claire par les expressions suivantes: «la moralisation des âmes», de «la purification des cœurs» et de «l'élévation des sentiments»⁴², etc.

Cette perception bien particulière de l'action partisane a été refusée notamment par certains transfuges des Frères musulmans, principalement Abdel Monem Abou al-Foutouh⁴³. Ce dernier avait proclamé la nécessité de distinguer entre la prédication, qui est la fonction principale des Frères musulmans, et la politique qui est, elle, la fonction du parti politique. Sa position a été radicale. Il s'est opposé à ce que les Frères musulmans fondent un parti politique pour laisser la liberté à ses membres soit de créer des partis soit de rejoindre d'autres partis. Il importe de rappeler que la direction des Frères musulmans a non seulement créé le parti Liberté et Justice, mais a interdit à ses membres de rejoindre d'autres partis que ce dernier.

Les mêmes propos peuvent être reproduits pour un autre transfuge des Frères musulmans, Mohamed Habib⁴⁴. Ce dernier, dans plusieurs de ses écrits dans les journaux, a justifié le même positionnement que celui de Abdel Monem Abou al-Foutouh. Pour Mohamed Habib, il faut distinguer entre ce qu'il dénomme «l'invariable» (ou le permanent), qui est du domaine de la prédication, et «le variable», qui est du domaine de la politique.

De même, à l'intérieur même de la direction des Frères musulmans, au moment de la création du parti Liberté et Justice, certains responsables⁴⁵ se sont opposés aux critères de sélection des membres des Frères musulmans

⁴¹ Le Programme du parti Liberté et Justice (en arabe), 93 p.

⁴² *Ibid.* p. 4.

⁴³ Abdel Monem Abou al-Foutouh est un ex-dirigeant des Frères musulmans qui en a été exclu suite à sa volonté de se présenter aux élections présidentielles après la révolution. Il a été l'un des principaux artisans de la renaissance des Frères musulmans par ses activités au sein de l'université égyptienne dans les années 1970. Lire: A.M. ABOU AL-FOUTOUH, *Témoin de l'histoire du mouvement islamiste en Égypte (1970-1983)*, Dar el Chourouk, 2010 (en arabe).

⁴⁴ M. HABIB, *Les Frères musulmans entre la montée en puissance, la présidence et le discrédit*, Maison d'édition Sama, Le Caire 2013 (en arabe).

⁴⁵ Principalement Mohamed Gamal Hichmet.

qui devaient rejoindre le parti Liberté et Justice. Alors qu'une majorité de la direction des FM voulait sélectionner sur la base de la confiance, de l'ancienneté, de la fidélité à l'organisation, d'autres ont posé la nécessité d'une sélection sur la base de la compétence et de la spécialisation.

Ainsi donc, l'organisation des Frères musulmans a non seulement fixé les grandes lignes du programme du parti, mais elle a également sélectionné ses membres et, évidemment, sa direction, à savoir Morsy, puis Katatni, dans le cadre d'élections au sein du *Maglis al-Choura* des Frères musulmans qui ont écarté Issam al-Iryan⁴⁶.

Ce sont également les directions locales de l'organisation des Frères musulmans qui ont sélectionné les personnes qui fonderont les directions locales du parti Liberté et Justice, donnant lieu à des conflits internes rapportés avec jubilation par la presse égyptienne. Ces conflits sont évidemment liés à des conflits d'intérêts. L'adhésion au parti permet les candidatures aux différentes élections. La politique de sélection des personnes a semblé mélanger entre les membres qui ont un statut de *âmel*⁴⁷ et les proches ou sympathisants. Il semble également que l'organisation, méfiante par rapport à l'avenir et par peur d'un retournement de situation, ait donné des directives pour sélectionner les 'plus visibles' et les plus connus de ses membres-*âmel* et parmi ses proches, les plus fidèles et les moins indépendants⁴⁸.

Une des conséquences les plus néfastes de cette mise sous contrôle du parti Liberté et Justice pour les Frères musulmans a été évidemment l'impression générale au sein de la population que Mohamed Morsy n'était pas libre de ses actes et de ses choix, car soumis lui-même au Bureau de la Guidance et, principalement, à Khayrat al-Chater, Mahmoud Izzet et Mohamed Badie. Or, l'institution présidentielle est d'une très grande importance symbolique et politique pour les citoyens de ce pays.

3. L'inscription de la Gamaa dans les tréfonds de l'individu: force et faiblesse

L'impasse où devait conduire la mise sous contrôle du parti Liberté et Justice par les Frères musulmans, a été rapidement mise en exergue par de

⁴⁶ H. MOURAD, *Scission chez les Frères musulmans*, in «Al-Ahram Hebdo», n. 877, 29 juin-25 juillet 2011, <<http://hebdo.ahram.org.eg/Archive/2011/6/29/opin1.htm>> (dernier accès le 10.11.2014).

⁴⁷ Le *âmel* est le membre à part entière de l'organisation. Ce statut ne s'acquiert que progressivement, suite à un parcours qui prend de nombreuses années et se réalise par étapes.

⁴⁸ Discussion orale avec un sympathisant des Frères musulmans.

nombreux analystes et spécialistes⁴⁹. Mais, plus important encore, ce sont les caractéristiques organisationnelles de la Gamaa qui ont renforcé une telle impasse. Ces traits peuvent être interprétés également dans le cadre de la doxa qobtienne à propos de l'avant-garde islamiste qui se doit de guider l'ensemble.

Houssam Tammam a pourtant mis l'accent⁵⁰ sur les mutations qui ont affecté les comportements des membres des Frères musulmans durant la dernière décennie avant la révolution du 25 janvier 2011. Pour lui, le Frère musulman des années 1990 et 2000 n'est plus le militant fermé idéologiquement, tel que pouvait l'être celui des années 1970, conscient de sa différence, de l'importance et de la supériorité de sa mission, car faisant partie de cette avant-garde éclairée dont parle Sayyid Qotb. Cette image du Frère musulman, selon Houssam Tammam, est devenue une idée romantique qui appartient au passé. Le Frère musulman des années 1990 et 2000 lit très peu de littérature sur le legs islamique et il consulte les auteurs occidentaux sans aucun complexe. De même, il va au cinéma, cherche où passer ses vacances d'été et regarde les matchs de foot. Houssam Tammam a donc mis l'accent sur ce qu'il dénomme la perte de l'unité idéologique des Frères musulmans au profit d'une certaine 'normalisation' ou 'pluralisation'. Toutefois, note Houssam Tammam, si la direction de la Gamaa a conforté cette tendance pour attirer le maximum de sympathisants et de membres, elle a toutefois imposé une limite à cette expression de la diversité: l'obéissance aux chefs et à l'organisation⁵¹.

Toutes les études qui ont porté sur les Frères musulmans s'accordent à noter la remarquable efficacité de cette organisation⁵², puissante de milliers voire de millions de personnes et qui a des ramifications partout en Égypte. Et pourtant, cette force de frappe organisationnelle n'a pas été capable de prendre au sérieux ce qui se passait en Égypte les quelques mois avant le 30 juin autour de la signature de la pétition de *Tamarrod* dans les endroits les plus reculés du pays. Aussi bien la direction des Frères musulmans que l'organisation des Frères musulmans se sont trouvées

⁴⁹ K. INAN, *L'organisation des Frères musulmans après l'étape Morsy*, Arab Center for Research and Policy Studies, septembre 2013 (en arabe); N.J. BROWN, *The Muslim Brotherhood as Helicopter Parent*, Op-Ed «Foreign Policy», 27 mai 2011 <<http://carnegieendowment.org/2011/05/27/muslim-brotherhood-as-helicopter-parent/fr26>> (dernier accès le 10.11.2014).

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 16-20.

⁵¹ *Ibid.*, p. 18.

⁵² Cette efficacité se révèle notamment lors des campagnes électorales, mais également lors des manifestations.

complètement isolées, paralysées et incapables de réagir face au 'grand coup' du 3 juillet.

L'incapacité des Frères musulmans à voir venir le grand coup qui se préparait contre eux met en exergue les particularités organisationnelles de la Gamaa, source de sa force mais également de sa faiblesse.

La Gamaa est profondément enracinée dans l'identité frériste ou dans les tréfonds de l'individu Frère musulman. Il s'agit d'une organisation très hiérarchique qui coopte et encadre les individus dès leur jeunesse et, parfois, dès leur enfance, avec, notamment, la structure des «louveteaux» qui encadre les futurs Frères musulmans dès l'âge de 10 ans. Des travaux importants ont été menés sur les particularités de l'organisation de la Gamaa et son importance dans la vie des militants qui rend le coût de la démission ou de la dissidence très chèrement payé notamment sur le plan affectif⁵³. Ces analyses s'inscrivent dans le cadre des travaux qui ont été menés sur les organisations très fermées et très hiérarchisées comme les partis communistes ou les partis maoïstes. Ces travaux sont d'une très grande pertinence.

Mais il semble toutefois que la portée heuristique de ce comparatisme ne permet pas suffisamment de comprendre jusqu'à quel point la Gamaa est inscrite dans les tréfonds des Frères musulmans et la sacralisation que ces derniers lui vouent. Aujourd'hui, la recherche dispose d'un riche matériau sur cette question avec, notamment, la publication d'un certain nombre de témoignages de la part d'anciens membres des Frères musulmans qui les ont quittés pour des raisons différentes et multiples. Les plus importants sont ceux qui ont été écrits par des militants de 'base'⁵⁴ et non pas par des dirigeants politiques qui ont eu un clash avec la direction comme Mohamed Habib, Abdel Monem Abou al-Foutouh ou bien le célèbre Tharwat al-Kharabaoui, coqueluche actuelle des écrans de télévisions égyptiennes.

L'ensemble de ces témoignages met l'accent sur les techniques sophistiquées de l'enrôlement au sein de la Gamaa et, notamment, celles relatives à la prédication individuelle par rapport à la prédication collective. Ces techniques concernent la manière dont il importe d'aborder les individus, faire leur connaissance et de se rapprocher d'eux. La prédication individuelle se fait généralement à travers plusieurs étapes. La première, et

⁵³ M. VANNETZEL, *Liaisons tourmentées: affection, désaffection et défection chez deux jeunes (ex-)Frères musulmans en Égypte*, in «Critique internationale», (à paraître).

⁵⁴ S. EID, *Mon aventure avec les Frères musulmans*, El Mahroussa, Le Caire 2014 (en arabe); S. FAYEZ, *Le Paradis des Frères musulmans*, Dar al-Tanouir, Le Caire 2013 (en arabe); F. AOUIZ, *Les Dissidents des Frères musulmans*, Sama, Le Caire 2013 (en arabe); A. ABOU KHALIL, *J'ai été islamiste un jour*, Dar Dawwan pour la publication et la diffusion, Le Caire 2012 (en arabe), etc.

peut-être la principale, est l'étape de la connaissance de la nouvelle recrue. Elle consiste à connaître tous les détails de sa vie privée, personnelle et familiale et à tisser avec elle des liens d'amitié et d'affection. La seconde étape repose sur son implication dans de multiples activités religieuses notamment, mais également sportives et de loisirs, etc. Ces activités sont tellement intenses et multiples, sous le contrôle d'un supérieur ou d'un éducateur, que la nouvelle recrue se trouve en l'espace de quelques mois coupée de ses anciennes amitiés et de son entourage social, voire familial. Progressivement, c'est la Gamaa qui deviendra sa famille.

Dans un ouvrage⁵⁵ portant sur les différentes tentatives de réforme de l'organisation des Frères musulmans, Haithem Abou Khalil a posé que la source des problèmes de l'organisation des Frères musulmans égyptiens est l'éducation de ses membres. Or il s'agit là de la mission première que se fixe la Gamaa: la formation et l'instruction de ses membres, dont il convient de contrôler les paroles, les comportements, dans le cadre de petits groupes et lors des multiples rencontres hebdomadaires. Il s'agit là, en réalité, de techniques sophistiquées d'apprentissage qui combattent l'esprit d'initiative et de critique. La sacralisation de l'organisation et la soumission sans faille aux directives de la direction prennent leur source dans ces méthodes d'éducation. Ces dernières sont pensées et réfléchies⁵⁶, car l'individu Frère musulman doit d'abord, et avant tout, avoir l'esprit collectif au nom d'un certain nombre de valeurs morales: négation de soi, modestie, haine de l'apparence, patience, amour des autres, ouverture et écoute des conseils; capacité à garder les secrets; respect de ses engagements; esprit de sacrifice et, enfin et surtout, obéissance aux directives venues d'en-haut. Ce type d'éducation ou de formation pourrait expliquer la faiblesse de la production idéologique et théorique des Frères musulmans et leur incapacité à renouveler et à adapter leur corpus conceptuel de base aux transformations sociales et politiques. Mais elle permet surtout de comprendre la source de la cécité des Frères musulmans par rapport à ce qui se passait en Égypte les derniers mois avant le 3 juillet. Il s'agit là, peut-être, des conséquences de ce type d'organisation fermée sur elle-même et dont les membres ne s'expriment pas librement.

À partir de là, si les membres des Frères musulmans sont isolés par rapport à leur société, comment ne pas admettre l'isolement de leur direction qui a refusé d'admettre la chute de leur popularité et, ainsi, n'a pas vu venir le 'grand coup du 3 juillet'?

⁵⁵ H. ABOU KHALIL, *Les Frères réformistes*, Dar Dawan, Le Caire 2012 (en arabe).

⁵⁶ J.E. ROUISS, *Les particularités organisationnelles et structurelles du mouvement islamiste en Tunisie (l'action collective)*, Karem Charif, Tunis 2014 (en arabe).

Mais, plus important encore, les Frères musulmans égyptiens sont tombées dans le piège de leur propre offre politique: la moralisation du politique.

4. Morale et politique: le piège

Les Frères musulmans sont des menteurs, des fourbes et des hypocrites... telles étaient les expressions qui se sont répandues en Égypte le long des quelques mois qui ont précédé le 30 juin et le 3 juillet. Ces expressions sont le résultat du matraquage médiatique qu'ils ont subi, mais pas seulement. Comme l'ont montré les travaux de Houssam Tammam, les Frères musulmans, bien avant la révolution du 25 janvier, se sont adaptés au jeu politique 'normal' sans pour autant l'admettre et le reconnaître publiquement et officiellement.

Cette donnée révèle donc une sorte de 'blocage idéologique' comme il a été dit plus haut. Or, cette dichotomie entre le discours et l'acte a été l'un des éléments les plus importants utilisés par leurs adversaires pour les attaquer en les traitant d'hypocrites et en les accusant de pratiquer la '*taqîya*', à savoir la dissimulation et la duplicité. Avant la révolution du 25 janvier, les attaques de leurs adversaires 'civils' sur cette dichotomie entre la pratique et le discours avaient un impact relativement limité, car le jeu politique et électoral ne concernait qu'une petite partie de la société égyptienne. Ce n'est plus le cas depuis la révolution du 25 janvier. L'une des conséquences les plus importantes de la révolution de 2011 a été la politisation de la société égyptienne et son intérêt pour la chose publique et politique. Ce phénomène s'exprime non seulement par l'agrandissement du corps électoral qui a quasiment quadruplé⁵⁷, mais également par les débats politiques continuels, sans compter les multiples mobilisations dans la rue durant plus de trois ans. Il n'est pas exagéré de dire que l'Égypte a vécu pendant trois ans une intense dialectique entre la 'rue' et les 'urnes', comme l'ont montré les différentes manifestations de la place Tahrir. Cette politisation a concerné toutes les catégories de la population, y compris et peut-être surtout les plus faibles et les plus démunies. L'ambiguïté du discours des

⁵⁷ Rappelons qu'avant la chute de Hosni Moubarak, les électeurs effectifs ne dépassaient pas les 7 millions de personnes. En 2014, les chiffres officiels se situent entre deux pôles: la plus faible participation a concerné le référendum sur la Constitution de 2012, avec 32,6% des 51,9 millions d'inscrits (sur 86,89 millions d'habitants). La plus forte participation a concerné les législatives de 2011-2012 (54 %), suivies du second tour de la présidentielle de 2012 (51,8%).

Frères musulmans, amplifiée par le matraquage médiatique qu'ils ont subi, a eu un impact d'autant plus négatif que les Frères musulmans, du statut de victimes, sont passés au statut d'acteurs politiques reconnus comme l'ont montré leur rapprochement avec l'ancienne direction de l'armée, lors de la première étape de la transition, puis leur passage à la direction du pays suite à la victoire de Mohamed Morsy.

L'impact négatif de leurs propos contradictoires a été d'autant plus déplorable que leur offre politique est d'abord et avant tout une offre de 'moralisation' du politique.

«[...] Notre vision de la politique est contraire à ceux qui estiment que la politique est l'art du mensonge, de l'hypocrisie et de la trahison et qui affirment que la fin justifie les moyens. Nous pratiquons, nous les fondateurs du parti Liberté et Justice, la politique pour la nettoyer, la purifier et l'élever, etc.», énonce le préambule du programme de Liberté et Justice.

Cette référence à la moralisation du politique n'est pas nouvelle chez les Frères musulmans égyptiens. Il s'agit même là de la particularité première de leur mobilisation politique et électorale⁵⁸. Il importe, de ce point de vue, de lire les importantes analyses de Marie Vannetzel. Cette dernière a intégré cette donnée pour analyser les particularités du clientélisme électoral islamiste et qui constitue l'une des principales sources de leurs succès électoraux. C'est ainsi qu'avant même la révolution du 25 janvier 2011, les Frères musulmans concurrençaient le clientélisme électoral du Parti national démocratique⁵⁹.

Or, depuis la révolution du 25 janvier jusqu'aux 12 mois d'exercice du pouvoir politique, les Frères musulmans se sont singularisés par un ensemble de comportements et de décisions qui ont heurté leur propre électorat. Car il serait faux de penser que leurs électeurs ont pour objectif la fondation d'un État islamique en Égypte ou bien l'application de la *charia*. En réalité, le vote en faveur des Frères musulmans est un vote pour des candidats qui se caractérisent par leur morale religieuse, qui ne mentent pas, remplissent leur promesses et respectent leur parole et engagement politique. Or, cela n'a pas été le cas, loin s'en faut et les exemples sont très nombreux.

Le refus de la direction des Frères musulmans d'appeler à descendre dans la rue le 25 janvier et leur participation au moment où ils ont réalisé le succès de la mobilisation; la volonté de passer un compromis avec le régime de Moubarak au moment même où les forces politiques présentes

⁵⁸ S. BEN NÉFISSA, *Citoyenneté et participation en Égypte: l'action vertueuse selon la Gamia Charia*, in «Maghreb-Machrek», n. 167, 2000, p. 14-24.

⁵⁹ M. VANNETZEL, *Secret public, réseaux sociaux et morale politique. Les Frères musulmans et la société égyptienne*, in «Politix», vol. 23, n. 92, 2010, p.75-95.

sur la place Tahrir était décidées à forcer Moubarak à la démission; leur rapprochement avec l'ancienne direction de l'armée et le retournement de situation suite à la victoire de Morsy qui a commencé par mettre à la retraite Tantaoui et Inan; leur politique envers la mobilisation de la rue qui a continué près de trois ans en Égypte et, notamment, envers la jeunesse révolutionnaire au moment des événements de Mohamed Mahmoud; la proclamation de leur volonté de ne pas présenter de candidat aux présidentielles et, enfin, leur propos sur leur volonté de 'participation' et non de 'domination', etc.

Mais c'est avec l'arrivée de Mohamed Morsy à la présidence de la République que l'opportunisme de leur comportement a été le plus visible avec, notamment: le non-respect de l'accord avec les forces 'civiles' et révolutionnaires qui avaient appelé à voter pour Morsy; la trahison de leurs alliés salafistes, comme il a été montré dans la première partie de l'article, etc.

Le comportement des Frères musulmans a été, en réalité, le comportement politique 'normal' de tout groupement qui cherche à conquérir le pouvoir ou à le conserver. Les promesses n'engagent que ceux qui y croient... tel est l'adage bien connu de la vie politique dans le monde entier.

Mais ce 'normal' du comportement politique est difficilement admis quand il s'agit d'un groupement politique qui se déclare différent des autres et qui met la morale dans son offre politique. Or, très rapidement, le programme des 100 jours de Mohamed Morsy a montré ses faibles résultats. De même, le fameux programme socio-économique du parti Liberté et Justice, le *Programme Ennadha*, a montré son inexistence de l'aveu même de ses responsables. Enfin, sur le plan extérieur, la publication de la lettre envoyée par Mohamed Morsy à son homologue israélien Shimon Pérès a eu également un impact extrêmement négatif sur le plan interne. Dans la missive, il appelle le chef d'État israélien «Mon cher et grand ami»⁶⁰.

Mais ce qui semble avoir complètement dérouté l'électorat des Frères musulmans a été ce qui s'est passé entre le moment où ils contrôlaient l'Assemblée du Peuple et les élections présidentielles. La faiblesse du score de Morsy est partiellement liée à cette donnée⁶¹. Les Frères musulmans ont une riche expérience du véritable rôle du député égyptien et ce rôle est avant tout 'local' en l'absence de 'pouvoir municipal' en Égypte. Il est dispensateur de services collectifs et individuels et il est médiateur entre la population et l'appareil de l'État. En 2005, ils avaient remporté près

⁶⁰ <<http://hebdo.ahram.org.eg/NewsContent/945/1/130/532/Morsy-joue-la--realpolitik.aspx>> (dernier accès le 28.01.2015)

⁶¹ S. BEN NÉFISSA, *Trajectoires transitionnelles et élections: Égypte, Tunisie*, in «Confluences Méditerranée», n. 82, été 2012, pp. 9-29.

de 88 sièges. La disparition du parti de l'ancien régime, le Parti national démocratique, et, donc, de l'administration, et la dissolution des Conseils populaires locaux ont renforcé, après la révolution, la demande locale d'un député médiateur avec l'État central. Or, après leur victoire aux législatives de 2011-2012, les élus Frères musulmans n'ont pas pu remplir cette mission pour la simple raison qu'ils n'en avaient plus le temps. Les députés du parti Liberté et Justice ont pris très au sérieux leur travail parlementaire. De l'avis des fonctionnaires de l'Assemblée du Peuple⁶², jamais cette instance n'aura connu une aussi intense activité de la part des députés⁶³. De même, ils étaient préoccupés par la conquête du 'haut', à savoir les élections présidentielles qui devaient se dérouler quelques mois après les élections législatives. Or cette intense activité politique 'nationale' a nui aux habituelles activités locales des députés des Frères musulmans. Ils ont été accusés par leurs électeurs d'avoir abandonné leurs circonscriptions⁶⁴ car ils ont fermé la plupart des bureaux où ils recevaient les électeurs dans leurs circonscriptions. Ils ont déçu leur électorat et ont été accusés de ne plus répondre aux demandes de services individuels et collectifs. Cet élément doit être intégré pour comprendre la faiblesse de score de Morsy aux présidentielles quelques mois après et également pour comprendre leur réputation d'hypocrites et de menteurs.

5. Conclusions

Le propos de cet article a été de tenter d'analyser cet événement d'une très grande importance sur le plan régional: la chute historique des Frères musulmans égyptiens. Ses conséquences politiques ont été quasi-immédiates. Quelques semaines après, Ennahda en Tunisie a accepté de quitter le pouvoir, comme le réclamait notamment le sit-in du Bardo organisé après l'assassinat du député Mohamed Brahmi.

Cette chute est le résultat de plusieurs phénomènes et son analyse sérieuse et complète demande évidemment plus de temps et de recherches. L'ensemble des hypothèses proposées doivent être vérifiées et complétés. Parmi les «20 erreurs» des Frères musulmans explicitées notamment par

⁶² Entretien avec un fonctionnaire de l'Assemblée du Peuple le 26 juillet 2012, Le Caire.

⁶³ S. KATATNI, *Les réalisations de l'Assemblée du Peuple en 100 jours*, 10 p. (en arabe).

⁶⁴ «Leurs téléphones portables ont été fermés durant les 4 mois qui ont précédé les présidentielles et ils ne répondaient plus aux demandes locales de ceux qui avaient voté pour eux» (entretien avec un partisan de Abdel Monem Abou al-Foutouh et ayant participé à sa campagne électorale dans le gouvernorat de Menoufia).

Mohamed el-Mahdi⁶⁵, certaines sont très importantes: le complexe de l'ancien opprimé; le sentiment de persécution qui a provoqué une agressivité et de la méfiance inutile envers les institutions et les personnes; le goût du secret et des débats dans des chambre closes, etc.

Toutefois, le présent article a souhaité mettre l'accent sur l'importance d'analyser les particularités idéologiques des Frères musulmans égyptiens et leurs conséquences sur le plan organisationnel. Si l'idéologie n'explique pas tout, elle doit tout de même être intégrée dans l'analyse. Mohamed el-Mahdi⁶⁶ a également noté, à l'instar de l'ensemble des observateurs de la scène politique, le sentiment de supériorité qui a affecté le comportement des Frères musulmans durant cette période. «Nous sommes vos maîtres», dira un de leurs députés dans une émission télévisuelle à grande écoute! Un tel comportement pourrait être analysé tout simplement dans le cadre de l'ivresse de la réussite de la part d'une organisation persécutée pendant des décennies. Mais ce sentiment de supériorité, qui tranchait avec l'image de modestie longtemps affichée, pourrait également être compris dans le cadre de leur croyance en la sacralisation de leur mission et de leur organisation, cette avant-garde islamique qui va sauver non seulement les Égyptiens, mais l'ensemble des êtres humains qui vivent dans l'ignorance sans le savoir. Cette avant-garde, préconise Sayyid Qotb, doit «rompre émotionnellement»⁶⁷ avec son environnement «naturel» pour se protéger et cette rupture est également légitimée par le «sentiment de supériorité» qui doit caractériser le vrai croyant et auquel Sayyid Qotb a consacré un chapitre entier⁶⁸.

N'est pas possible d'analyser la sacralisation de l'organisation de la Gamaa également dans ce cadre? Mais, ce qui est certain, c'est que ce sentiment de supériorité a heurté une société qui se distingue par son intense pratique religieuse. La terrible indifférence interne qui a accompagné le massacre des sit-in de Rabaa et de Nahda pourrait être analysée dans le cadre d'une société qui s'est sentie menacée dans sa manière de vivre et son identité religieuse et culturelle⁶⁹. Cette dernière est également politique.

Les Frères musulmans ont, semble-t-il, heurté des éléments sensibles

⁶⁵ M. EL-MAHDI, *Les 20 erreurs commis par les Frères musulmans*, in «Tahrir» du 6 juillet 2013, p. 6. (en arabe).

⁶⁶ *Ivi.*

⁶⁷ QOTB, *Signes de piste* [Ma'âlim fi al-tarîq], cit., p. 18-20.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 155-165.

⁶⁹ Il serait faux de penser que la liberté culturelle et artistique défendue avec autant d'acharnement par l'intelligentsia égyptienne ne concerne que ces derniers. Le roman, la musique, le cinéma, la chanson, l'humour, etc. font partie de l'identité égyptienne, y compris ses catégories sociales les plus démunies.

de la construction identitaire égyptienne, principalement le nationalisme égyptien et la particularité de l'Égypte au sein du monde arabe comme 'mère-patrie' du monde arabe⁷⁰. Le nationalisme égyptien exprime également l'attachement des Égyptiens à l'État comme étant l'assise même de la nation et comme acteur principal de trois missions: la sécurité extérieure (l'armée), la sécurité intérieure (la police) et, enfin, un minimum de justice sociale. L'absence d'une vision positive de l'État chez les Frères musulmans s'est heurtée à l'attachement traditionnel des Égyptiens à l'État, qui a augmenté de manière exponentielle suite aux trois années de perturbations politiques de l'après 25 janvier.

Dans son ouvrage fondamental, *L'échec de l'islam politique*⁷¹, Olivier Roy a noté que les islamistes se heurtent à la notion d'États qui existent de plus en plus et se solidifient. De sorte que le panislamisme ou le rêve califal se transforme dans bien des pays en «islamo-nationalisme», comme en Iran par exemple, ou peut-être également en Turquie. O. Roy s'est appuyé sur ce dernier élément pour pronostiquer l'échec de l'islam politique. En réalité, l'expérience égyptienne permet peut-être de poser l'hypothèse inverse. C'est peut-être l'incapacité des Frères musulmans égyptiens à intégrer et à récupérer à leur profit le nationalisme égyptien qui a constitué la source principale de leur échec. Il n'est pas exagéré de dire que les Frères musulmans égyptiens se sont fracassés sur le 'mur' du nationalisme égyptien ou plutôt sur une 'vitre' car, en réalité, ils ne l'ont pas 'perçue'.

Il n'est pas donc pas étonnant que le 3 juillet ait signalé d'abord et avant tout le retour à l'État, creuset de la nation égyptienne, sécuritaire et autoritaire... mais paradoxalement plébiscité par une très large partie de la population comme l'ont montré les derniers résultats électoraux.

BIBLIOGRAPHIE

A.M. ABOU AL-FOUTOUH, *Témoin de l'histoire du mouvement islamiste en Égypte (1970-1983)*, Dar el Chourouk, 2010 (en arabe).

A. ABOU KHALIL, *J'ai été islamiste un jour*, Dar Dawwan, Le Caire 2012 (en arabe).

H. ABOU KHALIL, *Les Frères réformistes*, Dar Dawan, Le Caire 2012 (en arabe).

⁷⁰ Le discours médiatique a mis en valeur le fait que les Frères musulmans aurait eu un vague projet de califat ou de *Umma* islamique qui allait fondre la nation égyptienne dans une sorte de 'magma islamique' dont le chef pourrait être un Turc ou un Malaisien.

⁷¹ O. ROY, *L'échec de l'islam politique*, Seuil, Paris 1999 (Esprit).

- T. ACLIMANDOS, *L'armée égyptienne*, in «Défense et sécurité internationale», avril 2011.
- T. ACLIMANDOS, *Réflexions sur les Frères musulmans égyptiens: esquisse d'une phénoménologie*, in *Les islamistes au défi du pouvoir. Évolutions d'une idéologie*, S. Amghar (dir.), Michalon, Paris 2012.
- F. AOUIZ, *Les Dissidents des Frères musulmans*, Sama, Le Caire 2013 (en arabe).
- L. AZAB, *Morsy au pouvoir: scénario d'une transition à l'égyptienne*, in «Confluences Méditerranée», n. 82, été 2012, pp. 145-161.
- C. BARBARY, M. ADIB DOSS, *Tamarrod («rébellion»): une autre lecture de l'action politique dans le processus révolutionnaire égyptien*, in «Confluences Méditerranée», n. 88, 2014/1.
- S. BEN NÉFISSA, *Citoyenneté et participation en Égypte: l'action vertueuse selon la Gamia Charia*, in «Maghreb-Machrek», n. 167, 2000, p. 14-24.
- S. BEN NÉFISSA, «Ça suffit?», le «haut» et le «bas» du politique en Égypte, in «Politique Africaine», n. 108, 2008, p. 5-24.
- S. BEN NÉFISSA, *Trajectoires transitionnelles et élections: Égypte, Tunisie*, in «Confluences Méditerranée», n. 82, été 2012, pp. 9-29.
- S. BEN NÉFISSA, *Confluence médiatique et protestations sociales avant la Révolution du 25 janvier en Égypte: hypothèses*, in *Les ondes de choc des révolutions arabes*, M. Oualdi, D. Pages-El Karaoi, C. Verdeil (dir.), Presses de l'IFPO, Beyrouth 2014, pp. 235-272.
- S. BEN NÉFISSA, *Frères musulmans, magistrats, journalistes et militaires en Égypte: échanges de coups et issues incertaines*, in «Revue Marocaine de Sciences Politiques et Sociales» (à paraître).
- N.J. BROWN, *The Muslim Brotherhood as Helicopter Parent*, Op-Ed «Foreign Policy», 27 mai 2011 <<http://carnegieendowment.org/2011/05/27/muslim-brotherhood-as-helicopter-parent/fr26>> (dernier accès le 10.11.2014).
- A. CHOUBAKI, *Les Frères musulmans des origines à nos jours*, Karthala, Paris 2009.
- M. DOBRY, *Sociologie des crises politiques*, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, Paris 1986.
- S. EID, *Mon aventure avec les Frères musulmans*, El Mahroussa, Le Caire 2014 (en arabe).
- S. FAYEZ, *Le Paradis des Frères musulmans*, Dar al-Tanouir, Le Caire 2013 (en arabe).
- T. GUAAYBESS, *Les Médias arabes. Confluences médiatiques et dynamiques sociales*, CNRS Éditions, Paris 2012.
- M. HABIB, *Les Frères musulmans entre la montée en puissance, la présidence et le discrédit*, Maison d'édition Sama, Le Caire 2013 (en arabe).
- K. INAN, *L'organisation des Frères musulmans après l'étape Morsy*, Arab

- Center for Research and Policie Studies, septembre 2013 (en arabe).
- R. JACQUEMOND, *Entre scribes et écrivains, le champ littéraire dans l'Égypte contemporaine*, Actes Sud, Arles 2002.
- S. KATAINI, *Les réalisations de l'Assemblée du Peuple en 100 jours*, 10 p. (en arabe).
- M. EL-MAHDI, *Les 20 erreurs commis par les Frères musulmans*, in «Tahrir» du 6 juillet 2013, p. 6. (en arabe).
- H. MOURAD, *Scission chez les Frères musulmans*, in «Al-Ahram Hebdo», n. 877, 29 juin-25 juillet 2011, <<http://hebdo.ahram.org.eg/Archive/2011/6/29/opin1.htm>> (dernier accès le 10.11.2014).
- H. MOURAD, *Relève au sein de l'armée*, in «Al-Ahram Hebdo» du 21-28 août 2012.
- O. ROY, *L'échec de l'islam politique*, Seuil, Paris 1999 (Esprit).
- J.E. ROUISS, *Les particularités organisationnelles et structurelles du mouvement islamiste en Tunisie (l'action collective)*, Kareem Charif, Tunis 2014 (en arabe).
- S. QOTB, *Signes de piste* [Ma'àlim fî al-tarîq], Centre arabe des études et des recherches, Doha 2009.
- C. STEUER, *Sayyid Qotb et Michel Aflaq, deux idéologues rivaux de la révolte arabe*, Mémoire de DEA en sciences politiques, 2003-2004, Université Lumière Lyon 2, <http://doc.sciencespo-lyon.fr/Ressources/Documents/Etudiants/Memoires/Cyberdocs/DEASPMRRR/steuer_c/pdf/steuer_c.pdf> (dernier accès le 10.11.2014).
- H. TAMMAM, *Les transformations des Frères musulmans: démantèlement idéologique et fin de l'organisation*, Madbuli, Le Caire 2010².
- M. VANNETZEL, *Secret public, réseaux sociaux et morale politique. Les Frères musulmans et la société égyptienne*, in «Politix», vol. 23, n. 92, 2010, p.75-95.
- M. VANNETZEL, *Liaisons tourmentées: affection, désaffection et défection chez deux jeunes (ex-)Frères musulmans en Égypte*, in «Critique internationale» (à paraître).

Tewfik Aclimandos*

Réflexions sur la révolution et la transition égyptiennes

Pour François Ireton, en signe de reconnaissance et d'amitié

L'étude des révolutions soulève plusieurs types de problèmes. Celui du choix du moment de cette étude est loin d'être le plus banal. Depuis que Hegel a souligné le fait que l'oiseau de Minerve ne prend son envol qu'au crépuscule, il est devenu coutumier d'estimer qu'il est beaucoup trop tôt pour rédiger le texte définitif sur la question – et cela donne la boutade du dirigeant chinois qui, pendant les années 1970, affirmait qu'évaluer la Révolution française est prématuré. Il vaut peut-être mieux renoncer à la prétention au 'texte définitif' sans renoncer à celle de 'vérité' comme idée régulatrice pour se concentrer sur les avantages et inconvénients du choix du moment de la rédaction, de toute approche, de tout tropisme idéologique, de tout paradigme, de toute comparaison explicite ou implicite.

J'écris ces lignes quinze mois après la chute du président Morsi et environ cent jours après l'accession du maréchal al Sissi à la magistrature suprême. Celle-ci est souvent décrite comme une défaite massive, peut-être totale, de la 'Révolution', ou, au moins, des camps révolutionnaires, voire comme une restauration de l'ancien régime ou une 'consolidation de l'autoritarisme', qui aurait réussi à laisser passer la tempête et en aurait profité pour éliminer une force majeure, les Frères musulmans, et pour acquérir une légitimité électorale irréprochable (même si plusieurs collègues contestent ce dernier point). La jeunesse révolutionnaire aurait le choix entre le 'silence', la prison et l'exil. Les activistes sont harcelés et, au mieux, leur sort laisse indifférent la population. Ce diagnostic est celui des réseaux académiques internationaux et des Égyptiens en leur sein, des médias occidentaux, des islamistes et d'importants secteurs de la jeunesse révolutionnaire. Il est contesté par toutes sortes d'acteurs et de chercheurs 'locaux' et 'régionaux', qui estiment que la chute du pouvoir

* Politologue, enseignant à l'Université du Caire et à l'Université française du Caire.

des Frères musulmans est la conséquence de la seconde vague, beaucoup plus importante que la première, de la révolution et qui pensent que le nouveau pouvoir, élu au terme d'élections libres, parachèvera l'œuvre de la révolution, en limitant et en rationalisant cette dernière. Son autoritarisme, dans cette optique, ne serait pas 'congénital', mais manifesterait une réaction, peut-être temporaire, en tout cas normale et souhaitée par la population, au péril terroriste et totalitaire représenté par les Frères musulmans et leurs alliés. Ils reprochent au diagnostic dominant dans les cercles internationaux ses points faibles, soit sa minimisation, voire son déni de l'extraordinaire popularité du maréchal (même si la propagande égyptienne la surestime), son refus de voir ce qu'ont été le pouvoir frère, ses desseins et ses pratiques, d'admettre que le rejet viscéral de ces derniers n'est pas l'apanage d'élites ou d'un État profond menacés, mais bien celui de l'écrasante majorité des différents secteurs de la société. Lesquels savent très bien ce qu'ils ont vécu sous les Frères et ne sont pas aussi manipulés par les médias qu'on le dit. Affirmer que l'hostilité aux Frères s'explique par celle des médias à leur encontre se heurte à l'objection de l'évidence: pourquoi la population a-t-elle cru les médias anti-Frères et non ceux contrôlés par ces derniers?

Ces diagnostics discutables et contradictoires entraînent ou sont accompagnés d'assertions et de prises de position sur tous les événements, qu'ils soient majeurs ou mineurs. Il est très facile de relever dans une étude des erreurs, des imprécisions, des recours injustifiés à des stéréotypes populaires, souvent faux. J'en énumère en vrac quelques-uns: «la révolution a été volée par les Frères musulmans», «ces derniers sont une force politique modérée», «les Frères se ressemblent tous», «les Frères sont pluriels», «la majorité des Frères est modérée, mais la direction est qutbienne et nuisible», «les organes de sécurité sont le grand architecte de tel ou tel développement» (que l'on n'aime pas évidemment)¹, «les privilèges de l'armée

¹ Il n'est pas question de nier l'importance des organes de sécurité, qui ont réussi à imposer leur hégémonie sur la vie politique et leur domination épistémique (les problèmes sont souvent formulés dans les codes linguistiques et selon les paradigmes qui sont les leurs). Sécuritocratie ne semble pas être un terme inapproprié. Mais leur présence et leur action acquièrent souvent le statut de cause première ou de principe explicatif ou tout simplement de descriptif, qui fausse la description et l'analyse. On oublie, d'une part, qu'il y a plusieurs organes de sécurité, aux intérêts, stratégies et répertoires d'action différents (sans mentionner les tensions en leur sein), et on oublie aussi que le reste de la société et les autres acteurs ne sont pas un objet passif ou un simple récepteur. Là où l'on voit souvent une 'action' de ces services, il y a souvent 'interaction' avec d'autres acteurs, qui ne leur sont pas aussi soumis qu'on le croit. Il y a différents types d'interactions. Ces services 'prennent souvent le train en marche' dans des processus dont on dit ultérieurement qu'ils les ont enclenchés. Etc.

expliquent son comportement», «les forces non islamistes n'existent pas ou ne représentent que les élites», «la jeunesse est géniale et 'connectée'», «les vieux sont tous des ânes réactionnaires», etc. Et je ne mentionne pas les versions, simplistes ou sophistiquées, des complots que chacun attribue à son adversaire et autres forces du Mal.

Ce qui me semble plus intéressant, dans ce contexte, est de souligner les problèmes soulevés par les notions de 'révolution' et de 'contre-révolution'. Que les termes soient souvent utilisés à des fins polémiques de légitimation ou de stigmatisation ne veut pas dire qu'ils n'ont aucun contenu concret, impossible à cerner. Ce ne sont donc pas ces dérives que je souhaite mentionner ou dénoncer. Ce qui me semble plus important, c'est de mettre en garde contre certains présupposés véhiculés par ces termes, d'autant plus que ces présupposés peuvent sembler être confirmés par les développements sur 'le terrain' et correspondre aux perceptions des acteurs. 'Révolution' et 'contre-révolution' sont des termes qui désignent mais aussi évaluent, sanctifient, diabolisent, réifient, fétichisent des réalités mouvantes et des acteurs. Premier travers. Mais, surtout, le recours à ces notions omet souvent l'étude de la subtile interaction entre les parties en présence. Je m'explique: certes, les camps révolutionnaires et contre-révolutionnaires (surtout les premiers) se pensent engagés dans une lutte finale, manichéenne, voire 'à mort', pour une refondation radicale de la société, de l'État et de l'ordre politique, ou, au contraire, pour la défense de l'ordre ancien. Certes, tous deux estiment souhaitables la neutralisation durable, voire l'élimination de l'autre. Les historiens savent très bien que les sociétés et États post-révolutionnaires sont un mélange d'ancien et de nouveau qui n'a été voulu par aucun camp, aussi génial soit-il ou se parant des oripeaux du Paradis². On pourrait aussi se demander si une révolution, pour réussir, n'a pas besoin d'être 'limitée', voire 'prise en main' par les contre-révolutionnaires et inversement. Une révolution, c'est souvent une série d'accélération, d'emballements, d'explosions, de 'grands moments'. Or, il faut bien un retour à la normale (mais laquelle?) et au quotidien. Une contre-révolution, pour réussir, doit comprendre que plus rien ne sera comme avant, condition nécessaire, mais non suffisante pour la survie. Elle doit, au moins, colmater les brèches béantes qui ont causé la révolution et, donc, changer, aménager, voire bouleverser³. En d'autres termes, on ne sait pas encore avec certitude si le président al Sissi est le fossoyeur de la

² C'est le sens du grand livre de François Furet: F. FURET, *Penser la révolution française*, Gallimard, Paris 1985 (Folio Histoire, 3).

³ Ces développements doivent beaucoup à l'œuvre de Martin Malia. Voir, par exemple, M. MALIA, *Comprendre la révolution russe*, Seuil, Paris 1980 (Points Histoire).

révolution, le garant de son succès, ou un intermède plaisant ou non avant le prochain affrontement. Ce que l'on sait, par contre, c'est que ses intentions ne sont pas l'élément décisif permettant de répondre à la question. Mais cela ne doit pas interdire l'effort nécessaire pour leur restitution. Al Sissi est un conservateur qui sait que l'ancien régime est indéfendable, qui estime que l'ancien régime comme la révolution ont mis en danger l'État moderne égyptien. Il souhaite conférer à ce dernier une nouvelle légitimité en en faisant un outil de la justice sociale et de la lutte contre la pauvreté. Comme pour beaucoup d'Égyptiens, ce qu'il a vu de l'islam politique l'a horrifié⁴. Mais, contrairement à eux, lui ne peut plus reculer.

Révolution et contre-révolution se traduisent par de nouveaux arrangements institutionnels, par de nouvelles élites, de nouveaux discours, de nouveaux codes, etc. Tout ceci est observable. Mais leur affrontement est la conséquence et la cause d'un changement durable dans les perceptions, dans les systèmes de représentation, dans les passions, dans l'esprit d'une époque, que l'on ne peut mesurer et dont on ne peut prédire les conséquences. Là aussi, on fait du nouveau avec de l'ancien, du réel avec du potentiel, etc. Certains grands récits ou mythes s'effondrent, d'autres renaissent, d'autres encore apparaissent. Les révolutions sont une addition de grands moments qui sont autant d'heures de vérité. Des réputations sont détruites, des héros inattendus émergent, le plus souvent pour ne briller que quelques mois. Ces grands moments sont des traumatismes ou des expériences fondatrices. En moins de trois ans, les Égyptiens ont fait tomber deux présidents. Ils ont découvert leur puissance, ont fait l'expérience de la 'souveraineté' populaire. Peut-on croire que ceci n'a aucune incidence? L'homme politique qui l'oublie est un imbécile (mais les imbéciles existent). Peut-on croire que le sang versé n'a aucune incidence? Que les familles et les amis oublieront leurs morts – surtout si la vie ne change pas vraiment? Le rejet viscéral des Frères musulmans par la population implique-t-il des changements dans les conceptions, les pratiques et les discours religieux? Et lesquels? Ou n'est-il que la simple découverte d'un malentendu profond entre cette formation politico-religieuse et plusieurs secteurs de la société, que leur arrivée au pouvoir a permis de dévoiler? Quelle que soit la réponse à cette interrogation, l'échec des Frères signifie-t-il l'échec de l'islam politique? Ou est-il une opportunité pour ce courant?

Ces considérations, et d'autres que l'on ne peut passer toutes en revue, rendent risquée toute prédiction. Il est impossible de se prononcer sur

⁴ Le rapport du maréchal à la foi et son hostilité à l'islam politique peuvent être étudiés à partir de ses discours et entretiens. Voir, par exemple, son discours à l'occasion de la Nuit du Destin, le 24 juillet 2014: <<https://www.youtube.com/watch?v=20lGec7NX1g>> (dernier accès le 05.11.2014).

l'issue finale, sur l'éventuel succès ou échec de la révolution – et, d'ailleurs, on ne sait pas vraiment à quelle aune les mesurer: davantage de démocratie, davantage de liberté et de justice sociale, davantage d'islam, moins d'islam, un développement économique et humain? Cette révolution n'était pas porteuse d'un projet et d'un rejet uniques, mais de plusieurs projets antithétiques, concurrents et de plusieurs rejets plus ou moins concordants. L'évaluation de l'acquis actuel prête elle-même à controverse: je suis, par exemple, enclin à penser que les élections libres (sans fraude) sont un acquis majeur que mes collègues sous-estiment. Mais cet acquis est-il durable? Un autre acquis, le changement qualitatif et quantitatif de la participation politique des 'Égyptiens moyens', l'est-il? Et ainsi de suite.

Mais la prudence requise en matière de prédiction ou d'issue finale n'interdit pas, et mieux, doit rendre nécessaire une étude sérieuse du passé proche et du présent. Cette étude est compliquée, dans le cas des processus révolutionnaires, par plusieurs difficultés: a) l'émergence de nouveaux acteurs, qui sont moins bien connus que les anciens – avoir observé pendant trente ans Moubarak permettait de bien prévoir ses réactions (et celles de ses collaborateurs, souvent aussi 'durables' que lui) dans beaucoup de cas. b) La difficulté à identifier les parties impliquées dans tel ou tel épisode. Une période de processus révolutionnaire est une période où les ressources de l'acteur individuel ou collectif se multiplient, puisqu'il y a recomposition des rapports sociaux, multiplication des acteurs et, donc, des alliés possibles, multiplication des interactions et des échanges. Mais c'est aussi, bien sûr, le moment où l'influence des acteurs individuels est plus que jamais limitée: il y a trop de forces en présence, de paramètres et beaucoup moins de limites politiques et sociales (puisque les limites sont une construction sociale et que le social est à réinventer). c) L'impossibilité de savoir avec certitude ce qui se passe au sein des principaux 'acteurs collectifs' qui risquent d'être, ou qui sont, en proie à une contestation interne. Cette contestation interne est-elle sérieuse? Renforce-t-elle paradoxalement la cohésion des troupes ou l'affaiblit-elle? Favorise-t-elle l'immobilisme ou, au contraire, la fuite en avant (ou un dosage des deux)? d) L'impossibilité de la reconstruction des calculs des acteurs, de leurs plans A et B, de l'accès à l'information et de la lecture qu'ils en font, de la connaissance de la teneur des négociations et autres interactions dialogiques qu'ils ont avec d'autres acteurs, de la compréhension qu'ils en ont, des conclusions qu'ils en tirent, des inflexions que ces interactions entraînent, etc.⁵. e) Les processus révolutionnaires

⁵ On pourra m'objecter que je décris des difficultés pérennes, qui existent également en temps normal. Elles sont décuplées en période révolutionnaire, d'autant plus que la communication des acteurs est une communication 'de guerre'.

‘problématisent’ tout le social et confèrent à la totalité et aux discours sur la totalité un statut qu’ils n’ont pas en temps normal. Isoler, séparer à des fins heuristiques tel phénomène, telle structure sociale, tel pattern du reste du social est souvent nécessaire et souhaitable en temps normal. C’est nettement moins vrai en temps révolutionnaire. f) Enfin, les tropismes du chercheur et ses souhaits, là, acquièrent une importance très supérieure à celle qu’ils ont sur des sujets plus ‘normaux’. La ‘révolution’ s’est substituée au ‘progrès’ comme fétiche à adorer chez les intellectuels⁶ et ceci a un impact négatif sur l’analyse. La sélection des informations pertinentes devient de plus en plus délicate et cela vaut aussi pour leur interprétation. La distance à définir par rapport aux discours et perceptions des acteurs doit être perpétuellement (re)définie. Le savoir accumulé avant la révolution sur la société, les acteurs et l’État est quelquefois une ressource, d’autres fois un rideau qui empêche de voir. L’organisation (le pluriel serait peut-être plus pertinent) internationale de la recherche est telle que les agendas de recherche sont définis loin des sociétés concernées – c’est d’ailleurs souvent une bonne chose, mais pas toujours. Le spectre des ‘fausses abstractions’ (pour parler doublement comme Marx) hante les travaux. Dans le même ordre d’idées, l’organisation de la recherche est telle qu’on a tendance à privilégier les chercheurs qui travaillent sur un sujet sur plusieurs pays, plutôt que plusieurs sujets sur le même pays. Par exemple, on préférera un spécialiste des questions de sécurité au Moyen-Orient, ou un spécialiste du salafisme connaissant plusieurs pays, plutôt qu’un spécialiste de tel ou tel pays. Approche très légitime en temps normal, mais dont les limites apparaissent clairement en période révolutionnaire. Car les révolutions exigent, pour leur compréhension, une ou des théories de la société concernée, et ces théories font de plus en plus défaut: entre les mises en garde contre le ‘surplomb’ (comme si le surplomb n’était pas l’essence même de la recherche), les courts délais accordés aux chercheurs, la spécialisation accrue, les théories de la société ne sont plus à l’heure du jour⁷. Weber (pour ne pas parler de Hegel) ne serait jamais devenu Max

⁶ Voir: F. FURET, *Le passé d’une illusion*, Le Livre de Poche, Paris 2003; P.-A. TAGUIEFF, *Les contre-révolutionnaires*, Denoël, Paris 2008.

⁷ Par contre, en ce qui concerne l’Égypte, nous disposons d’un excellent récapitulatif du savoir pré-révolutionnaire des sciences sociales sur ce pays, en l’ouvrage dirigé par Vincent Battesti et François Ireton: *L’Égypte au présent, inventaire d’une société avant révolution*, V. Battesti, F. Ireton (dir.), Sindbad-Actes Sud, Paris-Arles 2012. Les contributions ont toutes été rédigées entre 2008 et 2010, et le retard (*in fine* bénéfique) dans la publication du livre s’explique par l’indifférence bureaucratique vis-à-vis de l’entreprise, qui n’avait pas été jugée digne d’être financée.

Weber s'il travaillait aujourd'hui. Par ailleurs, les règles de l'énonciation du discours scientifique privilégient les démarches hypothético-déductives (plutôt que les démarches inductives, même si elles ne les marginalisent pas totalement) et leur pertinence dépend beaucoup de la qualité des questions. Force est de reconnaître que nous (toutes les communautés académiques, sans distinction de nationalité) n'avons pas encore réussi à mettre au point ces dernières (je laisse de côté la question de la nécessité de la réhabilitation de la démarche inductive).

Je n'ai pas la prétention d'avoir une vue d'ensemble sur la production scientifique locale et internationale sur la révolution égyptienne. J'ai passé mes 45 derniers mois à tenter de collecter des informations, à étudier d'autres révolutions, et à rédiger des papiers qui étaient des commandes. Ils ont porté sur la crise de l'ancien régime, sur l'armée face à la révolution, sur la réforme de la police, sur la transition politique, sur la 'nouvelle politique étrangère', sur les coptes dans l'histoire contemporaine et sur les Frères musulmans. La lecture des travaux de collègues n'était pas pour moi une fin en soi, mais s'inscrivait dans le cadre de mes tâches ainsi définies. Ceux, parmi mes collègues et amis, égyptiens et français, qui suivent les outputs universitaires les estiment très insatisfaisants. Mon impression personnelle est qu'il est possible de rendre compte de la crise de l'ancien régime et des grandes lignes de la transition politique, ou encore de certaines grandes journées. Notre connaissance de certains acteurs collectifs a progressé. Ne serait-ce qu'en mettant en évidence le caractère fantaisiste de certaines grilles explicatives. D'autres acteurs demeurent des inconnus – la police et les services de sécurité, par exemple. Sur plusieurs questions, j'admets être désarmé et relativement désarmé: la mesure de l'impact de la 'révolution culturelle', des évolutions discursives et des recompositions des institutions, des acteurs collectifs et des relations sociales, suite à la révolution.

La question que je souhaite poser dans la suite de cet article est à la fois ample et limitée. Elle porte sur le 'pourquoi' du divorce haineux entre plusieurs secteurs de la population et les Frères musulmans. J'ai écrit l'année dernière un papier/réquisitoire décrivant l'exercice du pouvoir par les Frères musulmans⁸. Je souhaite aborder la question sous des angles différents. Le papier en question relatait une entreprise (un dessein totalitaire de prise de contrôle de la société, des champs politiques et religieux), conséquence logique d'une idéologie que je jugeais et juge néfaste, qui avait suscité de très fortes résistances et qui s'est soldée par un échec et

⁸ Publié dans la revue italienne *Limes. Rivista italiana di geopolitica* en septembre 2013. Pour la version française, voir: <https://www.academia.edu/8372902/Un_regne_dun_an> (dernier accès le 05.11.2014).

un renversement du pouvoir. Il tentait de restituer une dynamique. Ma problématique, cette fois, est autre. Ses contours sont plus flous – je mobilise un savoir par définition approximatif sur l'organisation des Frères musulmans, sur les idéologies et systèmes de représentations concurrents dans la société égyptienne, sur le rapport au religieux, sur les lieux et structures de la socialité, sur la confessionnalisation de la société égyptienne, sur l'État égyptien, sur les rapports d'autorité dans la société et au sein de cet État, sur les dynamiques révolutionnaires, sur les grandes institutions ou sur les acteurs collectifs massifs. Je dois d'abord demander au lecteur d'excuser mes lacunes bibliographiques et théoriques. C'est une recherche (solitaire) en cours.

1. Les Frères musulmans

C'est une organisation double: à la fois un mouvement de masse et un parti léniniste clandestin. Telle est du moins sa vocation et les vocations induisent des normes, même si la réalité ne suit pas toujours. Un parti léniniste devrait être composé de révolutionnaires clandestins. Les Frères recrutent dans les classes moyennes et petites-bourgeoises, plutôt provinciales. Parti 'bréjnévien' décrirait probablement mieux la réalité effective. Le rapport à l'idéologie (le grand récit est l'œuvre de Sayyid Qutb) est beaucoup plus puissant que ne le supposent les admirateurs de leur soi-disant pragmatisme, mais le qutbisme n'est pas le marxisme-léninisme. On ne peut imaginer un marxiste-léniniste refusant de considérer Marx et Lénine comme les références fondatrices. Par contre, un Frère réservé à l'égard du qutbisme est un cas de figure possible, voire fréquent⁹.

L'idéologie qutbienne¹⁰ offre la même structure que le léninisme: a) l'Histoire a un sens et est le théâtre d'affrontements manichéens entre deux camps opposant ceux (presque tout le monde) qui pensent que les hommes ont le droit d'usurper la faculté législative qui est le monopole exclusif de Dieu et ceux (la minorité élue) qui se battent pour l'application totale et intégrale de la Loi, condition nécessaire et suffisante pour l'instauration de la communauté parfaite. b) Un penseur génial a découvert le sens de cette histoire. c) Une avant-garde secrète doit l'accomplir, prêter sa main au mouvement de l'Histoire.

⁹ Les antiques les plus connus sont le shaykh Yūsuf al Qaradāwī et Farīd 'Abdal Khāliq, ancien membre du Bureau de la Guidance.

¹⁰ Telle qu'elle est formulée dans *Ma'ālim fi-l tariq* [Signes de piste] ou dans *Fi zilāl al Qur'ān* [À l'ombre du Coran].

La direction frère et les cadres ‘clés’ y croient. Par contre, une composante de l’organisation est très mal à l’aise avec cette œuvre et essaie de lui faire dire ce qu’elle ne dit pas, de la normaliser, de l’atténuer¹¹. Mais tous (et d’importants secteurs de l’opinion) adhèrent à une version très ‘molle’ du qutbisme: tous pensent qu’une société qui n’applique pas les peines corporelles prévues par le Coran, qui tolère la consommation d’alcool et les femmes dévoilées, où les bons croyants n’ont pas le droit d’empoisonner l’existence des mauvais croyants et où l’injustice est flagrante, n’est pas ‘complètement’ musulmane ou ne l’est pas du tout¹².

Les récits, textes, ouvrages doctrinaux frères montrent qu’al Bannâ et ses successeurs (égyptiens) lisent ainsi l’Histoire: à partir d’un moment, qui est en général la création de l’État égyptien moderne, des processus voulus par les forces du Mal s’enclenchent, qui consistent à retirer l’islam de la sphère publique et à lui nier sa souveraineté. Le droit positif n’est plus inspiré de la Loi, celle-ci n’est plus appliquée, le système scolaire, l’édiction de la norme, l’administration de la justice, les champs politiques et économiques ne sont plus régis par l’islam et les pouvoirs successifs, alliés à de pervers intellectuels, diffusent des valeurs non islamiques. Sans Dieu, sans al Bannâ, sans ses disciples, l’islam eut disparu en Égypte et, peut-être, de la surface de la terre ou, au mieux, eut été relégué au rang de croyance exotique incompatible avec la modernité. L’islam est en danger permanent de disparition, vu l’entêtement maléfique des forces du Mal et leur capacité à coordonner entre elles et à ourdir de sombres complots. Le discours sur le rapport de la population à l’islam est pluriel: les Frères peuvent estimer que la population est composée de bons croyants passifs ayant renoncé à faire le *jihâd* (mais cela est rare) ou, dans d’autres récits, de croyants dont la connaissance est fausse, superficielle, incomplète, partielle, stupide, hypocrite ou encore d’apostats niant les dogmes et la souveraineté de Dieu. Quelle que soit la description retenue pour les décrire, les autres musulmans sont considérés comme inférieurs voire pis. La communauté des Frères musulmans est investie de la mission des premiers Compagnons du Prophète: renverser le cours des choses pour restituer l’ordre naturel, celui de la suprématie totale, mondiale, universelle, impériale de l’Islam. Les parallèles avec la Geste prophétique sont

¹¹ Il est très significatif, selon moi, de constater que personne, au sein des Frères – sauf, peut-être, le Shaykh Qaradâwî – ne dit clairement qu’il faut en finir avec Qutb. On dit qu’il a mal été compris, que sa pensée est plus modérée qu’elle n’en a l’air, que sa virulence verbale cache une modération qu’on peut trouver si on cherche bien, etc. Il y a aussi, bien sûr, des débats très sérieux sur l’œuvre de Qutb.

¹² Cette formulation doit beaucoup à Mustapha Khayati.

incessants – et, aux yeux des autres musulmans, sacrilèges. L'histoire de la confrérie est sainte et le grand récit est irréfutable: les succès le confortent, les échecs ne l'atteignent pas; les uns comme les autres sont une épreuve envoyée par Dieu pour épurer la confrérie des tièdes, des mous, des raisonneurs, des crétins et des agents des services.

Les textes écrits par des membres de la confrérie et le discours 'en interne' entretiennent et sont imprégnés de ce grand récit. Des mouvements d'humeurs, dans des interactions avec des non-frères ou dans des entretiens avec la presse, mouvements de plus en plus fréquents après le 11 février 2011, montrent que beaucoup de Frères adhèrent à cette vision du monde. Tout ceci peut sembler difficilement compatible avec le visage qu'ils offrent aux chercheurs occidentaux – Gilles Kepel, par exemple, a pu affirmer à des journalistes que les cadres frères ressemblaient à des députés français radicaux. Je suppose qu'il pensait surtout à leur profil sociologique. Nathan Brown a pu écrire qu'il était facile de savoir à quoi ils pensaient, qu'ils étaient fondamentalement des pragmatiques et des politiciens ayant les calculs et les comportements d'hommes politiques 'normaux'¹³. Ceci ne contredit pas ce que je dis. En fait, les Frères pensent être ceux qui ont accédé au 'savoir juste'¹⁴ et être les seuls raisonnables, voire sages, dans un univers de fous, d'hypocrites ou de menteurs. Leurs discours sur l'irrationalité et la naïveté des forces politiques concurrentes peut souvent sembler plausible, voire vrai, à tout chercheur. Mais ce n'est pas parce qu'il est possible de dire du mal de toutes les forces politiques de la planète sans exagérer qu'on doit se supposer ontologiquement supérieur. De fait, les Frères ne parviennent pas à prendre au sérieux les idéologies concurrentes en Égypte et leurs adhérents. Je crois que leur raisonnement est peu ou prou le suivant: on peut mourir pour défendre sa foi, c'est évident. Mais peut-on dire que l'on est prêt à mourir pour la patrie, pour la démocratie, pour le socialisme? Si l'on dit cela, c'est qu'on ment ou qu'on est fou. Dans le même ordre d'idées, je pense que leur incapacité à prendre les autres forces politiques au sérieux s'explique, certes, par des défauts propres à ces dernières, mais, aussi, par le fait que ces forces

¹³ N. BROWN, *The Muslim Brotherhood*, site *Carnegie Endowment for International Peace*, n. 13 avril 2011, <http://carnegieendowment.org/files/0413_testimony_brown.pdf> (dernier accès le 05.11.2014).

¹⁴ Dans les années 1980, par exemple, pour ne pas dire en public qu'untel était Frère, un Frère le décrivait comme un *fāhim sahh*, un 'comprenant correctement'. Lors des discussions que j'ai pu avoir avec les cadres et militants frères, ils avaient tous la même posture, celle du 'sage' raillant les 'fous', les 'menteurs', etc. Je ne suis pas le seul à avoir eu cette impression.

n'imposent pas à leurs membres quelque chose pouvant ressembler à la discipline quasi militaire qui règne au sein des Frères. Quand Mohamed Baradéi lance un appel à la mobilisation, il ne sait pas s'il sera suivi; et s'il a, par hasard, réussi à faire descendre ses troupes dans la rue, rien ne dit qu'il saura les faire 'rentrer chez elles'. Pourquoi discuter ou faire ces concessions à de pareilles nullités?

Il est évident que, si leur idéologie est la 'vérité', nous sommes tous des fous. Je peux constater qu'ils n'ont pas leur pareil pour rendre hystériques leurs interlocuteurs égyptiens, qui se voient toujours accusés dans leur foi. Ce n'est pas tout: les Frères croient tous à la version de l'histoire mise au point par leur organisation – et celle-ci est, non seulement, totalement mensongère, mais rend impossible toute construction d'une mémoire commune ou tout débat. Pour illustrer mon propos, un exemple: un nassérien, un wafdiste, un communiste admettent tous que Nasser a mis en prison des wafdistes et des communistes et que mettre en prison ses adversaires politiques n'est pas 'normal'. Ils peuvent débattre âprement des torts respectifs, du contexte, etc., mais il y a un fonds commun, qu'il n'y a pas avec les Frères et qui est impossible à construire, sauf dans les cas où l'on peut trouver un ennemi commun et adhérer sans trop de frais à la version frère. Comment adhérer à des récits sous-entendant que vous êtes les complices consentants ou non d'une conspiration mondiale contre votre foi? Ou laissant entendre que vous n'êtes pas musulman? D'autant plus que, selon les principaux courants juridiques islamiques, l'apostasie est passible de la peine de mort! Comment dialoguer avec une force qui n'a pas hésité à avoir recours à la violence physique ou à brandir des menaces de 'liquidation' (d'assassinat)?

J'ai esquissé ailleurs une description de l'organisation¹⁵. Elle peut être qualifiée de 'secte'. Vous n'adhérez pas aux Frères, ils vous recrutent et cooptent. Leurs voies sont multiples, mais trois grands 'canaux de recrutement' existent: a) un réseau de cours et d'écoles religieux: les Frères donnent des cours d'éducation religieuse aux enfants et aux jeunes dans plusieurs villes et villages et recrutent ceux qui leur semblent les plus prometteurs. b) Ils ciblent aussi ceux qui s'installent, soit pour des études soit pour des raisons professionnelles, dans des villes qu'ils ne connaissent pas. Soit, par exemple, un étudiant d'origine rurale qui vient poursuivre ses études universitaires dans une grande ville. Les associations frères l'aident

¹⁵ Cf. par exemple T. ACLIMANDOS, *Les frères musulmans, pour une critique des vœux pieux*, in «Politique africaine», décembre 2007, ou ma contribution au livre de Samir Amghar: *Les islamistes au défi du pouvoir. Évolutions d'une idéologie*, S. Amghar (dir.), Michalon, Paris 2012.

lors des procédures d'inscription, de sa quête d'un logement ou d'une place à la cité universitaire, ou en lui fournissant des livres sur les cours qu'il doit suivre. S'il semble correspondre au profil recherché (observant les préceptes de la morale musulmane dans son comportement quotidien), ils l'observent: ils prient avec lui, organisent des activités avec lui, lui rendent visite, structurent ses réseaux sociaux, puis lui confient quelques tâches. À un moment, s'il a donné satisfaction, on lui propose de s'affilier à la confrérie. En général, le jeune a d'ores et déjà compris et est mentalement prêt. c) Les filles et fils de militants frères.

C'est une organisation hiérarchisée, avec quatre degrés ou niveaux d'affiliation. On ne gravit les échelons que lentement. L'existence de ces quatre niveaux explique les grandes divergences dans les estimations du nombre de militants de la confrérie. Si les Frères ou leurs adversaires veulent mettre en valeur leur puissance, ils considèrent comme membres les quatre niveaux et cela donnait, en 2011, entre 2,5 et 3 millions de membres! S'ils veulent minimiser leur importance, ils ne considèrent comme membres que ceux qui sont au niveau le plus élevé. Si l'on suit les 'appellations', ne doivent être considérés comme membres que ceux qui occupent les deux niveaux les plus élevés. J'ai toujours été enclin à considérer les 'occupants' des quatre niveaux comme membres, mais je ne suis pas certain d'avoir raison. Une indication intéressante n'est pas disponible: y a-t-il eu des défections dans les rangs du premier niveau (le plus bas), celui des *muhibb*? Et sont-elles importantes?

On l'a dit, l'organisation est aussi un mouvement de masse qui recrute des profils très divers dont le seul point commun est le comportement conforme à la morale islamique. Tout ce monde est tenu ensemble par le principe de l'obéissance absolue: chacun peut exprimer ses vues, donner son opinion, mais quand le Bureau de la Guidance prend une décision, tout le monde obéit. Certains des *insiders* affirment que ce principe est beaucoup moins oppressant qu'on pourrait le croire, parce que, selon eux, les Frères «se ressemblent beaucoup plus qu'on ne le croit». J'ai toujours été enclin à penser que les divergences au sein du mouvement étaient surestimées, mais une autre explication existe: le militant frère moyen a une vue du monde 'religieuse' et ne s'intéresse pas à la politique, du moins pas à la politique au quotidien. Sur cette dernière, il fait confiance à la direction. Il y a des raisons de penser que le Bureau de la Guidance, lui-même, ne se mêlait pas beaucoup des affaires politiques, laissant cela à l'homme fort Khayrat al Shâtir et à son entourage...

Le 'poids électoral de la confrérie' est relativement constant. Elle peut compter sur 5,5-6 millions d'électeurs. Ces chiffres m'avaient été fournis

fin 2010 par des membres du parti de Moubarak et correspondent au score de Morsi au premier tour de l'élection présidentielle en 2012. Soit 11 à 12% des électeurs. Elle peut bien sûr réaliser de plus gros scores, en fonction des aléas de sa popularité et de la concurrence. La confrérie a tissé des réseaux associatifs et caritatifs qui se sont substitués à l'État-providence de Nasser, démantelé par ses successeurs ou tombé en déliquescence. Ces activités caritatives ont permis la constitution de réseaux clientélares, de fichiers permettant de maintenir des relations avec ceux qui ont eu recours aux services frères. Mais beaucoup d'observateurs et les Frères ont oublié qu'une relation clientélaire n'est pas une relation fondée sur l'amitié, l'amour ou les valeurs communes, mais sur des intérêts communs – ceci a eu des incidences imprévues. En fermant leurs téléphones aussitôt assurés de leurs élections, les députés Frères se sont tiré plusieurs balles dans le pied¹⁶.

2. Les systèmes de représentation et les cultures politiques des Égyptiens

Plusieurs assertions, de valeur inégale, ont contribué à présenter les islamismes politiques comme les meilleurs porte-paroles des sociétés dont ils sont issus, voire comme 'la voix du Sud'. Leurs scores électoraux ont joué dans le même sens. Passons en revue certaines d'entre elles: a) 95% des musulmans du monde arabe rejettent la laïcité, ses valeurs et les dispositifs qu'elle présuppose. Tous sont attachés à la reconnaissance à l'islam d'un statut particulier, normatif, voire fondateur. Cet état d'esprit disqualifie les régimes et toutes les forces politiques laïques, qui ne sont pas représentatives de leur population et qui, pour gouverner, doivent s'appuyer sur la force brutale. Variante: ces sociétés sont des sociétés fondamentalistes gouvernées par des élites laïques, cela ne peut pas durer. b) Les sociétés

¹⁶ Les recherches sur le terrain de plusieurs collègues ont tendu à montrer que l'électeur bénéficiaire des prestations frères n'est souvent pas un inconditionnel de la confrérie. Les militants de cette dernière sont intrusifs et ne savent pas dissimuler leur mépris. Voter pour eux n'est pas adhérer à leur vision du monde – dire ceci ne veut pas dire que l'électeur moyen est laïque! Mais qu'il n'aime pas le sectarisme des Frères. Les députés frères eux-mêmes admettaient avoir commis une erreur en 'fermant les portes' aux membres de leur circonscription, erreur qu'ils expliquaient par l'ampleur du travail de 'refonte législative' qui les attendait (je dois ce dernier point, sur l'aveu, à Sarah Ben Néfissa). Je ne sais ce qu'il faut penser de cette explication mais elle n'a pas convaincu leurs électeurs. Selon mes différents pointages, il était très facile d'obtenir un rendez-vous avec le député PND de votre circonscription, qui traitait très bien ses électeurs, même (et surtout) s'il était peu désireux ou incapable de rendre le service demandé ou d'assumer la prestation réclamée.

arabes sont croyantes, bigotes, pratiquantes, le religieux y est instituant, il produit du social, des relations sociales et des univers de sens. Seul l'islam politique rend compte de cela, l'incarne. Il en est le fruit, le prolongement, la conséquence naturelle. c) L'islam politique est la seule force politique (ou est constitué des seules forces politiques) parlant un langage que les populations comprennent, parce qu'authentique – toutes les autres forces adhèrent à des 'idéologies importées'. d) Il représente la voie royale pour ces sociétés, désireuses de concilier modernité et identité. La démocratie sera islamiste ou elle ne sera pas.

Discuter la part de vérité et celle de l'erreur dans ces assertions nous mènerait trop loin. Contentons-nous ici de dire qu'elles ont en commun de présupposer une adéquation parfaite entre les diverses variantes de l'islam politique et les cultures politiques du monde arabe. Ce présupposé doit être critiqué, voire réfuté, et je compte utiliser certains des thèmes que ces assertions développent pour montrer pourquoi les Frères musulmans – et, peut-être, l'islam politique – ont été massivement rejetés par la société égyptienne.

A) Être hostile à un régime laïque n'implique pas d'être favorable à une théocratie et *a fortiori* une théocratie autoritaire. Dans un article que j'avais écrit en 1987¹⁷, j'avais affirmé que la 'configuration idéologique égyptienne' était favorable à une formule donnant au péché droit de cité, à condition qu'il ne prétende pas être autre chose qu'un péché. En d'autres termes, une société dans laquelle il était possible de boire de l'alcool, mais dans laquelle les thèses soutenant que l'alcool est licite en islam étaient combattues voire supprimées. Dix ans après, je pensais m'être radicalement trompé – mais, aujourd'hui, je n'en suis plus si sûr. Cette formule est moins séduisante quelle ne semble, puisqu'elle est très réservée à l'égard de la critique et des *aggiornamentos*, mais elle a le mérite de rendre les sociétés viables et de sauvegarder une forme de consensus. Mon collègue et ami Saeed Ukâsha a soutenu devant moi des thèses similaires, formulées d'une manière encore plus complexe¹⁸. Pour lui, l'État égyptien, aux yeux du citoyen, se doit de gérer 'la vie ici-bas' de la communauté, tout en 'aidant' chacun à préparer sa 'vie éternelle'. S'il se dit athée ou laïque, il renonce à cette dernière mission et il contraint les croyants à partir en guerre contre lui et rompt la paix civile. Mais, en sens contraire, malheur à lui si, au nom de la vie future, il gâche la vie sur terre...

B) Le projet islamiste est un projet 'd'islamisation' et/ou d'imposition de normes supposées islamiques à l'ensemble de la population. Mais le terme 'islamisation' d'un objet implique que cet objet n'est pas musulman.

¹⁷ *Configuration idéologique des élites égyptiennes: Étude des mentalités et des pratiques*, in «Bulletin du CEDEJ», n. 23, 1^{er} semestre 1988.

¹⁸ Discussion avec l'auteur, peu après la chute du président Morsi.

Il ne choquait pas, parce que le diagnostic «cet État, cette société et ce pouvoir ne sont pas assez musulmans» était partagé par de larges secteurs de la population, qui ciblaient, d'abord et avant tout, l'élite du pouvoir et certains comportements jugés répréhensibles par ces secteurs (même si eux-mêmes s'y adonnaient). Ce projet d'islamisation/imposition de normes ne choquait pas, malgré son agressivité pour ainsi dire intrinsèque. Mais une fois les islamistes au pouvoir, il a choqué et a été combattu. Je ne suis pas sûr d'avoir des explications définitives, mais je pense que la prise de contrôle de l'État par les Frères musulmans a libéré les entreprises d'islamisation et d'imposition de normes dont le potentiel perturbateur a été rapidement perçu par la population. Des militants ayant tenté de fermer le coiffeur pour femmes de tel village ont été roués de coups par la population¹⁹. Tondre des jeunes filles de six ans parce que leurs parents avaient refusé de leur faire porter le voile a entraîné des réactions violentes. Empêcher une jeune veuve de monter dans un autobus parce qu'elle n'était pas accompagnée par son mari ou un de ses frères a poussé le chauffeur et les passagers à réagir²⁰. Il est possible de multiplier les exemples à l'infini²¹, le cas le plus récurrent étant celui qui opposait islamistes aux habitués d'une institution centrale de la vie de quartier, à savoir les cafés²². Institution considérée par les premiers comme un lieu de perdition, comme on y jouait (au domino, au tric-trac) pour de l'argent. Mais seul lieu où les personnes vivant dans des logements très exigus pouvaient rencontrer leurs amis, leurs interlocuteurs professionnels, employés ou recruteurs.

Plus généralement, même s'il ne se réduit pas à cela, l'islamisme pré-suppose que le musulman non affilié à une de ses formations doit être

¹⁹ Dans ce cas précis, il s'agit de militants salafistes. Un des problèmes du pouvoir frère, c'est son incapacité (ou son absence de volonté) à neutraliser tous ceux qui avaient une vocation de *mutawī*, de commandeur du Bien et pourchasseur du Mal. La fille 'tondue' (à l'école), elle, a eu affaire à des Frères musulmans.

²⁰ Ces exemples proviennent de discussions avec des personnes travaillant dans le quartier où je réside et qui ont 'subi' ce genre de traitement: femmes de ménages, barbiers, vendeurs de journaux. Il convient de relever que les exemples que je fournis ont ciblé des personnes qui ne participaient pratiquement jamais aux manifestations ou aux activités contestataires (la seule exception est l'épisode du coiffeur pour femmes, puisque je ne connais pas tous les protagonistes). Mais elles ont participé au 30 juin 2013.

²¹ Il suffit de lire la presse de l'époque. Cela dit, cette liste n'épuise pas, très loin de là, les témoignages que j'ai moi-même recueillis – par exemple, cette histoire: un homme d'affaires véreux, décide, suite à une alerte de santé (un infarctus), de se faire pardonner ses péchés et commence à distribuer gratuitement de la viande aux plus défavorisés de son quartier, à prendre en charge les orphelins, etc. Les militants frères s'imaginent – à tort, selon le narrateur, mais il se trompe peut-être – que cet homme d'affaires prépare une candidature ou quelque chose comme cela et s'en vont l'interroger et le tabasser.

²² Discussion avec Saeed Ukâsha, qui a été le témoin de plusieurs incidents de ce type.

éduqué et mis dans le droit chemin. Il y a là une faille centrale de son dispositif: le croyant moyen a intériorisé sa foi, se réserve le droit de choisir l'interprétation qui lui sied, et il se sent atteint dans sa dignité quand le pouvoir politique se comporte comme si son adhésion à la religion devait être constamment prouvée par l'adoption d'un comportement décrété islamique et le rejet d'habitudes inscrites dans les us et coutumes ou de pans entiers de la religiosité populaire. Le fait que les positions doctrinales des Frères changent en fonction de leur intérêt (par exemple sur la question des intérêts bancaires) a aggravé le rejet de leurs 'leçons'. Que cette réaction soit ou non une conséquence d'une possible émergence de l'individualisme dans le monde arabe importe peu.

C) Ma collègue Sarah Ben Néfissa a bien vu que le comportement des Frères avait donné un second souffle au nationalisme égyptien²³. Depuis l'essoufflement du nationalisme 'laïque' ou 'libéral' représenté par le Wafd, deux idéologies étaient en concurrence en Égypte: le nationalisme musulman (si l'on préfère – le nassérisme), qui pouvait être facilement populiste ou à gauche; et l'islamisme (Hassan al Bannâ révisé par Qutb)²⁴. En Égypte, l'islamisme est antinationaliste et parler d'islamo-nationalisme pour le désigner est un contresens majeur. Pour l'islamisme, le nationalisme est une idéologie importée qui a eu pour effet – voulu, souhaité, planifié par les exportateurs – de déchirer, diviser l'*umma* pour précipiter la déchéance des musulmans. Ce nationalisme semblait moribond, mais cela s'est avéré une illusion. Car les Égyptiens semblent très sensibles à l'argumentation islamiste et aux sirènes du panislamisme, sauf quand elles ont des conséquences pratiques. Or, sous les Frères, les rumeurs, informations, bruits de couloir, se sont faits insistants: les Frères étaient ainsi prêts à rétrocéder une partie nord-est du Sinaï aux Palestiniens de Gaza, ce qui eut permis de créer un émirat frère viable; la présidence soudanaise avait également fait savoir que le président Morsi était prêt à céder les territoires contestés de Halayeb et Shalâtin, etc. Il n'y eut pas de véritable démenti et, pis, dans les interactions au quotidien entre militants/sympathisants frères et population, les réponses des premiers alimentèrent les inquiétudes – ils affirmaient «ne pas voir où est le problème, les frontières ne sont pas sacrées, ce n'est pas notre faute si vous avez cru ce qu'on vous a fait gober dans les livres scolaires». Et, que de fois ai-je entendu des personnes de 50-70 ans s'adresser à des Frères: «Mon frère est mort en 1973 et il n'est pas mort pour que vous donniez le Sinaï aux Palestiniens!»²⁵.

²³ Communication présentée à Paris le 6 février 2014.

²⁴ Voir mes textes dans *L'Égypte au présent, inventaire d'une société avant révolution*, V. Battesti, F. Ireton (dir.), cit., ou J. MÉDEIROS, *Le mondial des nations*, Choiseul, Paris 2011.

²⁵ Un épisode sidérant peut être rappelé ici. En mars 2013, Al Azhar surprit tout le monde

D) Le romancier et essayiste Izz al Dîn Shukrî a pu affirmer²⁶ que trois cultures coexistaient en Égypte. La dominante, celle du centre, est faite d'emprunts éclectiques aux deux autres, sans une réelle cohérence interne. La seconde est la culture islamiste, salafiste, wahhabite ou frériste – elle a toujours été présente, elle n'est pas forcément un produit d'importation, mais elle était historiquement minoritaire. La troisième est la culture 'occidentalisation', s'inspirant des idéologies ayant vu le jour en Europe – le libéralisme, le socialisme, le marxisme et, peut-être, le nationalisme. La culture centrale a été, si on veut, concordiste, l'esprit de système ou la rigueur en moins. Mais, poursuit Shukrî, cette culture 'centriste' a vu son hégémonie contestée, car les deux 'extrêmes' sont montés en puissance. C'est aux fils de la culture 'occidentalisation' que revient le mérite d'avoir lancé la révolution de janvier 2011, qui a été récupérée par les adeptes de la 'culture islamiste'. La culture centriste a d'abord penché pour les islamistes, avant de se raviser, pour des raisons qui peuvent être identifiées.

E) Les Frères ont connu dans le passé des problèmes de crédibilité politique. Mais c'est la première fois dans leur histoire qu'ils ont aussi un très sérieux problème de crédibilité religieuse avec une grande majorité de la population. Ceux qui ont vu le problème (Roy²⁷, Lacroix, par exemple) l'expliquent par la diversification de l'offre (la concurrence des salafisme)²⁸, par l'émergence de comportements individualistes, entraînant une intériorisation de la foi, un accès direct aux textes sacrés et aux commentaires des juristes et autres, etc. Mais le comportement et le discours frère sont, eux-mêmes, en cause. J'ai déjà fait allusion aux changements d'interprétation doctrinale en fonction de leurs intérêts du moment et leurs incessantes comparaisons entre eux-mêmes et les Compagnons du Prophète, comparaisons d'autant plus malheureuses qu'elles impliquaient que les ennemis des Frères étaient les émules des ennemis jâhilites du Prophète. Tout aussi désastreux ont été les discours affirmant que

en condamnant fermement, comme contraire à la *shari'a*, un projet de loi Frères sur les *sugûq* (outils de la finance islamique, sorte de bons d'investissement) en utilisant une argumentation nationaliste, accusant les Frères de ne pas l'être assez (ou pas du tout).

²⁶ Voir ses articles dans le journal *Al Masry al yaoum*, <<http://www.almasryalyoum.com/editor/details/1430>> (dernier accès le 05.11.2014).

²⁷ O. Roy, *Égypte, le champ religieux s'est démocratisé*, sur le site du journal *Le Monde*, 11.07.2013, <http://www.lemonde.fr/idees/article/2013/07/10/en-egypte-le-champ-religieux-s-est-democratise_3445715_3232.html> (dernier accès le 10.11.2014).

²⁸ Offre qui n'est pas seulement 'autre', mais qualitativement différente. Le niveau 'théologique' des cadres frères est très inférieur à celui des cadres salafistes, qui connaissent beaucoup mieux les *hadîth*, la *sîra*, les ouvrages doctrinaux, et qui prennent moins de libertés dans leurs interprétations.

les archanges combattaient à leurs côtés à Rab'a, ou relatant des songes collectifs où le Prophète s'effaçait devant le président Morsi pour le laisser diriger la prière. Le raidissement et la ruralisation de la majorité des troupes des Frères musulmans, les rendant incapables de brasser large, n'a rien arrangé, pas plus que les accointances constatées avec les salafistes révolutionnaires et les jihâdistes. Les secteurs (minoritaires) de l'opinion réellement désireux (comprendre: quel qu'en soit le coût) de voir une application immédiate et rigoriste de la *shari'a* n'avaient non plus aucune raison d'être satisfaits des tergiversations frères sur la question. Les tentatives frères de prendre le contrôle du plus grand nombre possible de mosquées et de priver les salafistes des leurs, entreprise à la lisière du politique et du religieux, ont souvent été très mal vécues par les hommes de religion non frères et leurs ouailles. La liste est interminable et je l'arrête ici.

F) Le 'rapport' à l'appareil d'État (y compris l'institution militaire) de la population a été un autre point d'achoppement. Une chercheuse avisée pouvait affirmer, en mai 2011, que la population égyptienne rêvait en fait d'une société qui s'autorégulerait elle-même, sans ingérence de l'État (comprendre des ministères de l'Intérieur et de la Justice), ce dernier se contentant de fournir à des prix abordables diverses prestations (transports, électricité, télécommunications, santé, école)²⁹. Ce rêve était une réaction aux dérives et aux défaillances de l'État pendant les trente années de la présidence Moubarak. Mais, là, pour reprendre les termes d'un autre chercheur³⁰, les Égyptiens sont retournés à 'l'idolâtrie de l'État', religion qui transcende les principales divisions de la société égyptienne (Frères exceptés). Quand on connaît les diverses tares de ce mammoth employant plus de sept millions de personnes, taxant et rackettant la société, incapable d'assumer ses missions et prestations, non conçu pour 'fonctionner' dans une démocratie, il est légitime de s'interroger sur les motifs de ce regain de faveur (et sur sa longévité). Les hypothèses explicatives sont nombreuses et, au risque d'une *reductio ad Morsium*, force est de constater qu'un certain nombre d'entre elles ont recours au comportement des islamistes en général et des Frères en particulier. Le spectre qui hantait la région est devenu réalité et un cauchemar: la guerre civile. Considérez le monde à partir de la position d'un Égyptien: son voisin du sud, le Soudan, a connu une sécession, qui s'explique assez directement par les politiques du pouvoir islamiste. Celui de l'ouest, la Libye, vital pour ses travailleurs les plus pauvres et ses agriculteurs (qui deviennent des saisonniers là-bas),

²⁹ Discussion avec Malak Rouchdy.

³⁰ Discussions avec Nabil 'Abdel Fattah.

est le théâtre d'une guerre civile et les Égyptiens savent très bien que c'est un pays sans État. Je ne parle pas du Levant ni de l'Irak... L'État est regardé comme le rempart par excellence contre la guerre civile. Sur ces terres, Hobbes est roi. Par ailleurs, dans les perceptions des Égyptiens, les cliques dirigeantes qui se sont succédé en Égypte (les hommes de Hosni Moubarak, ceux de Gamal Moubarak, les Frères) ont toutes été des gangs sectaires qui ont essayé de 'privatiser' l'État tout en occupant les hautes sphères, d'en monopoliser les avantages et les bénéfices, de le 'détourner' de ses missions à leur profit. En d'autres termes, les équipes qui ont successivement exercé le pouvoir ont, de par leurs pratiques scandaleuses, beaucoup fait pour réhabiliter *a contrario* la notion d'intérêt général et la nécessité de s'y dévouer. À ce jeu de massacre, l'institution militaire a été le grand vainqueur, ayant jusqu'à maintenant toujours réussi à 'universaliser' ses intérêts privés et à donner l'impression qu'elle prenait en charge l'intérêt général et les vues de la majorité des citoyens qui ne se reconnaissent dans aucune formation politique. Il convient d'ajouter deux choses: i) le comportement des partis d'opposition non islamistes a très souvent donné l'impression qu'ils partageaient les mêmes tares que les islamistes, renforçant ainsi la légitimité retrouvée de l'appareil d'État. ii) Cette lune de miel peut ne pas durer. Le président al Sissi ne fait pas (pour d'excellentes raisons) confiance aux civils qu'il côtoie et il a donc tendance à placer beaucoup de militaires à des postes clés et à confier la réalisation de beaucoup de grands projets à l'empire économique de l'armée. Par ailleurs, les conceptions de «la réforme» véhiculées par la/les bureaucraties consistent, semble-t-il, en une restauration/amélioration (pour une mise en conformité avec l'esprit du temps) du modèle nassérien, où l'État est un agent de modernisation autoritaire et de redistribution protectrice des plus pauvres et, si possible, un ascenseur social. D'une part, il n'y a aucune raison de penser que l'entreprise soit facile ou même possible – les désastreuses gestions 'corruptrices' de Moubarak ont eu pour conséquence la multiplication des féodalités bureaucratiques soucieuses de leurs privilèges, rétives à tout changement, et contrôlant assez d'activités cruciales pour avoir une puissance de nuisance considérable – et, d'autre part, il n'est pas certain que raisonner en termes d'amélioration du nassérisme soit la bonne approche. La question du rapport de cet État aux éléments les plus dynamiques de la population est posée. Ces réserves formulées, il convient de ne pas exclure la possibilité d'un succès, fait d'avancées modestes, insatisfaisantes, mais représentant un mieux par rapport à ce qu'a connu l'Égypte des quarante dernières années. Mais il convient aussi de mettre en garde contre une détérioration rapide: si la tolérance de l'opinion

envers les bavures policières est à nouveau grande (cette tolérance s'explique aussi par le comportement des Frères et des jihadistes), elle n'est pas illimitée. Les deux ou trois mois qui ont suivi le massacre de Rab'a ont vu une chute rapide de l'image du nouveau pouvoir dans l'opinion (même si les avis favorables sont restés majoritaires) et, seul le recours à la violence des islamistes a pu à nouveau renverser la tendance. L'opinion demeure sujette à des changements rapides.

G) Les structures confessionnelles représentent la meilleure chance de l'islam politique pour rebondir: elles produisent des interactions sociales, des espaces, des discours et représentations, identitaires ou non, ethnicistes ou non, sur soi et sur autrui. L'Égypte a toujours été un pays à fortes structures confessionnelles – même le Wafd, comme l'a rappelé Laure Guirguis³¹, était fondé sur l'union du Croissant et de la Croix, union qui suppose leur distinction et séparation préalables. Il n'y a jamais eu de statut personnel unifié pour tous les Égyptiens. Les discours confessionnels se sont raidis durant la seconde moitié du XX^e siècle, en un lent mouvement progressif. J'attribue en partie ce phénomène de longue durée à l'inevitable libération de la femme, qui fait d'un mariage mixte un spectre à conjurer. De nombreuses pratiques se sont instaurées, consistant à retirer la femme de la communauté au regard de l'Autre (phénomène essentiellement, mais pas uniquement, copte). Le rapprochement de plus en plus étroit avec l'Union soviétique, pendant l'ère nassérienne, a contribué à raidir les attitudes sur l'identité religieuse – et le régime égyptien a, lui-même, ouvert la voie. Les processus de confessionnalisation lancés par le pouvoir de Sadate et par le pape copte orthodoxe Chenouda III sont désormais bien connus. Les structures confessionnelles caritatives (et scolaires) ont pallié les défaillances de plus en plus nombreuses de l'État providence légué par Nasser, le 'religieux' a vu l'État lui déléguer un nombre incalculable de prestations. Combinés à l'absence d'un État de droit, la défaite de 1967 et les processus *post-1973* de retrait de l'appareil d'État, avec une transition à une économie qu'on qualifiera de marché, inaugureront une ère d'inquiétude, d'anxiété, de fébrilité, d'âpreté au gain, qui se sont traduites par un retour du religieux et un ascendant sans cesse croissant des hommes de religion pourvoyeurs de discours et d'aides aux plus démunis, légitimant lesdits discours. Ils ont fortement contribué à façonner un discours identitaire agressif, fondé sur l'autoglorification et le dénigrement systématique de l'Autre. Tout aussi grave, ils ont aidé à la diffusion de fables qui défient

³¹ L. GUIRGUIS, *Les coptes d'Égypte. Violences communautaires et transformations politiques*, Karthala, Paris 2012.

toutes les règles de la logique et de la crédibilité, construisant un monde de preux héros, de guerre permanente, d'ennemis cachés, de complots universels dont le déchiffrement est censé produire le sens, où les choses se règlent à coups de courage et d'intervention divine, au mépris total des règles de la science, puisque cette dernière aboutirait au défaitisme. Ce n'est pas parce que les islamistes, en général, et les Frères musulmans, en particulier, sont les principaux producteurs et bénéficiaires de ces discours, les principaux acteurs du 'religieux caritatif', et les principaux instigateurs des pratiques d'exclusion, de discrimination de l'Autre, qu'on peut assurer que cette configuration est superficielle et temporaire. Grâce à eux, mais pas seulement à eux, les structures, discours, représentations et pratiques confessionnelles sont désormais une réalité 'structurante et structurée' du paysage égyptien. Mais, paradoxalement, leurs pratiques des dernières années et leur passage au pouvoir ont montré les dangers d'un tel processus et sensibilisé des secteurs entiers de la population. Tout se passe comme si le confessionnalisme ne pouvait exister et prospérer sans un État fort, autoritaire, dominé par une force non islamiste, neutralisant et jugulant ses effets pervers. Faute de quoi, il risquerait de secréter la guerre civile ou, au moins, des phénomènes dont les Égyptiens ne veulent pas. On peut être hostile ou réservé à l'encontre de l'idée d'égalité citoyenne, véhiculer toutes sortes de préjugés sur les coptes, préférer les éviter... et être horrifié par le traitement que les islamistes infligent ici et là aux coptes. Sans mentionner l'ironie du fait suivant: 'copte', grâce aux islamistes, est devenu une injure grave et les millions de manifestants musulmans s'opposant à la tyrannie des Frères n'ont jamais pardonné à ces derniers leurs propos, faisant de leurs adversaires politiques des coptes! Il est encore trop tôt pour déceler des tendances profondes, mais l'année qui a suivi la chute du président Morsi a vu une très nette baisse des incidents confessionnels³², malgré les 80 églises incendiées par les islamistes au lendemain du massacre de Rab'a. Il est difficile d'expliquer cette baisse: soit la population a enfin vu le danger, soit les islamistes étaient les 'meneurs', rendant possibles les explosions antichrétiennes, le passage du discours à l'action 'punitif'. Une autre explication, mais je pense qu'elle est secondaire, est la popularité du nouveau pape, beaucoup plus apprécié (pour l'instant) par le peuple que ne l'était Chenouda. Toujours est-il que les structures confessionnelles étaient trop profondément ancrées pour avoir disparu. Il n'y a probablement

³² Selon les indications fournies à l'auteur par le Père Rafic Greiche, porte-parole de l'Église copte catholique et membre d'un observatoire des incidents confessionnels dépendant de la fondation *Maison de la famille*, inaugurée par le Cheikh d'Al Azhar pour promouvoir l'unité nationale. Discussion avec l'auteur en juin 2014.

rien à faire contre elles – la solution passerait par la construction d’espaces transcommunautaires attractifs et la réhabilitation d’un mode de vie encore très prégnant dans les anciens quartiers, mode de vie fait de coexistence affectueuse, de religiosités bien ancrées, rendant possible les échanges et les partages. Ces modes de vie ont beaucoup régressé, mis à mal par la réislamisation agressive enclenchée par Sadate et les islamistes, mais ils n’ont pas disparu. Ces structures confessionnelles portent en elles le risque permanent de guerre civile, surtout quand elles sont dominées par des fondamentalistes et il convient d’être très attentifs... et d’avoir les moyens d’intervenir.

H) Le rapport de l’opinion à la pluralité et au pluralisme n’a pas été convenablement étudié. Il est pourtant crucial. Que de fois ai-je croisé, rencontré des Égyptiens qui étaient vêtus comme des islamistes, parlaient comme des islamistes, mais ont précisé qu’ils ne voteraient jamais pour eux, parce qu’ils pensaient qu’ils ‘éradiqueraient’ les libéraux, les gauchistes, les socialistes, etc. «Je ne voterai jamais pour un libéral, encore moins pour un communiste, mais ils me font rire et me font réfléchir. Un Frère, c’est un type qui vient me dire “Dieu a dit”, “le Prophète a dit”, et je sais cela aussi bien qu’eux, sauf que je prends la Parole divine au sérieux alors qu’eux non. Ils trichent avec Dieu, comment ne tricheraient-ils pas avec nous?»

Je n’ai pas envie de spéculer sur ce point, qui requiert des recherches et des enquêtes d’opinion poussées. Mais je le mentionne...

3. Conclusion

Il conviendrait peut-être de partir de la phrase de cet Égyptien citée dans le précédent paragraphe. Pour une majorité d’Égyptiens, les islamistes ont gravement failli. Mais il est trop tôt pour savoir si des formations islamistes ayant tiré les enseignements du passé et prêtes à sérieusement se recentrer, émergeront ou non. Et nous ne savons pas non plus si les Égyptiens attribuent l’échec frère à leur idéologie et à la nature de l’islam politique ou à l’idiotie, à l’incompétence des Frères, en d’autres termes, à des contingences. Je suis enclin à penser que l’islamisme connaît une crise majeure, mais qu’il n’a pas disparu et ne disparaîtra pas – il n’y a aucune raison de penser que les raisons de son succès ont disparu ou sont condamnées à la disparition.

L’islamisme égyptien est à la fois produit de la sécularisation, vécue comme un retrait de l’islam aux conséquences néfastes, et producteur d’une confessionnalisation qui s’est avérée durable. La confessionnalisation est une

formule d'organisation sociale qui a des avantages et des inconvénients. Je n'aime pas cette formule et ne suis pas sensible à ses éventuelles qualités. Mais il est difficile de l'ignorer.

La grande inconnue est la jeunesse égyptienne. Nous savons que, dans sa majorité, elle rejette les 'structures autoritaires, patriarcales et paternalistes' qui lient la société égyptienne. Le contraste entre les normes affichées et le comportement réel, entre ce qui est exigé d'elle et ce qui est donné, entre l'héroïsme prôné et la banalité, voire pis, a radicalisé son grand refus. Mais, si elle a été capable de détruire de l'ancien, si elle a été en mesure de produire des nouveautés, elle n'a pas su se fédérer autour d'un projet socio-politique. Pour le moment, ses représentants autoproclamés sont discrédités et les autres peinent à émerger. Pas de projet fédérateur, pas de chef, elle est murée dans son silence. Mais, qui ne dit mot ne consent pas nécessairement.

BIBLIOGRAPHIE

- T. ACLIMANDOS, *Configuration idéologique des élites égyptiennes: Étude des mentalités et des pratiques*, in «Bulletin du CEDEJ», n. 23, 1^{er} semestre 1988.
- T. ACLIMANDOS, *Les frères musulmans, pour une critique des vœux pieux*, in «Politique africaine», décembre 2007.
- T. ACLIMANDOS, *Un règne d'un an*, <https://www.academia.edu/8372902/Un_regne_dun_an> (dernier accès le 10.11.2014).
- N. BROWN, *The Muslim Brotherhood*, site *Carnegie Endowment for International Peace*, 13 avril 2011, <http://carnegieendowment.org/files/0413_testimony_brown.pdf> (dernier accès le 05.11.2014).
- L'Égypte au présent, inventaire d'une société avant révolution*, V. Battesti, F. Ireton (dir.), Sindbad-Actes Sud, Paris-Arles 2012.
- F. FURET, *Penser la révolution française*, Gallimard, Paris 1985 (Folio Histoire, 3).
- F. FURET, *Le passé d'une illusion*, Le Livre de Poche, Paris 2003.
- L. GUIRGUIS, *Les coptes d'Égypte. Violences communautaires et transformations politiques*, Karthala, Paris 2012.
- Les islamistes au défi du pouvoir. Évolutions d'une idéologie*, S. Amghar (dir.), Michalon, Paris 2012.
- M. MALIA, *Comprendre la révolution russe*, Seuil, Paris 1980 (Points Histoire).
- J. MÉDEIROS, *Le mondial des nations*, Choiseul, Paris 2011.
- O. ROY, *Égypte, le champ religieux s'est démocratisé*, sur le site du journal *Le Monde*, 11.07.2013, <<http://www.lemonde.fr/idees/article/2013/07/10/>>

[en-egypte-le-champ-religieux-s-est-democratise_3445715_3232.html](#)>
(dernier accès le 10.11.2014).

P.-A. TAGUIEFF, *Les contre-réactionnaires*, Denoël, Paris 2008.

Fatiha Kaoues*

*Les chrétiens dans la crise égyptienne, enjeux et perspectives
d'une militance plurielle*

L'Égypte connaît une transition politique extrêmement troublée depuis le coup d'État perpétré le 3 juillet 2013 contre Mohammed Morsi, le premier président démocratiquement élu dans le pays. À la suite de ces événements, l'Égypte a été le théâtre de violences massives qui ont particulièrement ciblé les Frères musulmans et leurs alliés. En outre, les heurts intercommunautaires ont connu au même moment un seuil inégalé. Des dizaines d'églises ont notamment été détruites ou incendiées. Les chrétiens apparaissent encore une fois les otages impuissants d'un conflit sur lequel ils ont peu de prise. Cette actualité dramatique ne doit pas occulter le fait que les coptes manifestent depuis quelques années un activisme militant inédit et de plus en plus organisé. Cet article analyse la situation présente des chrétiens égyptiens, dans le contexte d'une polarisation politique de plus en plus affirmée opposant les Frères musulmans et le pouvoir militaire ainsi que leurs soutiens respectifs.

1. Les chrétiens égyptiens, une minorité invisible?

Pendant des décennies, les coptes égyptiens ont manifesté une particulière passivité en matière politique et une forme de retrait de la scène publique. L'universitaire américaine Rachel Scott est l'auteur d'une étude sur les coptes égyptiens et leur rapport à la société majoritaire. Elle précise qu'à certains égards, il est permis de penser que la sous-représentation des coptes au sein des instances politiques égyptiennes serait le fait des

* Sociologue; post-doctorante, Institut d'Ethnologie Méditerranéenne, Européenne et Comparative (IDEMEC, UMR 7307 CNRS-Université d'Aix-Marseille), Labexmed, Aix-Marseille Université, n°10-LABX-0090.

coptes eux-mêmes «qui évitent l'arène politique et la vie publique, bien que cela soit également en rapport avec l'apathie générale des Égyptiens en la matière»¹.

Comment s'explique cette passivité copte? Elle est le fruit d'un certain nombre de données sociopolitiques et de faits historiques. Avant la révolution de 1952, les coptes, qui étaient très impliqués dans le mouvement Wafd, constituaient un groupe central du monde politique. Avec la suppression du multipartisme et la nationalisation des terres ordonnées par Gamal Abdal-Nasser, leur influence fut très fortement affaiblie. En effet, les coptes étaient surreprésentés au sein des grands propriétaires terriens et de l'élite cultivée. Le rétablissement du pluripartisme à la fin des années 1970 n'a pas conduit à leur réintégration au sein du monde politique car il coïncidait avec une politique forte de réislamisation mise en œuvre par Anouar Sadate². Ainsi, la nouvelle classe sociale, apparue à cette époque à la faveur de la politique d'ouverture économique (*infitaḥ*), était composée de 'nouveaux riches' qui avaient fait fortune dans les pays conservateurs du Golfe, notamment l'Arabie saoudite. Nourris d'une idéologie islamique puritaine, ces individus se sont affiliés au parti majoritaire, le Parti national démocratique (PND), créé par Sadate en 1978, qui œuvrait à conforter la réislamisation. Les coptes se sentaient peu d'affinité avec ce mouvement.

Depuis quelques années cependant, de nombreux chrétiens égyptiens ont renoué avec une forme de militance sociale et politique, et participé de manière enthousiaste au soulèvement populaire qui a abouti à la chute de Moubarak en janvier 2011. Des représentants chrétiens ont été intégrés aux deux assemblées constituantes qui, en 2012, puis en 2013, ont été mises en place pour amender la Constitution. L'analyse de leur participation permet de mettre en évidence la pluralité des points de vue qui s'expriment parmi les coptes, quant à l'avenir du pays³.

¹ R. SCOTT, *The Challenge of Political Islam: Non-Muslims and the Egyptian State*, Stanford University Press, Stanford 2010, p. 84.

² Afin de piéger les islamistes à leur propre jeu, les dirigeants égyptiens (Sadate, puis Moubarak) ont eux-mêmes entrepris d'«islamiser» le pays pour battre les islamistes sur leur propre terrain. L'un des exemples les plus marquants de cette évolution est l'adoption en 1980 par le parlement égyptien d'un amendement constitutionnel. Désormais, il est précisé que la sharia, «loi islamique», constitue non plus seulement une «source principale» (comme le prévoyait la Constitution de 1971) mais la source principale de la législation. Bien que cette politique d'islamisation du politique ne leur ait guère réussi, elle n'a pas été remise en cause par les dirigeants politiques égyptiens.

³ Après le renversement du Président Morsi le 3 juillet 2013, le général Abdel Fatah al Sissi a présenté une feuille de route politique qui annonçait une nouvelle constitution qui devait remplacer la Constitution de 2012, considérée comme l'œuvre des Frères musulmans et

2. *La militance chrétienne, une galaxie complexe*

Il est possible de distinguer deux courants principaux parmi les chrétiens égyptiens ayant rejoint récemment la scène publique. Le premier est un courant officiel, composé de représentants communautaires reconnus par les autorités. C'est au sein de ce groupe qu'ont été sélectionnés les participants à l'assemblée constituante. Il s'agit d'un courant légaliste, pragmatique, impliqué dans un dialogue avec le pouvoir en vue de défendre les intérêts de la communauté chrétienne et parfois de la société toute entière. Il s'agit d'une tendance conservatrice modérée, qui accepte de faire des compromis. Le mémorandum diffusé par l'Église copte orthodoxe qui propose des amendements constitutionnels et qui a été publié fin juillet 2013 est révélateur des motivations de ces représentants officiels: il s'agit de travailler à une modification progressive des statuts des minorités qui prenne en compte l'évolution des mentalités en Égypte.

Un second courant est constitué de mouvements militants très politisés qui s'organisent en dehors des institutions culturelles et ont connu un fort essor ces dernières années. Cette mouvance est souvent décrite par les médias comme 'progressiste' mais elle paraît par trop hétérogène pour être qualifiée de la sorte. Une singularité de cette mouvance est qu'elle se constitue souvent en organisations de défense des droits de l'homme s'affirmant apolitiques, alors que la politique guide bien leur action.

3. *Clercs et représentants officiels*

Les Églises ont principalement œuvré, dans le cadre de la nouvelle constitution, à la suppression de l'article 219 qui instaurait une interprétation littérale de l'article 2, lequel stipule que la sharia est la source principale de la législation.

L'une des incertitudes portait sur le statut de l'article 2 lui-même qui semble défavoriser les chrétiens au bénéfice des musulmans. Cependant, un tel jugement paraît réducteur, si l'on porte attention aux positions défendues par certains représentants chrétiens eux-mêmes, à propos dudit article. Par exemple, Ramez Attalah, le responsable de la Société biblique à Héliopolis⁴,

non comme le fruit d'un travail collaboratif de groupes représentant la société égyptienne.

⁴ La société biblique égyptienne (SBE) est une importante organisation chrétienne trans-confessionnelle qui est considérée officiellement comme l'éditeur et le fournisseur de

voit dans cet article 2 la garantie d'un ordre profondément conservateur qui serait conforme aux attentes de la majorité, toutes confessions confondues. Ramez Attalah confie qu'il considère, dès lors, que la référence centrale à la sharia dans la constitution constitue une protection pour les chrétiens et «va dans le sens des aspirations de tous les Égyptiens»⁵. L'Église copte orthodoxe a en outre réclamé une reformulation de l'article 4 pour réduire les prérogatives d'Al Azhar sur les affaires publiques⁶. Ses représentants ont par ailleurs réclamé un ajout à l'article 33 qui affirme l'égalité de tous les Égyptiens devant la loi, afin qu'il soit précisé que l'État s'implique directement dans la lutte contre les discriminations, y compris lorsque ces inégalités sont justifiées au titre des coutumes traditionnelles (*urf*).

Il y a eu cependant quelques divergences entre les représentants chrétiens intégrés dans la constituante, révélant une certaine diversité au plan des valeurs et du regard porté sur la société, selon les Églises. Les protestants sont à cet égard plus libéraux que les orthodoxes. Un exemple l'illustre bien: les protestants ont réclamé que, dans l'article 3 relatif aux droits des minorités, la mention relative aux «juifs et chrétiens» soit remplacée par celles de «non-musulmans», pour ouvrir des droits aux autres minorités. Ce combat a surtout été mené par Safwat al Bayadi, le représentant de la communauté protestante, auquel s'est rallié le catholique Antonius Aziz. En revanche, Anba Bola, qui représente l'Église orthodoxe, est demeuré inflexible dans son refus de modifier cet article⁷. Un tel refus s'explique du fait que la hiérarchie copte orthodoxe craint de voir normaliser les Témoins de Jéhovah et d'autres confessions chrétiennes dont elle ne reconnaît pas l'existence. Dans cette posture intransigente, la hiérarchie orthodoxe rejoint les positions des clercs d'Al Azhar et du Parti Nour qui rejettent aussi cette modification, de crainte qu'elle ne permette aux chiïtes et aux bahaïs d'obtenir un statut légal.

Il convient de noter que la présence de l'évêque Bola au sein de l'Assemblée constituante n'a pas été vue d'un très bon œil par les coptes libéraux.

bibles pour toutes les Églises d'Égypte. La SBE édite le plus grand nombre de bibles en arabe dans le monde.

⁵ Entretiens conduits en juin 2011 et février 2012 à Héliopolis, en Égypte.

⁶ L'article 4 de la Constitution de 2012 (devenu l'article 7 de la nouvelle charte) accordait à Al Azhar un rôle consultatif dans tous les domaines de la législation qui pouvaient concerner la sharia. Les opposants à cet article craignaient de voir l'Égypte se rapprocher du modèle politique iranien.

⁷ L'article 3 stipule que: «les principes des canons des chrétiens et juifs égyptiens sont la principale source de la législation de leurs lois relatives au statut personnel, leurs affaires religieuses, et du choix de leurs chefs spirituels». Mgr Bola, pour l'Église orthodoxe, est ainsi demeuré ferme dans son refus de modifier cet article qui aurait permis d'étendre son champ d'application aux «non-musulmans».

Bola est au nombre des clercs qui ont le plus œuvré ces dernières années à renforcer les prérogatives du clergé sur les coptes; des pouvoirs qui, de fait, sont devenus exorbitants, s'agissant notamment du statut personnel (inféré en Égypte aux lois religieuses), au point notamment de rendre le divorce pratiquement impossible. Cette situation a eu des conséquences inattendues. Ainsi, des femmes coptes, souvent mariées à des prêtres, se sont converties à l'islam, trouvant cette seule issue pour échapper au mariage, comme en témoigne le cas célèbre de Camilia Shehata, survenu en 2011, qui a été au cœur d'affrontements entre coptes et salafistes⁸.

4. Les mouvements de la société civile

D'autres chrétiens s'organisent à distance de la hiérarchie de l'Église, refusant la mainmise des clercs sur leurs affaires. L'un de ces mouvements est l'Union des jeunes de Maspero, qui s'est constituée après une manifestation de coptes réprimée dans le sang en octobre 2011⁹. Cette association comprend une majorité de jeunes et une petite proportion de musulmans. Ses instigateurs rejettent catégoriquement toute référence à l'article 2 de la Constitution qu'ils tiennent pour une institutionnalisation de la discrimination envers les non-musulmans. Le groupe propose également qu'un article faisant de l'Égypte un «État civil» soit inclus dans la Constitution.

On peut situer dans cette tendance des organisations militantes telles que l'Union égyptienne des droits de l'homme qui est dirigée par un très célèbre avocat, Naguib Gobraïl. Son organisation se pose comme apolitique, mais ses positions publiques attestent du contraire. Gobraïl se montre particulièrement actif dans son lobbying auprès des médias égyptiens et occidentaux. Il s'est singulièrement illustré, après le renversement de Morsi, dans sa volonté de soutenir la catégorisation de 'terroriste' à l'encontre des Frères musulmans.

⁸ Le 30 avril 2011, le ministère public a réclamé la libération de Camilia Shehata, l'épouse d'un prêtre d'al Minya qui s'était convertie à l'islam et avait été retenue dans la cathédrale copte orthodoxe de Saint-Marc en représailles. Cependant, l'Église a refusé de recevoir l'assignation en arguant qu'il s'agissait d'une ingérence dans ses affaires intérieures. En réaction, un salafiste, le cheikh Abou Yahya, a menacé d'empêcher les coptes de célébrer Pâques jusqu'à ce que la femme soit libérée. Des heurts ont opposé des manifestants salafistes à des coptes suite à ces événements.

⁹ À Maspero, face à la télévision d'État, une manifestation conduite en octobre 2011 a été violemment réprimée par les militaires, provoquant la mort de 26 personnes, presque toutes coptes.

Pour l'Union égyptienne des droits de l'homme, Naguib Gobraïl milite pour l'adjonction d'un complément qui viendrait modifier l'article 38 de la Constitution de 2012, qui stipule que tous les citoyens sont égaux devant la loi. L'ajout consisterait en un quota qui établirait que les coptes et les femmes puissent constituer 30% des parlementaires, des gouverneurs et des ministres. La justification essentielle de Gobraïl ressortit à l'argumentaire classique des défenseurs de la discrimination positive: il s'agirait, en établissant des quotas obligés, de contourner les pesanteurs de la société et de préparer la société à la participation des femmes et des chrétiens aux hautes fonctions politiques, en l'imposant dans la réalité sociale et en faisant ainsi évoluer les mentalités. Cette proposition est rejetée par la hiérarchie copte et soutenue par l'Union des jeunes de Maspero.

Enfin, un autre type d'acteurs qui s'intègre dans cette seconde tendance est constitué d'organisations de la diaspora qui manifestent un particulier dynamisme dans leurs activités militantes. Il s'agit de groupes qui ont pour singularité de s'opposer de manière frontale au système politique existant et qui mobilisent en particulier leurs forces contre les Frères musulmans. Installée aux États-Unis, l'association Solidarité copte propose une liste d'amendements constitutionnels qui incluent la possibilité pour les citoyens disposant de la double nationalité de se présenter aux élections parlementaires. À terme, le but poursuivi par ces associations est de parvenir à modifier l'article 2, que cette organisation qualifie d'«idole», pour signifier qu'il s'agirait d'un symbole indûment sacralisé que tous craindraient peureusement de remettre en cause.

Au terme de ce panorama rapidement esquissé, il est notable que les chrétiens ne constituent nullement un bloc homogène, bien que chaque partie prétende s'exprimer au nom des chrétiens dans leur globalité. C'est un ensemble marqué par des dissensions qui traversent tout le spectre social et politique du pays. Il existe en outre une forte congruence entre les positions défendues par les coptes conservateurs et les islamistes conservateurs. De même, les courants dits progressistes ou libéraux transcendent les clivages confessionnels. La ligne de démarcation se situe davantage entre les générations militantes et les groupes sociaux.

5. Un front chrétien uni?

Au début des années 2000, un mouvement égyptien, Kifayah, prenait de plus en plus d'importance. C'est en son sein que de nombreux activistes

coptes ont fait leurs armes. C'est le cas de Hani Jaziri qui est à l'origine de la création, en 2006, d'une première organisation non gouvernementale. En 2009, il fonde le mouvement Coptes d'Égypte. Dès 2010, Jaziri est au nombre de ces militants coptes qui, pour la première fois, s'inscrivent réellement en rupture avec l'Église et organisent des manifestations qui les conduisent jusque sur la place Tahrir pour protester contre des crimes commis contre les coptes. Ces mobilisations, qui ont investi les rues du Caire avant la révolution de janvier 2011, ont sans nul doute accéléré les événements. Face au foisonnement d'organisations coptes qui ont vu le jour depuis lors, Hani Jaziri, accompagné d'un autre militant, Jamil Ubayd, ont fondé le Conseil de la communauté copte en 2012, pour composer un front uni face à l'État et l'Église. Ce Conseil regroupe des organisations comme l'Union des jeunes de Maspero, la Coalition des Coptes d'Égypte, ou les Coptes sans discriminations. Une autre organisation au nom évocateur s'est associée à ce mouvement, les Frères chrétiens. Comme leur nom l'indique, les responsables de ce mouvement entendent répondre en miroir inversé à l'essor des Frères musulmans. D'autres organisations joignent ponctuellement leurs forces au Conseil: parmi elles, citons la Ligue des victimes de disparitions forcées ou encore Solidarité copte, une organisation de la diaspora.

6. Les ambiguïtés de la militance copte

Cette présence d'associations issues de la diaspora égyptienne pose des questions fort complexes et parfois embarrassantes aux chrétiens égyptiens. En effet, certaines organisations de la diaspora, notamment celles établies aux États-Unis, sont dirigées par des individus proches des milieux extrémistes ultra-conservateurs ou évangéliques islamophobes. C'est le cas de Michael Mounir, anciennement établi aux États-Unis et revenu en Égypte après la révolution. Mounir a créé le parti al Hayat. Il faut citer en outre l'Association américano-copte dirigée par Ihab Azîz, réputée hostile aux musulmans.

Le cas de Solidarité copte est le plus troublant. Parmi ses animateurs se trouvent Walid Phares et Raymond Ibrahim. Phares n'est pas égyptien, mais libanais et il défend un séparatisme qui verrait se constituer un Liban entièrement chrétien, séparé des musulmans. Raymond Ibrahim est l'auteur d'un ouvrage dont le titre en dit long sur les positions pour le moins dramatisantes et manichéennes de son auteur: *Crucifiés de nouveau: la nouvelle guerre de l'islam contre les chrétiens*. Ibrahim collabore en outre

avec Daniel Pipes qui est à la tête d'un *think tank*, Campus Watch et de l'organisation Djihad Watch¹⁰, connus pour leur activisme islamophobe déterminé. De tels individus ne sont en aucune façon représentatifs des coptes de la diaspora et moins encore des mouvements coptes actuels en Égypte. Toutefois, il est possible de s'interroger légitimement sur le potentiel de radicalisation de la sphère militante copte, au vu de la présence de ces acteurs.

Il est fort probable que les militants coptes soient parfaitement au fait des positionnements politiques radicaux de certains acteurs de la diaspora et de leur réputation sulfureuse. Comment dès lors comprendre qu'ils soient cependant intégrés dans la galaxie militante copte? L'un des éléments de réponse tient sans doute dans la polarisation du jeu communautaire opposant chrétiens et musulmans en Égypte. Cela justifie certainement que les chrétiens fassent front commun. Une telle posture est aggravée par le sentiment de vive inquiétude provoquée par la venue au pouvoir des Frères Musulmans et par la permanence des discriminations et des violences dont les chrétiens font l'objet depuis quelques années. Dès lors, le mot d'ordre implicite consistant à resserrer les rangs et à opposer un front uni face au pouvoir militaire et aux islamistes s'est vraisemblablement imposé. Telle est la posture ouvertement assumée par Mamdouh Nakhlah, un célèbre avocat, qui, à l'exemple de Gobrail, est hyper investi pour la cause copte. Nakhlah a notamment défendu Mohammed Hégazi, un ancien musulman converti au christianisme dont le cas a saturé l'espace médiatique¹¹.

¹⁰ Pipes déploie une activité et un argent considérables pour repérer et tenter de faire renvoyer des universitaires convaincus de sympathie pour l'islam ou d'être, par exemple, en faveur d'un État palestinien. Pour sa part Raymond Ibrahim produit pour Djihad Watch ou le journal *Al Fajr* des analyses pour le moins manichéennes de la situation en Égypte, où il décrit les chrétiens comme une minorité victime de pogroms et d'un plan de destruction globale.

¹¹ Le cas de Hégazi, que nous avons rencontré en mai 2012, est tout à fait remarquable. En 2007, il est le premier Égyptien converti au christianisme à demander à l'État de modifier la mention de sa religion sur sa carte d'identité. Par la suite, Hégazi a bénéficié du soutien de Magdy Saber, responsable de l'organisation évangélique *Youth With A Mission* (YWAM) en Égypte pour organiser l'expatriation de sa famille en Europe. Depuis, Hégazi est revenu en Égypte. Il s'est fait interpellé par la police en décembre 2013 en compagnie d'un missionnaire américain. Hégazi a été employé par la chaîne de télévision évangélique américaine *Al Tariq* (La Voie) qui a été dirigée en Égypte par Joseph Nasrallah. Ce dernier est connu pour avoir collaboré au film très controversé *L'Innocence de l'islam* considéré comme anti-musulman. Cet exemple illustre le fait que certains individus contribuent aux tensions communautaires qui manifestent une polarisation croissante entre chrétiens et musulmans. Il n'en reste pas moins que Hégazi est un converti sincère qui a ouvert une véritable boîte de pandore par sa démarche, ce qui le rendait très dérangeant aux yeux du gouvernement égyptien. En recourant aux

7. Les mobilisations des chrétiens

Les violences confessionnelles sont au cœur des mobilisations chrétiennes. Dans un rapport couvrant la période 2008-2010, l'organisation de défense des droits de l'homme égyptienne *Egyptian Initiative for Personal Rights* (EIPR) décompte 53 faits de violence confessionnelle dans 17 gouvernorats, dont la majorité a pour victimes des chrétiens. EIPR met en cause une police façonnée par une culture du 'tout répressif', qui a tendance à réprimer sans faire de distinction entre victimes et agresseurs. Les policiers sont entraînés à maintenir l'ordre, non pas à protéger les citoyens d'agressions et de violences.

Souvent, les heurts communautaires naissent de rumeurs croisées et les femmes sont au cœur de rumeurs d'enlèvements ou de conversions forcées. Paradoxalement, ces affaires sont aussi le signe de la multiplication des relations amoureuses entre personnes de confessions différentes. Enfin, et surtout, le cœur du problème tient dans le déni de justice qui entoure ces affaires. Les autorités ont recours à des procédures dites de «conciliation» sous la tutelle du ministère de l'Intérieur, qui sont censées régler les problèmes par le dialogue. En réalité, il s'agit ni plus ni moins de contourner le droit et la justice, le plus souvent au profit des plus nombreux et des plus forts, qui sont souvent les musulmans. C'est ainsi que les agresseurs gagnent un sentiment d'impunité et les victimes, souvent chrétiennes, ont le sentiment amer d'être des citoyens de seconde zone. Parfois, les autorités recourent même au déplacement des populations, non pas des agresseurs mais des victimes. Cette manière de résoudre les problèmes, pour le moins expéditive, alimente un sentiment profond d'indignité chez les chrétiens.

Même si les victimes se comptent souvent de part et d'autre, chrétiens et musulmans ne peuvent pas être simplement renvoyés dos à dos, car les seconds ont l'avantage du nombre et d'une législation en leur faveur. Les chrétiens les plus démunis sont particulièrement vulnérables et en cas de tension sociale, des victimes faciles et toutes désignées. C'est pour cela que les organisations de défense des droits humains appellent les autorités à enfin privilégier leurs propres lois plutôt que de recourir à des conciliations improbables, qui aggravent l'ampleur et la fréquence des violences interconfessionnelles.

tribunaux et en faisant une telle publicité sur sa conversion, il a mis sa vie en péril. Le 18 juin 2014, Hégazi a été condamné à 5 ans de prison; les nombreux chefs d'inculpation retenus contre lui incluent l'incitation à la violence religieuse et l'exercice illégal de la profession de journaliste. Il a été laissé libre jusqu'à son procès en appel qui se tiendra en novembre 2014.

Une étude menée par le centre de recherche *Pew Research Center* révèle que les conflits interconfessionnels sont 3,5 fois plus fréquents dans les pays pratiquant une politique inégalitaire au profit d'une religion dominante. Un tel constat se prête particulièrement au cas égyptien où les coptes considèrent faire l'objet de discriminations multifformes¹².

À l'issue de l'élection de Morsi, les Frères musulmans ne disposaient pas d'un soutien inconditionnel et nombre d'Égyptiens étaient disposés à sanctionner leurs mauvais résultats. Somme toute, l'une des inconnues résidait dans la prise en charge de ces conflits par Mohammed Morsi. C'est là encore un aspect à propos duquel le président déchu a manifestement failli, ce qui a sans doute contribué à son sort tragique.

En effet, la présidence de Mohammed Morsi n'a guère brillé sur le front de la paix sociale et intercommunautaire. Déjà, les mois précédant son élection, l'Initiative égyptienne pour les droits personnels a documenté de nombreux cas de violences communautaires, mais aussi plus de 20 cas d'exécutions sommaires par la police. Pendant la période où les Frères musulmans étaient au pouvoir, le bilan n'a pas connu d'aggravation à proprement parler. Durant cette période, l'EIPR a décompté cinq incidents de violences graves entre chrétiens et musulmans; une seule enquête a été menée, sans donner de résultats¹³. Un tel échec s'explique dans la mesure où le président déchu n'a opéré aucun changement en profondeur de l'appareil de la police, dans sa structure administrative, ses méthodes de travail et ses instances de contrôle. Le ministère de l'Intérieur a continué à couvrir systématiquement les policiers soupçonnés de graves débordements. En novembre 2012, le Président Mohamed Morsi avait fait des promesses qui n'ont pas été tenues. Il semble que Morsi ait souhaité ménager les administrations toujours aux mains des membres de l'ancien régime, plutôt que de réformer en profondeur le système. Il a, semble-t-il, payé le prix de ses erreurs.

Par ailleurs, au moment du coup d'État, le soutien apporté de façon très déterminé au maréchal Abdel Fateh al Sissi, par le patriarche Tawadros (aux côtés du Cheikh d'Al Azhar, Ahmed al Tayyeb) était une initiative

¹² À titre d'exemples, de nombreux obstacles s'opposent à la construction des églises. Certaines professions sont en outre inaccessibles aux chrétiens, les hautes fonctions militaires et politiques, ou encore la fonction de professeur de littérature arabe, en raison de la sacralisation de l'arabe, langue du Coran.

¹³ La justice a ouvert une seule enquête, dans le cas de violences s'étant produites à Dahchour, au sud du Caire, en juillet 2012, sans que cela n'ait abouti à des poursuites. Sous la présidence de Morsi, les autorités n'ont pris aucune mesure pour enquêter sur les incidents graves de violences interconfessionnelles commises sous le régime militaire précédent, ou durant le règne de Hosni Moubarak.

pour le moins imprudente et malavisée. En conséquence, en effet, nombre de militants de la confrérie réprimée, appuyés par des salafistes, ont attaqué des églises en guise de représailles. Encore une fois, les chrétiens se sont retrouvés otages d'une situation qui les dépassaient. Il est vraisemblable que le refus délibéré des autorités militaires de défendre les lieux de culte chrétiens participaient de la volonté de désigner les Frères à la vindicte.

8. Une insécurité existentielle multiforme et grandissante

Une étude menée par l'organisation *Pew Research* en mars 2013 mérite que l'on s'attarde sur ses résultats qui offrent des éléments de compréhension de la situation qui prévaut en Égypte¹⁴. Plus de 60% des Égyptiens estiment la situation globale de leur pays très négative, ce qui est le double du taux de 2011. Près de 60% considèrent que l'aide américaine accordée à l'Égypte (aux plans militaire et économique) a un impact négatif sur le pays. Fort logiquement, ils manifestent une forte hostilité contre les États-Unis (à hauteur de 65% des personnes interrogées), mais surtout d'Israël à près de 97%. Étonnamment, l'attachement à l'armée demeure fort, à plus de 60%, mais la défiance envers la police est très élevée, inversement proportionnelle au soutien à l'armée. D'autres données font état de fortes résistances au pluralisme¹⁵.

Quels éclairages nous apportent ces éléments? Tout d'abord, ce sont des données qui valent pour tous les Égyptiens, toutes confessions confondues. Il existe certes une double polarisation, opposant chrétiens et musulmans d'une part, et détracteurs et partisans de l'islam politique d'autre part. Mais il apparaît que les Égyptiens, chrétiens et musulmans confondus, ont aussi beaucoup en commun, à commencer par un sentiment d'inquiétude et de morosité très développé concernant l'avenir de leur pays. De telles données

¹⁴ *Egyptians Increasingly Glum. Not Optimistic about Economy or Certain They Are Better Off Post-Mubarak*, Pew Research Global Attitude Project, site du *Pew Research Centre*, 16 mai 2013, <<http://www.pewglobal.org/2013/05/16/egyptians-increasingly-glum/>> (dernier accès le 10.11.2014).

¹⁵ Une recherche sur l'opinion publique en Égypte en novembre-décembre 2011 démontre qu'une majorité d'Égyptiens se montrent parmi les moins tolérants au pluralisme religieux sur les 39 pays étudiés. Les auteurs de l'étude mettent en lien direct cette moindre ouverture au pluralisme avec les restrictions étatiques aux libertés religieuses. Voir: N. SAHGAL, B.J. GRIM, *Egypt's restrictions on religion coincide with lack of religious tolerance*, site du *Pew Research Centre*, 2 juillet 2013, <<http://www.pewresearch.org/fact-tank/2013/07/02/egypts-restrictions-on-religion-coincide-with-lack-of-religious-tolerance/>> (dernier accès le 10.11.2014).

confortent en outre une tendance lourde en Égypte: la société égyptienne est marquée par un conservatisme social très affirmé qui est devenu le langage commun des Égyptiens, après des décennies de réislamisation d'une part, et de repli copte d'autre part.

Par surcroît, l'antiaméricanisme procède d'un sentiment généralement partagé, auquel s'ajoute une propension particulière à recourir aux théories du complot. L'on pourrait penser que cette mentalité conspirationniste est le fait des masses peu éduquées. Une telle lecture de la réalité sociale, adossée à une forme de mépris social amène souvent à cette conclusion, pourtant erronée. On se dit en effet, que, puisque la théorie du complot procède d'une simplification et d'un aplatissement du réel, cela a à voir sans doute avec une forme de pauvreté intellectuelle. Or, une analyse attentive des positions politiques prises dans la crise égyptienne atteste du fait que les élites éduquées défendent pareilles opinions conspirationnistes. Chrétiens comme libéraux ont défendu l'idée que les Frères musulmans s'apprêtaient à vendre le Sinaï au Hamas ou au Qatar et la région de Halayeb au Soudan, avec la bénédiction des États-Unis, préparant l'opinion à une confrontation obligée avec la confrérie.

Ces rumeurs, au-delà de leur apparent simplisme, révèlent en creux les inquiétudes profondes des Égyptiens. L'aide américaine alimente l'idée que l'on est à la merci des désidératas de l'étranger. À cela s'ajoute le sentiment que nourrit l'Égyptien moyen d'être dépossédé de son avenir et de sa maîtrise de la réalité. La nostalgie du nassérisme exprimée par nombre de personnalités égyptiennes est aussi des plus révélatrices: elle atteste de cet attachement romantique à une époque révolue où, croit-on, l'armée était forte, protégeant contre les ennemis de la nation¹⁶. Aussi,

¹⁶ Au premier abord, la rumeur semble niveler et appauvrir autant que le mythe complotiste, parce qu'elle procède par réduction (d'une suite d'énoncés), accentuation (de leur signification sociale) et assimilation événementielle (pour produire une explication immédiatement saisissable). Pour cette raison, la rumeur comme les 'théories du complot' tendent à être tenues pour méprisables, assimilées à un mode d'explication simplificateur, de sociologie du pauvre. Jean-Noël Kapferer récuse judicieusement toute approche visant à assimiler la rumeur à une pathologie sociale, voire mentale. J.-N. KAPFERER, *Rumeurs*, Seuil, Paris 1998. Il affirme que les rumeurs servent de lieu de délibération et de débat, agissant comme un lien social. Par ailleurs, les théories du complot, fort répandues en Égypte, ont en partage avec la rumeur le même déni d'information, pourvoyeur d'anxiété et d'une maîtrise insatisfaisante du réel, auquel l'acteur est tenté d'apporter une explication, en manipulant l'information, manifestant une forme de contre-pouvoir. On s'intéressera à la très fine analyse du sociologue Frédéric Lordon qui montre que les théories anti-théories complotistes ont également un potentiel manipulateur, mais elles ont plus la faveur des dominants. F. LORDON, *Conspirationnisme: la paille et la poutre*, in «Le Monde diplomatique», 24 août 2012.

l'époque présente, dont le bilan sécuritaire s'avère désastreux, est celle de toutes les peurs, qui alimentent à leur tour les scénarios catastrophistes les plus improbables. La célébration de l'ère nassérienne, celle d'un leader prestigieux et incontesté de l'Égypte et de tout le monde arabe, que l'on présente comme idéale au plan des perspectives d'avenir, participe de ce processus. Une telle idéalisation alimente, en miroir inversé, le sentiment d'une profonde insécurité existentielle présente.

Les chrétiens sont partie prenante de ce processus, pour le meilleur et pour le pire. L'analyse de leur situation est, à bien des égards, édifiante. En effet, c'est probablement au traitement des minorités que l'on peut mesurer au mieux l'état d'une démocratie, même en devenir; à cet égard, la défiance généralisée qui prévaut en Égypte n'inspire guère l'optimisme.

BIBLIOGRAPHIE

Egyptians Increasingly Glum. Not Optimistic about Economy or Certain They Are Better Off Post-Mubarak, Pew Research Global Attitude Project, site du Pew Research Centre, 16 mai 2013, <<http://www.pewglobal.org/2013/05/16/egyptians-increasingly-glum/>> (dernier accès le 10.11.2104).

J.-N. KAPFERER, *Rumeurs*, Seuil, Paris 1998.

F. LORDON, *Conspirationnisme: la paille et la poutre*, in «Le Monde diplomatique», 24 août 2012.

N. SAHGAL, B.J. GRIM, *Egypt's restrictions on religion coincide with lack of religious tolerance*, site du Pew Research Centre, 2 juillet 2013, <<http://www.pewresearch.org/fact-tank/2013/07/02/egypts-restrictions-on-religion-coincide-with-lack-of-religious-tolerance/>> (dernier accès le 10.11.2014).

R. SCOTT, *The Challenge of Political Islam: Non-Muslims and the Egyptian State*, Stanford University Press, Stanford 2010.

Kmar Bendana *

*Une lecture de la Constitution tunisienne.
Questions d'histoire*

La lecture de la Constitution tunisienne est ouverte à mille et une façons. Pour ce qui me concerne, j'ai entendu lire le texte de la Constitution du 27 janvier 2014 avant d'en faire des lectures plus attentives pour mieux comprendre certains passages, comparer les traductions¹ jusqu'à arriver à la mise en forme orale puis écrite d'une intervention au colloque *Les transitions arabes. La place de l'islam dans les polarisations politiques et confessionnelles*. L'émotion de sa proclamation m'a fait écrire un papier d'humeur intitulé *Ouf!*², à partir duquel Pierre-Jean Luizard et Anna Bozzo m'ont demandé de prolonger mes réflexions pour leur rencontre organisée, deux mois plus tard, en mars 2014. Sept mois ont passé sans que j'aie grand chose à ajouter aux sentiments exprimés à chaud; il est encore tôt pour faire un bilan explicatif d'une entreprise politique compliquée qui enchevêtre des processus, des moyens et des acteurs que le temps et des enquêtes précises permettront de dégager.

Je reprends ce papier pour poser des questions d'histoire et donc en pointant trois contextes: le contexte politique, le contexte scientifique qui détermine ma lecture, le contexte historiographique qui m'oblige à revenir aux travaux sur les différentes constitutions qui jalonnent l'histoire contemporaine de la Tunisie.

En ces temps où la politique, son exercice et sa finalité vivent une remise en question, l'exercice de lire une constitution n'est pas simple, et on ne peut pas se contenter d'un point de vue univoque. Dans une

* Historienne, professeur d'histoire contemporaine à l'Université de La Manouba, Tunisie.

¹ La Constitution tunisienne a trois versions officielles: en arabe, en français et en anglais, parues simultanément sans compter celle en dialectal tunisien parue fin mars 2014, à l'initiative de l'*Association Tunisienne de Droit Constitutionnel*.

² K. BENDANA, *Ouf!*, site *Médiapart*, 30 janvier 2014, <<http://blogs.mediapart.fr/edition/revolutions-dans-le-monde-arabe/article/300114/kmar-bendana-ouf>> (dernier accès le 25.11.2014).

démarche académique, les historiens ne sont pas les mieux placés pour lire une constitution, ni les mieux armés, même si on a affaire à un document écrit et officiel. En Tunisie, la corporation des historiens n'est pas friande d'histoire du droit, une discipline timide³. La tradition d'enseigner l'histoire des constitutions et la posture de recherche existent dans le milieu juridique: beaucoup de juristes se sont essayés à faire le lien entre les différentes constitutions historiques de la Tunisie⁴. Le 'manque' de tradition dans mon cercle professionnel n'empêche pas d'inscrire le texte constitutionnel dans son contexte global immédiat. Des juristes, des politistes, des journalistes sont en train de s'exprimer sur ce produit récent, soumis à des points de vue contradictoires⁵. D'autres voix peuvent se joindre à ces experts autorisés mais les historiens devront attendre un moment avant de pouvoir se prononcer.

Mon point de vue ici prend le pari de l'anticipation, en 'imaginant' ce que diront, ce que pourront dire demain, les historiens qui se pencheront sur la Constitution de 2014. En partant de l'idée que le texte de la Constitution s'inscrit dans plusieurs cercles et suscite plusieurs niveaux de lecture de l'histoire de la Tunisie: du point de vue chronologique, en rapport avec le contexte qui l'a vu naître, du point de vue des acteurs impliqués. Pour chacune de ces réflexions provisoires, je partirai d'exemples de contenu.

1. Repères chronologiques

Les historiens de demain ne manqueront pas de revenir aux repères chronologiques. Du cercle le plus immédiat aux référents historiques, plusieurs chronologies s'emboîteront. La Constitution de 2014 s'inscrit

³ Un programme «Histoire et droit» à l'existence éphémère à l'*Institut de Recherche sur le Maghreb Contemporain* (IRMC) a donné lieu à quelques publications.

⁴ C. DEBBASCH, *L'Assemblée nationale constituante tunisienne*, in «Revue Juridique et Politique d'Outre-Mer», n. 1, janvier-mars 1959, pp. 32-54; V. SILVERA, *Du régime beylical à la République tunisienne*, in «Politique étrangère», n. 5, 1957, pp. 594-611, article en ligne sur le site *Persee*, <http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/polit_0032-342x_1957_num_22_5_2477> (dernier accès le 27.11.2014); A. AMOR, *Al-Majlis-el-qawmî al-tâsîsî 1956-1959* [L'Assemblée Nationale Constituante] (Actes du colloque) Tunis, mai 1984, Centre d'Études, de Recherches et de Publications/Faculté de droit et de Sciences Économiques, 1986, pp. 21-32.

⁵ A. MEZGHANI, *Une Constitution minée et régressive par rapport à celle de 1959*, in «La Presse de Tunisie», 17 janvier 2014, <<http://www.lapresse.tn/07122014/77611/%C2%A0une-constitution-minée-et-regressive-par-rapport-a-celle-de-1959%C2%A0.html>> (dernier accès le 17.11.2014).

dans trois ordres chronologiques, au moins. Celui des étapes de son élaboration directe: la constitution est issue de plusieurs versions, le texte voté étant la quatrième mouture soumise à l'Assemblée Nationale Constituante (ANC). Dans un deuxième cercle, on classera cette constitution comme la troisième de l'histoire de la Tunisie contemporaine. Enfin, les historiens ne manqueront pas de noter qu'elle vient se greffer sur un passé constitutionnel que la culture historique fait remonter jusqu'à la constitution de Carthage.

Commençons par les précisions temporelles immédiates: ce texte a été voté le 27 janvier 2014 à 1h du matin... à une heure près, la date aurait pu être le dimanche 26 janvier. Les historiens reviendront-ils sur la longue attente dominicale retransmise en direct par les deux chaînes de la télévision nationale et vécue dans les foyers, les bureaux et même dans des cafés? La participation a été particulièrement large ce jour-là. Outre que les constituants étaient presque au complet⁶, les journalistes ont décrit dans les journaux du lendemain l'ambiance fiévreuse et fervente de l'Assemblée Nationale Constituante. Les caméras ont balayé les étages supérieurs de la grande salle de la Coupole habituellement réservés à la presse et à des ONG observatrices⁷. Les galeries ont affiché complet depuis l'après-midi: on a refusé du monde pour cette séance solennelle ouverte à la société civile, à raison de deux entrées par député. Attendue avec impatience et une certaine fébrilité par le gouvernement sortant, cette Constitution dont la rédaction a pris deux ans et cinq mois devait logiquement être signée par les trois 'présidents': Mustapha Ben Jaâfar, le président de l'ANC, le Premier ministre Ali Laârayedh et le président de la République Moncef Marzouki. Le texte couronne les efforts de la coalition gouvernementale tripartite (surnommée 'la Troïka') pour faire aboutir ce qui est considéré comme l'objectif principal des élections du 23 octobre 2011. La signature a lieu le mardi 28 janvier, avant que les députés de l'ANC n'auditionnent la nouvelle équipe gouvernementale formée par Mehdi Jomaâ sous la houlette du Dialogue National. C'est l'aboutissement de mois de négociation pour remplacer le gouvernement Laârayedh, mis en difficulté après l'assassinat du député Mohamed Brahmi, le 25 juillet 2014⁸. Une cérémonie – à laquelle

⁶ Le mouvement de présence des députés a été suivi grâce aux représentations télévisées et au travail assidu de l'ONG *Al-Bawsala* (La Boussole, présidente Amira Yahyaoui; directeur exécutif Sélim Kharrat) qui a établi une feuille de présence tout au long des 25 mois de fonctionnement de l'ANC qui a pris ses fonctions le 12 décembre 2011. Cette même ONG a œuvré ce jour-là au rassemblement des Constituants absents...

⁷ L'ONG tunisienne *Al-Bawsala* a lancé dès le démarrage des travaux de l'ANC le projet *Al-Marsad* (L'Observatoire, chef du projet Ghada Louhichi), qui a consisté à suivre les différentes procédures de travail en commission, la présence des députés, le déroulement des votes, le suivi des textes.

⁸ Le gouvernement de Mehdi Jomaâ appelé à succéder au deuxième gouvernement de

ont été conviées des personnalités politiques étrangères – a eu lieu le vendredi 7 février 2014, pour donner la solennité souhaitée à une étape mondialement saluée comme une victoire du consensus et de la négociation. Une troisième date s'ajoute à cette chronologie immédiate: celle de la publication du texte en version arabe dans le *Journal Officiel de la République Tunisienne* (JORT) daté du 10 février 2014. Les deux autres versions, en français et en anglais, sont qualifiées de versions officielles⁹.

Plusieurs dates se rattachent à ce texte: celle du vote, de la signature ou de la publication dans le JORT. Laquelle de ces dates sera la plus significative, la plus utilisée par les historiens de demain? Pour l'instant, celle du vote s'impose d'autant qu'elle est stipulée dans le texte officiel de sa proclamation. Réfléchir sur les étapes qui ont précédé l'élaboration définitive du texte a son utilité. Trois versions ont en effet été discutées au sein de l'ANC: l'avant-dernière, celle du 1^{er} juin 2013, fixée après le changement de gouvernement survenu après l'assassinat de Chokri Belaïd (le 6 février 2013) semblait clore les réécritures. La crise politique qui suit l'assassinat du député Mohamed Brahmi (le 25 juillet 2013) remet le texte sur le tapis, de nouveau soumis à des débats importants qui ont déterminé sa physionomie finale.

Contentons-nous de consigner ces repères chronologiques en attendant que les choses se décantent. La décantation dépend à son tour d'une compréhension du contexte politique dans lequel s'est élaboré ce texte, objet de tiraillement dans une lutte ardente entre deux factions qui rivalisent pour prendre un pouvoir vacant, ou tout au moins affaibli depuis 2011. Un des signes de cet affaiblissement réside dans la suspension de la constitution de 1959.

2. *Le constitutionnalisme tunisien*

La solution de suspendre la Constitution de 1959 et donc de réécrire le '*destour*' est à rattacher à la culture historique de la classe politique tunisienne. Celle-ci est fortement attachée à la symbolique d'une pratique, héritée des influences ottomanes et françaises du XIX^e siècle, réincarnées dans

la Troïka est qualifié de «gouvernement de technocrates». Il est le sixième depuis le 14 janvier 2011. Nommé à la mi-décembre 2013, Mehdi Jomaâ prend ses fonctions après l'adoption de la Constitution.

⁹ La version en *darija* a été diffusée à 4000 exemplaires. Cf. Carnet de recherche *Histoire et culture dans la Tunisie contemporaine* <<http://hctc.hypotheses.org/1070>> (dernier accès le 25.11.2014).

une histoire politique qui a, de fait, utilisé la Constitution comme un pivot de la construction nationale.

La Tunisie contemporaine a connu deux textes constitutionnels majeurs: la constitution tunisienne de 1861 – un texte écrit par Ahmed Ibn Abi Diaf, un haut fonctionnaire l'État beylical qui deviendra l'historien le plus célèbre du XIX^e siècle tunisien¹⁰ – et celle de 1959 – une constitution qui a jusque-là suscité peu de travaux d'historiens. Le constitutionnalisme est une idée assez présente dans les travaux historiques¹¹, mais la constitution en elle-même, c'est-à-dire le texte, les circonstances, sa portée, ses auteurs, ses références n'ont pas fait l'objet d'une analyse approfondie¹².

La Constitution de 1861 – 114 articles répartis en 13 chapitres – fait partie des «réformes nécessaires» voulues par Khayreddine et d'autres intellectuels et hommes politiques alors influents (Qabadou, Général Husayn, Muhammad Bayram...), vecteurs de l'ottomanisme vers le système politique tunisien¹³. Trois ans plus tard, peut-on parler d'échec ou de suspension de la Constitution? Le protectorat va clore la question et transposer ce texte dans le champ de la contestation, d'autant que le modèle français bâti sur la prééminence du texte constitutionnel va prolonger son influence.

Un siècle sépare les deux grands textes constitutionnels aujourd'hui rattachés dans une chaîne constitutionnaliste qui a imprimé la vie politique et intellectuelle tunisienne d'une façon profonde. Entre ces deux référents et sous le protectorat français, deux phases peuvent être considérées comme des quasi-élaborations constitutionnelles: le mémorandum présenté le 5 avril 1922 par Naceur Bey¹⁴ et celui présenté par Lamine Bey¹⁵, le 15 mai 1951.

Que le parti qui devait conduire et organiser la lutte de libération nationale ait choisi l'appellation de *Destour* (constitution) est en soi significatif. L'origine de ce mot n'appartient pas au lexique arabe. On dit qu'il vient

¹⁰ 1804-1874. Ibn Abi Diaf est scribe et Garde des Sceaux dans l'entourage beylical sous les règnes de Hussein II Bey (1824-1835), Moustapha Bey (1835-1837), Ahmed I^{er} Bey (1837-1855), Mohammed Bey (1855-1859) et Sadok Bey (1859-1874). Il est l'auteur d'une chronique *Ithafahl az-zaman bi akhbar Tounès wa 'ahd al aman* [Présent aux hommes de notre temps. Chronique des rois de Tunis et du Pacte Fondamental], A. J'DEY, *La pensée sociale, politique et culturelle de Ben Dhiyf*, Université de Nice, 1987, 3 voll.

¹¹ Hédi Timoumi, Khelifa Chater, Taoufik Bachrouch... Voir la bibliographie ci-dessous.

¹² Un article vient de paraître: A. L'TFI, *L'islam dans le débat de la constituante tunisienne (1956-1959)*, in «IBLA», n. 213, 1^{er} semestre 2014, pp. 27-63.

¹³ Les *hatti sharif de Gulhanè* (1839) puis celui de *Humayyun* (1856) sont les textes inspireurs de la Constitution de 1861.

¹⁴ 1855-1922. 23^e bey de la dynastie husaynite, a régné de 1906 à 1922.

¹⁵ 1881-1962. Il succède à Moncef Bey en 1943 et sera le dernier bey de la dynastie, destitué en 1957 par l'Assemblée Nationale Constituante.

du persan et que les Ottomans l'ont adopté puis transmis aux différentes provinces de l'empire, dont la Tunisie, où le tropisme turc a pris différentes formes depuis le XVI^e siècle. Le terme collera aux différentes appellations des partis depuis la naissance du Destour. *El hizb el horr ad-doustouri at-tounisi* [le Parti libéral constitutionnel tunisien] est créé sous la houlette d'Abdelaziz Thaâlbi en juin 1920¹⁶. En 1934, le parti se scinde, donnant naissance à la dualité Vieux et Néo-Destour qui va structurer la lutte nationaliste. Après 1956, le terme reste accolé et donne en 1964 *El hizb al ichtiraki ad-doustouri* [Parti socialiste destourien]. Sous Ben Ali, la révision constitutionnelle du 25 juillet 1988 aboutit à débaptiser *El hizb al ichtiraki ad-doustouri* en *Tajamu' dusturi dimocrati* [Rassemblement constitutionnel démocratique]. Axial, le mot *Destour* traverse un siècle et demi d'histoire politique tunisienne.

Rappelons qu'à ses débuts, le *Destour* ne luttait pas 'ouvertement' pour l'indépendance, mais pour l'adoption d'une Constitution: la revendication prenait une forme d'abord juridique¹⁷. Les générations politiques et intellectuelles ont repris ce modèle de gestion du pouvoir assimilé à la souveraineté. Ce qui explique que les beys l'ont également adopté aux côtés des nationalistes. Indépendance et souveraineté étaient donc les attributs essentiels poursuivis à travers la quête d'une constitution et par extension d'un Parlement qui la proclamerait. La littérature nationaliste est habitée par cette revendication dont un des épisodes les plus connus est la manifestation du 9 avril 1938, où le slogan «Parlement tunisien» a été ouvertement exprimé¹⁸.

Si le réformisme tunisien peut être considéré comme un grand récit politique¹⁹, le constitutionnalisme est un de ses vecteurs. Jusqu'au point où il peut aussi recouvrir des cas de coups de force institutionnels, comme celui de Bourguiba contre le régime beylical en 1957. Dans les années 1956-1958, le règne de la radio a permis d'entrer dans l'ANC par le son des voix²⁰. Dans les journaux, on enregistre le point de vue contradictoire et soutenu du journal *Al Istiqlal*²¹ qui consacre 29 articles exclusivement

¹⁶ M. DELLAGI, *Abdelaziz Thaâlbi, Naissance du mouvement national tunisien*, Cartaginoiseries, Tunis 2013.

¹⁷ La consultation Barthélémy et Weiss de juillet 1921 qui établit la compatibilité d'une constitution tunisienne avec le régime du protectorat illustre bien cette conception.

¹⁸ R. CASEMAJOR, *L'action nationaliste en Tunisie. Du Pacte fondamental de M'hamed Bey à la mort de Moncef Bey. 1857-1948*, Sud Éditions, Tunis 2009.

¹⁹ B. HIBOU, *Le réformisme, grand récit politique de la Tunisie contemporaine*, in «Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine», n. 56, 4 bis, 2009, pp. 14-39.

²⁰ Les débats de l'Assemblée Constituante sont transmis à la radio le 24 janvier 1958.

²¹ *Journal de politique générale, organe du parti libéral constitutionnel tunisien*. Hebdomadaire ayant paru du 30 septembre 1955 au 22 avril 1960, 223 numéros au total. Directeur: Mohamed Habib Ghédira. Rédacteur en chef: Moncef Mestiri. Rédacteurs: Slaheddine

dédiés à l'analyse critique de la Constitution. Le journal est suspendu en 1960... Le texte de 1959 connaît ensuite une quinzaine d'amendements, dont deux ont radicalement changé l'équilibre des forces, jusqu'à infléchir les méthodes de gouvernements²²: la présidence à vie accordée à Bourguiba et l'accentuation du pouvoir du président de la République sous Ben Ali. Ce légalisme d'État est un indicateur de la force du constitutionnalisme comme instrument principal de la gestion du pouvoir, un légalisme textuel qui va devenir une marque de fabrique dont le système de Zine El Abidine Ben Ali fera un usage systématique.

3. Les phases d'une lutte politique intense

Retour au contexte immédiat. La situation politique qui a vu la gestation de la Constitution de janvier 2014 a connu plusieurs phases. La Constitution de 1959 ayant été suspendue en mars 2011, la Tunisie se trouvait, d'après les juristes, dans un vide constitutionnel. Dès les premiers travaux de l'ANC, un texte interne, surnommé «la petite Constitution»²³ sert de mode d'emploi à une 'transition' pleine de rebondissements.

Entretemps, une quarantaine de propositions sont déposées dès le déclenchement des travaux de l'ANC: à côté de celle du comité d'experts, beaucoup d'initiatives sont envoyées à l'Assemblée. Des signatures individuelles, celles de juristes patentés, professeurs à l'université²⁴ s'ajoutent à celles d'associations et d'organisations²⁵.

La crise politique connaît son apogée entre février et septembre 2013, électrifiée par deux assassinats et un changement de gouvernement. Lorsque l'avocat Chokri Belaïd, secrétaire général du Parti des patriotes

Tlatli, Salah Ferhat, Sahbi Farhat.

²² Parmi les amendements les plus importants: celui qui accorde la présidence à vie à Bourguiba (loi constitutionnelle n. 75-13 du 19 mars 1975, in «J.O.R.T.» n. 9 des 18 et 21 mars 1975, p. 520) et celui qui achève de donner les pleins pouvoirs au Président de la République sous Ben Ali (loi constitutionnelle n. 97-65 du 27 octobre 1997, in «J.O.R.T.» n. 87 du 31 octobre 1997, p. 1967).

²³ Loi constitutionnelle n. 6-2011 portant sur l'organisation provisoire des pouvoirs publics votée le 16 décembre 2011.

²⁴ Exemple: celle élaborée par Sadok Belaïd, Haykel Ben Mahfoudh et Kaïs Saïd, trois enseignants universitaires.

²⁵ Textes remis par l'*Union Générale des Travailleurs Tunisiens* (UGTT), par l'*Association Tunisienne des Femmes Démocrates* (ATFD), par le réseau *Doustourouna* (i.e. Notre constitution).

démocrates (*Watad*) et l'un des leaders du Front populaire (*jib'ha chaâ-biyya*), est assassiné le 6 février 2013, les députés de l'ANC, élus pour une année, étaient très partagés sur le projet de Constitution présenté le 14 décembre 2012. La tension entre 'légalité constitutionnelle' et 'légitimité révolutionnaire' s'attise sur fond de crise gouvernementale. Hamadi Jebali, le Premier ministre du troisième gouvernement provisoire démissionne le 19 février. Ali Laârayedh, son ministre de l'Intérieur forme un nouveau gouvernement le 10 mars mais la constitution n'est toujours pas achevée. Son contenu fait l'objet, aux yeux des observateurs, d'une négociation autour de 'l'identité tunisienne' entre deux clans, qui oriente les interventions des députés, colorées aux yeux de l'opinion par une défense plus ou moins déclarée d'un *tunisian way of politics*, incarné depuis septembre 2012 par la montée de la coalition Nidaa Tounès²⁶.

Le 24 avril, le président de l'ANC Mustapha Ben Jaâfar présente aux médias un texte qu'il qualifie de «meilleure constitution du monde». Dans ce texte, l'État est dit «civil»²⁷, les pouvoirs sont séparés, l'indépendance des médias garantie, «l'égalité entre hommes et femmes» et les «droits de l'Homme» reconnus. Il manque cependant la «liberté de pensée», la «liberté de conscience» et la référence aux textes internationaux. Parmi les questions qui embrasent les débats à l'intérieur de l'hémicycle, sur les réseaux sociaux et dans les médias, la question des «binationaux» et celle des non-musulmans exclus du droit de se présenter à l'élection présidentielle²⁸. On est dans le nœud gordien du conflit sur le mélange entre le religieux et le politique, d'autant que d'autres articles atténuent ou contredisent le caractère «civil» de l'État²⁹. Le 2 mai, les élus de l'opposition dénoncent une falsification du texte et rendent publique la version élaborée dans les six commissions afin de montrer les différences avec celui remis par la commission de «rédaction et coordination» dirigée par Habib Kheder³⁰. Le 1^e juin, sans attendre le résultat des rencontres au sein du *Dialogue national*, un projet de Constitution est signé par des membres de la commission de rédaction ainsi que par M. Ben Jaâfar qui demande deux jours plus tard l'avis de la Commission de Venise sur ce projet considéré comme final. Quelques jours seulement après la publication du rapport

²⁶ Un exemple parmi d'autres des colloques organisés dans cette atmosphère: *Bilan de la Constitution: deux visions pour un seul texte*, le 11 mai 2013 à Tunis.

²⁷ Articles 1 et 2.

²⁸ Article 72.

²⁹ Exemple, l'article 136 stipulant qu'aucune modification de la Constitution ne pouvait altérer l'islam.

³⁰ La contestation vire à dénoncer la falsification du texte par le secrétaire de la Constitution.

demandé, le constituant Mohamed Brahmi est assassiné. Une mobilisation sans précédent commence qui aboutit à une réécriture du texte de la constitution, avec des interventions spectaculaires telles que le refus des «dispositions législatives transitionnelles» rédigées par Habib Kheder³¹.

La succession des crises et les interventions directes de la société civile ont joué un rôle de premier plan dans le processus d'écriture d'un texte que beaucoup de constituants n'approuvent pas. Qu'en est-il de l'intervention étrangère (une question posée pour la Constitution de 1861 mais pas pour celle de 1959) considérée comme d'autant plus active que les nouvelles technologies et la prolifération des ONG rendent difficiles l'identification des réseaux, les procédures d'intervention et les objectifs poursuivis. Là aussi, du temps et des enquêtes minutieuses sont nécessaires pour apprécier ces apports et leur impact.

4. *Qui a écrit la Constitution?*

La question est valable pour n'importe quel texte. Elle n'est pas facile pour l'historien qui réfléchit sur des textes finis, que le passage du temps contribue à lisser, tout en superposant les usages aux lectures techniques qui peuvent agir sur leur réécriture. La notion de 'fabrique' est ici utile. Si les archives de la fabrique des textes sont gardées, on peut travailler sur leur genèse. Est-on en mesure de garder toutes les étapes de confection d'un texte? Dans la civilisation écrite, on n'a pas toujours la conscience de conserver les traces d'élaboration d'un document. La Constitution tunisienne de 1861 correspond à une étape de prise en compte de la nécessité d'écrire et de classer les papiers de l'État beylical. Une grande réforme de l'administration s'est étalée sur une décennie sous la houlette du ministre Khayreddine³². Son action a mis de l'ordre dans la gestion et permet, en partie, aux historiens d'aujourd'hui de travailler sur les traces de cet État.

De nos jours, la pléthore des copies, la débauche de la reproduction, sans compter le désordre et la difficulté d'archiver au fur et à mesure de la marche institutionnelle, risquent de ne pas faciliter le travail des historiens du futur. On peut se poser d'ores et déjà la question du souci de l'archive que pourrait refléter une institution comme celle de l'ANC aujourd'hui.

³¹ Prévoyant entre autres de geler la Cour Constitutionnelle pendant une période de trois ans pour empêcher toute remise en question des lois votées durant cette période.

³² Mamlouk d'origine circassienne. Grand Vizir de Sadok Bey de 1873 à 1878, auteur de *Les réformes nécessaires*.

Comment est pensée la conservation pour le futur? La question de l'écriture de la Constitution tunisienne de 2014, observée à la loupe, permet de relever les premiers paradoxes.

«Les représentants du peuple tunisien, les membres de l'Assemblée Nationale»³³ ont certainement participé à l'écriture mais pas de façon uniforme. Cette collégialité est complexe, inégale et loin d'être la seule: par des voies innombrables, l'Assemblée Nationale Constituante a été reliée à l'extérieur. La rédaction du texte a connu trois moutures dans des péripéties agitées. Pendant plus de deux ans, des sentinelles de tous bords ont veillé, discuté, proposé et agi sur cette écriture. Au premier plan, les juristes tunisiens interpellés dont beaucoup ont assuré un suivi et mené un débat, dont ils n'étaient pas les seuls modérateurs. La pédagogie qui a circulé, si elle a été bavarde, a au bout du compte distillé un apprentissage autour de la législation et une appropriation civile des délibérations qui ont soustrait le texte constitutionnel aux seules prérogatives des députés. Cette longue gestation horizontale peut être une des explications de la finalisation du texte en vingt-deux jours.

Nul doute que les nouvelles technologies ont joué un rôle primordial dans cette configuration, difficile à décrire parce qu'il faudrait le temps de faire des enquêtes précises et un suivi détaillé des processus aller et retour entre l'hémicycle et les participations diffuses permises par d'innombrables relais. La charge portée par la mobilisation de veilleurs souvent anonymes, se coagulant autour d'opinions et de jugements, a eu son effet.

5. Acteurs, auteurs et 'écrivains'

Une image a marqué les esprits à la fin du vote final du texte, celle de la liesse générale qui s'est emparée de l'hémicycle. 200 oui sur un total de 217, dans une salle qu'on a souvent vue vide pendant deux ans et demi de débats: cette joie partagée est celle d'un travail accompli, d'une étape dépassée, de la fin d'un processus. Mais qu'en est-il de l'élaboration concrète et des détails de l'agencement des tâches et des responsabilités? L'un des paradoxes est que cette constitution n'a pas été écrite par les seuls tenants de la majorité qui a pris le soin de s'emparer du poste-clé de secrétaire de la rédaction. Un des premiers moments chauds de la vie de l'ANC a opposé deux juristes venant de la même faculté de droit. Le 1^{er} février

³³ Expression de la première phase du préambule.

2012, Habib Khedher, député d'Ennahdha, candidat de la majorité tripartite ('la Troïka') emporte la mission contre Fadhel Moussa, député d'El Massar et candidat du Pôle démocratique moderniste. On aurait pu croire à la toute-puissance de ce secrétaire soutenu par une majorité confortable. Le cours des choses va dévoiler un parcours d'autant plus laborieux que le choix de l'ANC a été de boudier les versions existantes et/ou proposées par des 'experts' divers. L'exigence de passer par une 'page blanche' a eu son effet intégrateur à travers le travail des commissions et dans les rituel des assemblées plénières, soumises aux caméras de la télévision nationale. La transmission télévisuelle a été primordiale pour élargir les débats et introduire parmi les Tunisiens l'habitude de suivre au jour le jour l'évolution, les subtilités et les blocages du texte constitutionnel. Malgré une hostilité au démarrage, la diffusion instantanée est rentrée dans les mœurs politiques tunisiennes en quelques semaines. L'exposition directe des députés aux commentaires, souvent sévères et parfois moqueurs des citoyens 'en live' ou en différé, sur les réseaux sociaux, dans les journaux, dans les radios et les télévisions a eu plus d'une conséquence sur le processus d'écriture. Dans cette observation serrée qui a permis de constater des incohérences³⁴ ou de mettre à nu les extravagances ou coups de colère de certains, on peut se demander si les versions préparées et proposées à l'Assemblée par divers moyens ont influencé les versions préparatoires et alimenté les argumentations des uns et des autres. Le débat autour de l'article sur la «complémentarité» au cours de l'été 2012 a été le pivot des manifestations autour de la fête de la femme (13 août). Issu des débats de la commission «Droits et libertés», l'article 28 est accueilli avec des tollés de toutes parts. Sous la pression, il finit par être dénoncé de l'intérieur de l'ANC où on le recalc parce qu'il contredit les principes d'égalité énoncés par l'article 22.

À la toute fin du parcours du texte, deux autres batailles sont menées avec fermeté: celle de l'association des magistrats joue un rôle décisif, notamment au cours du mois de janvier 2014, pour imposer l'indépendance de la magistrature menacée par le texte. Une autre polémique, plus courte et moins organisée, est suscitée par l'article 39³⁵ sur la langue arabe auquel on s'empresse de rajouter le besoin de s'ouvrir à d'autres langues³⁶.

³⁴ Exemple: Sadok Chourou, député d'Ennahdha, revient sur l'article 1 en octobre 2012 alors que la discussion était close depuis le mois de mars précédent.

³⁵ «L'État veille à ancrer l'identité arabo-musulmane et la langue arabe, la promouvoir, et généraliser son utilisation auprès des jeunes générations».

³⁶ M. ACHOUR, *La Rolls et la Volkswagen*, 2014.

6. Conclusion

Une chose est sûre: la constitution n'a pas été écrite par les seuls constituants, en même temps qu'elle n'a pas été écrite par tous les constituants³⁷. Elle a été l'œuvre conjuguée d'intervenants individuels, d'associations et de structures plus ou moins organisées. On peut ajouter que les deux ans et demi d'écriture ont servi à diffuser une culture politique, à structurer des groupes sur la scène réelle et souvent grâce à Internet et aux réseaux sociaux, au point que l'on peut avancer que la Constitution s'est autant nourrie d'opinion publique qu'elle en a été un ferment et un moteur.

Du point de vue du contexte d'écriture, des conditions d'élaboration, des méthodes et des technologies présentes, se demander quels vont être les 'auteurs' que les futurs historiens identifieront en tant que tels n'est pas dénué d'intérêt, même si aucune réponse nette ne peut être apportée aujourd'hui.

Ibn Abi Diaf qui a été le scribe et le rédacteur de la Constitution de 1861 est l'un des historiens reconnus. Les rédacteurs du texte de 1959 ne sont pas tous identifiés, sauf pour quelques articles: par exemple Mohamed Chédli Ennaïfar³⁸ pour l'article 1, dont l'adoption a été très rapide³⁹. Quelle va être la vision historique future face à un texte qui a été écrit trois fois mais dont l'avant-dernière mouture a été sérieusement revue et avec une célérité extraordinaire, après des événements pour le moins extérieurs à la Coupole ayant pesé lourdement sur l'élaboration du texte? Une enquête encore à faire...

BIBLIOGRAPHIE

A. AMOR, *Al-Majliss-el-qawmî al-tâsîsî 1956-1959* [L'Assemblée Nationale Constituante] (Actes du colloque), Tunis, mai 1984, Centre d'Études, de Recherches et de Publications/Faculté de droit et de Sciences Économiques, 1986, pp. 21-32.

K. BENDANA, *Ouf!*, site *Médiapart*, 30 janvier 2014, <<http://blogs.mediapart.fr/edition/revolutions-dans-le-monde-arabe/article/300114/kmar-bendana-ouf>> (dernier accès le 25.11.2014).

T. BACHROUCH, *Le réformisme tunisien. Essai d'interprétation critique*, in

³⁷ Beaucoup de députés déplorent l'adoption de la liberté de conscience par exemple.

³⁸ 1911-1997. De formation zaytounienne, il passe au système éducatif bouguibien, comme enseignant du secondaire puis à la Faculté de théologie à partir de 1968.

³⁹ L'TIFI, *L'islam dans le débat de la constituante tunisienne (1956-1959)*, in «IBLA», cit.

- «Cahiers de Tunisie», n. 127-128, 1984, pp. 97-118.
- R. CASEMAJOR, *L'action nationaliste en Tunisie. Du Pacte fondamental de M'hamed Bey à la mort de Moncef Bey. 1857-1948*, Sud Éditions, Tunis 2009.
- K. CHATER, *Le constitutionnalisme en Tunisie au XIX^e siècle*, in «Revue Tunisienne des Sciences Sociales», Tome 40-43, 1975, pp. 243-272.
- K. CHATER, *Dépendance et mutations précoloniales. La Régence de Tunis de 1815 à 1857*, Publications de l'Université de Tunis, Tunis 1984.
- H. CHEKHIR, *Les sources d'inspiration de la constitution tunisienne de 1861*, in *Le choc colonial et l'Islam*, P.-J. Luizard (dir.), La Découverte, Paris 2006 (Textes à l'appui).
- C. DEBBASCH, *L'Assemblée nationale constituante tunisienne*, in «Revue Juridique et Politique d'Outre-Mer», n. 1, janvier-mars 1959, pp. 32-54.
- M. DELLAGI, *Abdelaziz Thaâlbi. Naissance du mouvement national tunisien*, Cartaginoiseries, Tunis 2013.
- B. HIBOU, *Le réformisme, grand récit politique de la Tunisie contemporaine*, in «Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine», n. 56, 4 bis, 2009, pp. 14-39.
- A. J'DEY, *La pensée sociale, politique et culturelle de Ben Dhiaf*, Université de Nice, 1987, 3 voll.
- H. JEGHAM, *La Constitution tunisienne de 1861*, Chems, Tunis 1989.
- [Khayreddine at-Tunisi], *Aqwam al masalik fi mârifati ahwal al mamalik* [La plus sûre direction pour connaître l'état des nations], Texte établi et annoté par Moncef Chenoufi, Bayt al-Hikma, 2 voll., Carthage 1990 et 1991.
- La Constitution 1959*, Dossier paru dans «Rawafid. Revue de l'Institut Supérieur d'Histoire du Mouvement National», n. 15, La Manouba 2010, pp. 115-143 (en français), pp. 185-312 (en arabe).
- T. LAKHDAR, *Le concept de «constitution» dans le mouvement nationaliste tunisien*, in «L'Afrique et l'Asie modernes», n. 158, 1988, pp. 76-93.
- A. L'TIFI, *L'Islam dans le débat de la constituante tunisienne (1956-1959)*, in «IBLA», n. 213, 1^{er} semestre 2014, pp. 27-63.
- A. MEZGHANI, *Une Constitution minée et régressive par rapport à celle de 1959*, in «La Presse de Tunisie», 17 janvier 2014, <<http://www.lapresse.tn/07122014/77611/%C2%A0une-constitution-minee-et-regressive-par-rapport-a-celle-de-1959%C2%A0.html>> (dernier accès le 17.11.2014).
- Pour une histoire administrative du protectorat*, in «Watha'iq. Bulletin de l'Institut Supérieur d'Histoire du Mouvement National», n. 17, 1992, Université de Tunis, pp. 90-104.
- V. SILVERA, *Du régime beylical à la République tunisienne*, in «Politique étrangère», n. 5, 1957, pp. 594-611, article en ligne sur le site *Persee*, <http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/polit_0032-342x_1957_num_22_5_2477> (dernier accès le 27.11.2014).

H. TIMOUMI, *Caractéristiques du parcours moderniste de la Tunisie (1846-1964)*, in *La Tunisie d'un siècle à l'autre*, Bayt al Hikma, Carthage 2002, pp. 19-90.

H. TIMOUMI, *La Tunisie, 1956-1987*, Dar Mohamed Ali, Sfax 2006, (trad. A. Bannour, Centre National de la Traduction, Tunis 2008).

B. TLILI, *Des paradoxes de la pensée réformiste tunisienne moderne et contemporaine (1830-1930)*, in *Nationalismes, socialisme et syndicalisme dans le Maghreb des années 1919-1934*, Publications de l'Université de Tunis, Tunis 1984, vol. 1, pp. 25-60.

Ali Kemal Dogan^{*}

Vers une confessionnalisation des enjeux politiques en Turquie?^{**}

Pays à 99% musulman dans les discours officiels, la Turquie est cependant caractérisée par une hétérogénéité des pratiques religieuses et des avis sur la place de la religion dans l'espace privé comme public. Dans son objectif de créer une nation homogène, une et indivisible, la République turque a nié toute différence culturelle, ethnique et linguistique. L'élection de l'AKP (*Adalet ve Kalkınma Partisi*, Parti de la justice et du développement) et l'acceptation de la candidature turque à l'Union européenne ont marqué un tournant politique. L'AKP, parti issu de la mouvance islamiste, a suscité à la fois de grandes espérances pour une libéralisation des politiques religieuses, mais aussi des craintes d'une dérive islamiste et d'une atteinte aux principes de laïcité.

Le bilan de cette ère AKP de 2002 à 2014 est contrasté: des avancées démocratiques importantes ont été réalisées, principalement dans les premières années après l'accession au pouvoir. Des thématiques qui donnaient lieu à des crispations nationalistes ont pu être soulevées comme les droits des Kurdes ou des minorités religieuses. Mais la défense des droits de l'homme par l'AKP a aussi inclus une visibilité accrue de la religion, auparavant cantonnée dans l'espace privé par le projet kémaliste moderniste, tourné vers l'Occident. Conduit par son leader charismatique Recep Tayyip Erdoğan, Premier ministre depuis 2003 et premier président élu au suffrage universel depuis août 2014, l'AKP a fait de la religion une référence constante et, de fait, a donné une nouvelle place au religieux. Peut-on cependant parler d'une confessionnalisation en Turquie?

L'AKP a réussi à se positionner comme parti moderne, libéral et progressiste tout en imposant progressivement les valeurs du conservatisme

^{*} Sociologue, post-doctorant en Religion et Système de Pensée à l'Ecole Pratique des Hautes Études (EPHE), rattaché au GSRL.

^{**} La rédaction de cet article a été achevée au début du mois de septembre 2014.

religieux comme source de légitimité de son action politique. De plus, la Turquie sous l'AKP a montré un nouveau visage: les élites conservatrices ont pris de plus en plus d'assurance et sont devenues plus visibles alors que la répartition du pouvoir était profondément modifiée. Cet article propose de présenter ce nouveau rôle de la religion dans la politique turque et d'analyser en particulier les effets de ces orientations sur deux thématiques précises: l'évolution des droits des minorités religieuses et les nouveaux axes de développement de la politique extérieure internationale de l'AKP.

1. L'AKP, le conservatisme religieux et les nouvelles perspectives pour la Turquie

1.1. L'AKP et l'islam politique

L'AKP est issu en 2001 des cendres d'un parti de l'islam politique frappé d'interdiction. Ce parti se définit alors en tant que parti 'conservateur démocrate' et suscite des interrogations à l'international comme en Turquie sur le contenu de son programme. Il obtient aux élections législatives de 2002 une majorité suffisante pour gouverner seul, une première pour un parti issu de l'islam politique en Turquie. Depuis le passage au multipartisme de 1946, la vision d'une laïcité autoritaire comprenant une sécularisation forcée de la société a progressivement été assouplie. Le premier parti se réclamant de l'islam politique est créé dans les années 1970 et prône un retour aux enseignements de l'islam et à un mode de vie musulman. Ce courant s'est rapidement développé même si les différents partis ont été successivement interdits pour renaître sous d'autres noms¹. Les partis de l'islam politique participent ainsi à des gouvernements de coalition (1973-1976, puis 1995-1999) et remportent les élections municipales dans de nombreuses grandes villes (1994). Ces

¹ Le premier parti à se réclamer de l'islam politique est le parti de l'Ordre national (*Millî Nizâm Partisi*, MNP), créé en 1970 par Necmettin Erbakan, interdit en 1971 après le coup d'État militaire du 12 mars et remplacé en 1972 par le parti du Salut national (*Millî Selamet Partisi*, MSP), interdit lui aussi en 1980 après un nouveau coup d'État. Lui succède le parti de la Prospérité (*Refah Partisi*, RP) qui est créé en 1983 et se dissout en 1998. Succède au RP le parti de la Vertu (*Fazilet Partisi*, FP), créé en 1997 et interdit par la Cour constitutionnelle en 2001. À partir de ce moment, deux courants se forment: le parti de la Félicité (*Saadet Partisi*, SP) qui se réclame de la vision traditionnelle de l'islam politique, et un courant réformiste guidé par A. Gül, qui se démarque en déclarant que la civilisation islamique a perdu face à l'Occident. Ce courant conduira à la création de l'AKP avec Erdoğan.

succès entraînent un bras de fer avec l'armée, qui aboutit au 'coup d'État postmoderne' de 1997, au cours duquel l'armée pose un ultimatum au gouvernement pour affaiblir toute influence prononcée de l'islam.

C'est dans ce contexte que l'AKP prend le pouvoir en 2002, alors que le sommet d'Helsinki de décembre 1999 a validé le statut de candidat à l'Union européenne de la Turquie et qu'une première série de réformes a déjà été mise en place. Rompant avec la position traditionnelle de l'islam politique qui voit l'assimilation à la culture occidentale comme source des maux de la Turquie, le gouvernement de l'AKP s'engage alors dans une politique réformatrice pro-européenne de grande envergure.

L'islam politique en Turquie s'est en fait développé en réaction à l'oppression du système rigide kémaliste qui imposait une non-visibilité de la religion dans l'espace public. Les succès électoraux ont permis une évolution du régime sans conduire le pays au bord de la révolution ou de la guerre civile, l'islam politique turc assumant politiquement les institutions républicaines². Cet islam politique n'a pas pour but l'application de la charia en Turquie. L'idéologie défendue par les premiers partis de l'islam politique, celle de la *Millî Görüş* ou 'Vision nationale', mettait en avant une nature conflictuelle entre civilisations, entre le monde musulman et l'Occident. Cette conception a été progressivement remplacée par une vision 'post-kémaliste' de l'AKP, celle d'une coexistence pacifique de la civilisation contemporaine et de la civilisation islamique³.

L'AKP a, de plus, réussi à concilier plusieurs tendances politiques: l'islam politique, la droite conservatrice, la droite libérale et même la gauche musulmane. En effet, comme l'indique Thierry Zarccone, ce qui a fait de l'AKP un parti politique rassemblant divers horizons, c'est la critique de la structure confrérique des partis de la mouvance islamique, notamment des partis du Refah et du Fazilet, et la nécessité de s'ouvrir et d'être flexible⁴. Ces nouvelles perspectives de l'islam politique de compromis ont ainsi permis un affaiblissement de l'islam politique dit 'traditionnel'⁵. Il faut aussi souligner

² Voir J.-F. BAYART, *L'Islam républicain*, Albin Michel, Paris 2010, p. 186. Notons par ailleurs que les dirigeants des partis politiques d'orientation islamique ne sont pas des religieux, et ce depuis 1969, depuis Necmettin Erbakan, d'Abdullah Gül à Recep Tayyip Erdoğan (même si Erdoğan a suivi des cours dans le système éducatif *imam-hatip*).

³ M. ÇINAR, B. DURAN, *The Specific evolution of contemporary political Islam in Turkey and its 'difference'*, in *Secular and Islamic Politics in Turkey: The Making of the Justice and Development Party*, Ü. Cizre (dir.), Routledge, Londres 2007.

⁴ TH. ZARCONE, *La Turquie moderne et l'islam*, Flammarion, Paris 2004.

⁵ Avec 2,5% des votes en 2002, 2,33% en 2007 et 1,2% en 2011, le Parti de la félicité (*Saadet Partisi*) représentant l'islam politique traditionnel n'a pu obtenir aucun siège au parlement aux élections de 2002, 2007 et 2011.

que l'AKP rejette toute affiliation à l'islam politique et, comme le souligne Erdoğan, son parti n'est pas la continuation de la Vision nationale mais est plutôt dans la lignée du Parti démocrate de Menderes, car il s'agit d'un parti conservateur démocrate comme les chrétiens démocrates en Europe⁶. Le manifeste *Démocratie conservatrice* de l'AKP, écrit par Yalçın Akdoğan en 2003, essaie de clarifier cette nouvelle identité politique adoptée par l'AKP en Turquie et de répondre à la question de la compatibilité entre islam et démocratie. Le terme de «démocratie conservatrice» rejette, selon Akdoğan, l'islam politique dans le sens où on l'entend habituellement et il tente de créer une synthèse réconciliant la tradition et les conditions du monde actuel. Ce conservatisme de l'AKP s'appuie sur une synthèse de théoriciens de l'idéologie du conservatisme à l'international ainsi que sur la tradition conservatrice turque⁷. Cette tradition défend en effet l'idée qu'il fallait renouer avec mille ans de culture musulmane anatolienne, c'est-à-dire avec la morale islamique, le folklore populaire et la philosophie soufie⁸.

1.2. Une nouvelle distribution des pouvoirs

Dans cette défense d'un conservatisme réconciliant modernité et islam en Turquie, l'AKP s'est appuyé sur une nouvelle élite émergente émanant de la bourgeoisie religieuse et conservatrice. L'élite kémaliste, moderne, laïque et urbaine qui était aux postes importants de l'administration étatique (dans

⁶ Erdoğan: *Milli Görüş'ün Değil Demokrat Parti'nin Devamıyız* [Erdoğan, nous sommes la continuation du Parti démocrate et pas de la Vision nationale], in «Zaman», 17.05.2003, <<http://arsiv.zaman.com.tr/2003/05/17/politika/h2.htm>> (dernier accès le 10.11.2104).

⁷ Parmi les théoriciens de l'idéologie du conservatisme à l'international, on trouve notamment Edmond Burke ou les théoriciens des néo-conservateurs américains comme Irving Kristol, Robert Nisbet et Norman Podhoretz. En Turquie, dès le début de la République, Hakkı Baltacıoğlu, Peyami Safa et Hilmi Ziya Ülken ont critiqué l'aspect destructeur des réformes kémalistes sur la société turque tout comme Necip Fazıl Kısakürek, Hamdi Tanpınar, Nurettin Topçu et, plus récemment, Ali Bulaç.

⁸ Y. AKDOĞAN, *AK Parti ve Muhafazakar Demokrasi* [L'AKP et la démocratie conservatrice], Alfa, Istanbul 2004, pp. 35-37. Akdoğan démontre les conséquences négatives de la Renaissance et des Lumières, en premier lieu l'oubli de la transcendance à laquelle se substitue la vision matérialiste de l'existence. D'après lui, la révolution de Kemal Atatürk, qu'il considère comme directement inspirée du jacobinisme, a été destructrice de la société turque en provoquant une rupture dans les valeurs traditionnelles de la société et n'a pas pu aller au-delà d'une adoption forcée de l'occidentalisation. En conséquence, ceci a ouvert la voie à un système autoritaire, une théocratie sécularisée avec l'idée d'une laïcité qui n'était autre qu'une religion civile imposée.

l'armée, la justice, la police ou l'éducation) a progressivement perdu de son influence au profit d'une classe moyenne traditionnelle et religieuse venant d'Anatolie qui avait été tenue jusque-là en position de subordination sociale, culturelle et économique⁹. En privilégiant dans les marchés publics les entrepreneurs de cette même sensibilité, l'AKP va aussi renforcer le pouvoir économique de cette périphérie d'où vont émerger les nouveaux 'tigres anatoliens'¹⁰, en référence à ces nouvelles sociétés ayant pour origine l'Anatolie et de plus, très agressives à l'exportation. Rappelons que la progression économique sous les mandats de l'AKP est une des raisons de son succès¹¹. Cette nouvelle confiance en soi de ces élites de la périphérie permet de modifier l'équilibre de la société turque.

Dans ces changements des rapports de force en Turquie sous l'AKP, il faut aussi signaler la réduction progressive du pouvoir politique de l'armée. Alors que celle-ci avait longtemps conservé une position privilégiée et autonome en tant que gardien de l'unité de la République, de la laïcité et du kémalisme, l'AKP va s'appuyer sur les exigences de l'Union européenne pour normaliser ce rôle de l'armée et réduire le pouvoir des militaires¹². En se libérant de la pression et de la surveillance des militaires

⁹ Cette structure sociale qui est analysée dans le cadre du conflit entre centre et périphérie est soulignée pour la première fois par Şerif Mardin, et elle est devenue un paradigme dominant dans la littérature des sciences sociales en Turquie. Voir Ş. MARDIN, *Türk Modernleşmesi* [La modernisation turque], İletişim, Istanbul 2003.

¹⁰ Voir aussi au sujet des 'Tigres Anatoliens': Ö. DEMİR, M. ACAR, M. TOPRAK, *Anatolian Tigers or Islamic Capital: Prospects and Challenges*, in «Middle Eastern Studies», vol. 40, n. 6, nov. 2004, pp. 166-188.

¹¹ Bayart soutient que la première raison du succès de l'AKP est d'ordre économique et il rappelle les chiffres suivants: la forte croissance du pays (8,9% en 2010) associée à une maîtrise de l'inflation et de la dette publique, la multiplication par trois du revenu par habitant en moins de dix ans, le doublement des exportations pour la même période, et les investissements étrangers qui sont passés de 700 millions à 13 milliards d'euros par an. Voir: J.-F. BAYART, *Turquie: les leçons d'un scrutin*, blog sur le site de *Médiapart*, juin 2011, <<http://blogs.mediapart.fr/blog/jean-francois-bayart/170611/turquie-les-lecons-dun-scrutin>> (dernier accès le 10.11.2014).

¹² Les tensions avec l'armée sont présentes dès la prise de pouvoir de l'AKP en 2002. Par exemple, les hauts gradés de l'armée ne veulent pas se retrouver en face des épouses voilées de certains parlementaires dans l'espace protocolaire. Ces tensions empirent en 2007 lorsqu'Abdullah Gül devient président. L'apparition de sa femme voilée, accompagnée de la femme voilée du Premier ministre Erdoğan fait l'effet d'un choc dans le camp des laïques. À cette occasion et pour la première fois, l'armée a utilisé internet et publié sur son site un memorandum pour influencer le gouvernement et l'opinion publique et prévenir qu'elle restait attentive au processus en cours et qu'elle pourrait intervenir en tant que défenseur de la laïcité. Cette pression de l'armée, qui n'était pas sans rappeler les divers coups d'État, est alors vivement critiquée par l'Union européenne comme par

et en s'appuyant sur son électorat en pleine expansion économique, l'AKP va ainsi pouvoir mener une politique de libéralisation du champ religieux.

Signalons enfin le rôle croissant des confréries dans cette nouvelle distribution des pouvoirs sous l'AKP. Bien qu'elles soient officiellement interdites par la loi de 1925 dans le cadre de la mise en place d'un islam unique, compatible avec la modernité et sous contrôle de l'État, les différentes confréries, mouvements socioreligieux, occupent une place fondamentale dans la vie sociale et religieuse turque. Notamment la confrérie Gülen¹³ qui est l'une des plus importantes. S'appuyant sur la même base sociale, à savoir les classes moyennes anatoliennes, l'AKP et le mouvement Gülen défendent certaines causes communes comme le remplacement des élites kémalistes par leur propre élite et la réduction du rôle de l'armée. C'est ainsi que le mouvement Gülen a soutenu de manière informelle l'AKP lors des différentes élections alors que l'AKP s'est appuyé sur les cadres formés de ces confréries pour remplacer l'élite kémaliste par une nouvelle élite conservatrice qui le soutient. Mais des dissensions récentes entre l'AKP et le mouvement Gülen ont fait leur apparition pour cause de lutte de pouvoir et d'influence, ce qui a conduit à une rupture entre les deux groupes¹⁴.

la population turque, qui, alors qu'elle soutenait auparavant le rôle de l'armée, souhaite à présent qu'elle soit tenue à l'écart des débats. Voir: Ü. YAZMACI, *L'espace protocolaire en tant que nouveau lieu d'opposition séculaire: la période du gouvernement de l'AKP en Turquie*, in *Annuaire Droits et Religion*, B. Chelini-Pont (dir.), Presses Universitaires d'Aix-Marseille, vol. 6, 2012, pp. 381-419.

¹³ Appelé par ses membres *Hizmet* ('le service'), ou plus communément *Cemaat* ('la Communauté'), le mouvement Gülen est un groupe social vaste et puissant, puisant ses racines dans le mysticisme turc. Il est fondé dans les années 1970 par Fethullah Gülen, penseur mystique de tradition soufie résidant aux États-Unis depuis 1999. Très discret sur son fonctionnement, ce mouvement est composé d'un ensemble de réseaux décentralisés et transnationaux et œuvre pour influencer la société par différentes activités séculaires. Présente dans le monde des affaires comme dans les secteurs stratégiques, la confrérie a mis en place une nouvelle élite capable de servir ses intérêts. Voir: B. BALCI, *Entre mysticisme et politique, le mouvement Fethullah Gülen en Turquie*, site du CERI-CNRS, *Sciences Po*, le 25.10.2013, consultable sur: <<http://www.sciencespo.fr/ceri/fr/content/entre-mysticisme-et-politique-le-mouvement-de-fethullah-guelen-en-turquie>> (dernier accès le 10.11.2014).

¹⁴ Dans un retournement de situation, le mouvement Gülen, en s'appuyant sur ses membres présents dans le système judiciaire comme dans la police, a cherché à déstabiliser profondément le pouvoir en place en révélant, en décembre 2013, une série impressionnante de détournements d'argent public (perquisitions et écoutes téléphoniques à l'appui), impliquant une cinquantaine de personnes dont les fils de trois ministres, ainsi que celui d'Erdoğan, des hommes d'affaires, fonctionnaires et élus. La démission de huit députés de l'AKP a suivi ces révélations. Cela n'a pas suffi à déstabiliser le pouvoir en place, mais a été l'occasion de la destitution ou mutation de 5000 policiers, de même

Les mandats de l'AKP ont donc été l'occasion d'un remaniement profond dans la répartition des pouvoirs qui a eu pour principale conséquence la diminution de l'influence des héritiers du kémalisme au profit des nouvelles élites conservatrices et religieuses. Cette nouvelle répartition des pouvoirs a laissé le champ libre à un développement de l'influence de la religion.

2. La politique de l'AKP concernant les minorités religieuses

L'accession au pouvoir de l'AKP en 2002 a constitué une rupture dans la politique étatique turque concernant les minorités. En s'appuyant sur les droits civiques et les libertés fondamentales, ainsi que sur le processus d'adhésion à l'Union européenne, le discours et la politique de l'AKP ont su dépasser la connotation négative des minorités et les contraintes d'une laïcité autoritaire, pour se positionner en défenseur des droits des minorités.

2.1. Les minorités non musulmanes

Depuis les fondements de la République, les minorités en général, et les minorités religieuses en particulier, ont été envisagées dans un contexte de sécurité nationale et la liberté de conscience a toujours été affaiblie par le projet de formation de l'État-nation. La vision des minorités comme menaces, masquée par un prétendu 'pluralisme harmonieux', a ainsi fait consensus dans tous les secteurs du spectre politique jusque dans les années 2000, tout comme la perception des revendications des droits des minorités comme atteintes à la cohésion nationale.

En effet, en ce qui concerne les minorités, le traumatisme de la fin de l'époque ottomane est resté profondément ancré dans les esprits. Toute défense des minorités reste perçue comme une forme d'ingérence des Occidentaux, les minorités (particulièrement les Grecs orthodoxes et les Arméniens grégoriens) étant considérées à la solde de l'ennemi. Ce sentiment est parfois dénommé 'paranoïa de Sèvres', en référence au traité de Sèvres de 1920 qui prévoyait le démantèlement de l'Empire ottoman. La

que de 200 procureurs et juges. De plus, une nouvelle loi du 15 février 2014 a renforcé l'emprise du gouvernement sur la justice. Voir: *Yeni HSYK Kavga Dövüşle Yasalaştı* [La nouvelle législation sur le Haut Conseil des Juges et Procureurs est passée après de vifs débats], site du journal internet *T24*, 16.02.2014, consulté sur: <<http://t24.com.tr/haber/yeni-hsyk-kavga-dovusle-yasalasti,251190>> (dernier accès le 10.11.2014).

perception des minorités aujourd'hui reste encore profondément affectée par cette période. L'État turc a ainsi par la suite cherché à conserver un pluralisme statique en affaiblissant progressivement les minorités¹⁵. Il s'accommode des minorités existantes en leur conférant un statut de citoyen 'de seconde classe', mais cherche à empêcher leur développement, comme il freine l'attribution du statut de minorité à toute autre confession. De nombreuses mesures étatiques discriminatoires, une surveillance et des contrôles systématiques, ainsi que des violences répétées non condamnées aboutissent au départ d'un grand nombre de juifs pour Israël à partir de 1948 et à des départs précipités et massifs de Grecs lors des tensions avec Chypre à partir de 1964¹⁶.

À partir de 2002, sous l'effet simultané des exigences européennes et de la prise de pouvoir de l'AKP, l'État a entamé des discussions avec les acteurs principaux et les représentants de la société civile des communautés non musulmanes pour répondre aux revendications de ces minorités. En réussissant à dépasser les *a priori* historiques, l'AKP a marqué un véritable tournant dans la politique religieuse turque. Ces minorités, ignorées et passées sous silence depuis la création de la République, ont ainsi retrouvé une légitimité dans la société turque. Les autorités confessionnelles sont devenues des interlocuteurs privilégiés dans un esprit de conciliation.

Erdoğan a, tout d'abord, multiplié les gestes symboliques et les discours d'ouverture, politique qu'il avait déjà commencée en tant que maire d'Istanbul (1994-1998). Il a souligné, à plusieurs reprises, que les minorités sont une richesse et que cette mosaïque unique fait la grandeur de la Turquie. Parmi les mesures symboliques, l'État a financé les travaux de restauration de plusieurs églises et synagogues, la plus symbolique étant l'église arménienne d'Akhtamar (2006), et a permis l'ouverture exceptionnelle de monastères, comme le monastère orthodoxe grec de Trabzon après 88 ans de fermeture. Des cérémonies ont pu avoir lieu dans certaines églises ou monastères, qui étaient devenus des musées.

Des lois ont aussi été modifiées. On peut citer en particulier les différents

¹⁵ Voir: H. BOZARSLAN, *Les minorités en Turquie*, in «Pouvoirs. Revue française d'études constitutionnelles et politiques», n. 115, 2005. A. AKTAR, «'Turkification' Policies in the Early Republican Era», in *Turkish Literature and Cultural Memory: 'Multiculturalism' as a Literary Theme after 1980*, C. Dufft (dir.), Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2009.

¹⁶ On peut citer comme exemple l'impôt sur la fortune ou *Varlık Vergisi* de 1942 à 1944, une mesure d'économie de guerre, qui a plus sévèrement pénalisé les minorités non musulmanes, et a été imposé tout d'abord aux Juifs de Turquie, puis aux Arméniens et Grecs. Voir: A. AKTAR, *Varlık Vergisi ve Türkleştirme Politikaları* [L'impôt foncier et les politiques de turquisation], İletişim, Istanbul 2002.

amendements sur la loi d'association passés dans les différents 'paquets' d'harmonisation législatifs réalisés de 2002 à 2005 pour répondre aux exigences de l'Union européenne: ces réformes ont permis un contrôle moins systématique de l'État et un assouplissement des critères requis pour obtenir le droit d'association. La construction de nouveaux lieux de culte a été ré-autorisée (modification de la loi du sol en 2003). Enfin, après des années de pressions exercées par Bruxelles, le Parlement turc a voté, fin 2006, une loi garantissant les propriétés des fondations religieuses – y compris étrangères – et la restitution de certains biens mis sous tutelle publique¹⁷. En effet, depuis 1974, de nombreuses donations au profit de structures communautaires avaient été annulées, les biens litigieux saisis puis restitués à leurs anciens propriétaires ou confisqués au profit de l'État. Enfin, la mention obligatoire de la religion sur la carte d'identité a été rendue facultative en 2008¹⁸.

Cette entente cordiale entre l'AKP et les minorités religieuses non musulmanes s'explique par des visions communes, notamment sur la critique du rôle autoritaire de l'État. De plus, l'AKP a prôné dans sa politique un humanisme religieux avec l'idée que «l'amour que nous avons pour les créatures vient de l'amour pour notre Créateur» ou bien que «nous sommes tous égaux puisque nous sommes tous créés par Dieu»: les minorités non musulmanes ne sont plus rejetées comme non turques, mais acceptées au titre de la tolérance religieuse, en tant que «Gens du Livre», monothéistes et ayant reçu le message divin, rappelant en cela l'organisation des *millets* de l'Empire ottoman. Même si certains problèmes restent non résolus¹⁹, cette politique d'ouverture de

¹⁷ Les restitutions se sont faites progressivement. Le site du monastère assyrien de Mor Gabriel, comprenant 244000 m² de terrain, a ainsi été restitué en 2013. Depuis 2008, 250 propriétés ont été restituées, 600 demandes ont été rejetées et 500 restent en attente. Voir: *Azınlıklara tarihin en büyük iadesi yapıldı* [La plus grande restitution de l'Histoire a été faite aux minorités], site du journal *Hürriyet*, le 08.10.2013, <<http://www.hurriyet.com.tr/gundem/24873651.asp>> (dernier accès le 10.11.2014).

¹⁸ Cette mesure peut cependant être relativisée par la découverte récente de la présence d'un numéro d'identification liée à l'appartenance à une minorité sur la carte d'identité datant des débuts de la République et sur lequel le gouvernement a gardé le silence. Voir: *Nüfus kayıtlarında 'soy kodu' ile fışleme; Rumlar 1, Ermeniler 2, Yahudiler 3* [Fichage dans les registres par un code, Grec 1, Arménien 2, juif 3], site du journal *T24*, le 01.08.2013, <<http://t24.com.tr/haber/nufus-kayitlarinda-soy-kodu-ile-fisleme-rumlar-1-ermeniler-2-yahudiler-3,235861>> (dernier accès le 10.11.2014).

¹⁹ Parmi les difficultés persistantes, il faut souligner le problème des écoles de théologie des minorités non musulmanes, toujours interdites, le problème du statut juridique des chefs religieux, comme les Patriarches grec orthodoxe et arménien et le Grand Rabbinate, et le recours encore utilisé par l'AKP du 'principe de réciprocité' (l'article 45 du Traité de Lausanne énonce en effet que les droits reconnus aux minorités non musulmanes de la Turquie doivent

l'AKP a permis à ce parti de gagner une légitimité internationale. En Turquie, cependant, l'opinion publique reste majoritairement suspicieuse à l'égard des minorités non musulmanes et le rapport sur la Turquie de la Commission européenne contre le racisme et l'intolérance de 2011²⁰ a rappelé que l'instauration d'un État de droit était menacée par la mise en application négligée de certaines lois. Les mesures réalisées par l'AKP ont, malgré tout, permis dans une certaine mesure l'évolution du sort des minorités non musulmanes, rappelons-le, aujourd'hui ultra-minoritaires en Turquie²¹.

L'ambivalence de la politique de l'AKP sur les libertés religieuses et l'influence significative des références religieuses sont d'autant plus visibles dans l'analyse des politiques menées au sujet des minorités au sein de l'islam, et en particulier dans le cas des alévis.

2.2. Le cas des alévis

Les alévis²² constituent la plus importante minorité religieuse au sein de l'islam en Turquie, près de 15 à 20% de la population. Majoritairement d'ethnie turque, quelques 20% sont Kurdes²³. En ce qui concerne leur croyance alévi ou alévi-*bektaşî*²⁴, il s'agit d'une hétérodoxie inspirée de l'islam soufi.

être également reconnus par la Grèce à la minorité musulmane se trouvant sur son territoire).

²⁰ *Rapport de l'ECRI sur la Turquie (quatrième cycle de monitoring)*, 2011, consultable sur le site de l'ECRI (*Commission européenne sur le racisme et l'intolérance*): <<http://www.coe.int/t/dghl/monitoring/ecri/country-by-country/turkey/TUR-CBC-IV-2011-005-FRE.pdf>> (dernier accès le 10.11.2014).

²¹ Parmi les minorités non musulmanes, on trouve les grecs orthodoxes, les arméniens grégoriens et les juifs (communautés qui comptent respectivement aujourd'hui 60000, 25000 et 1500 personnes). Voir: B. ORAN, *Türkiyede azinliklar, Kavramlar, Teori, Lozan, İç mevzuat, İctihat, Uygulama* [Les minorités en Turquie: les concepts, le traité de Lausanne, la législation intérieure, les cas, l'application], İletişim, Istanbul 2005, p. 38. Il existe différentes sources de données concernant les minorités religieuses en Turquie.

²² Il faut souligner que le nom 'alévi' est utilisé depuis le début du XIX^e siècle et étymologiquement signifie les 'descendants d'Ali'. Auparavant, le nom utilisé était *kizilbaş* les 'têtes rouges' en référence à la tenue rouge des disciples turkmènes de Shah Ismail au XVI^e siècle. Pour Mélikoff, avant cette date, les alévis sont dénommés 'hérétiques' ou *râfizi* 'séparatistes' dans les documents ottomans. Voir: I. MELIKOFF, *Uyur İdik Uyardılar* [Nous avons été réveillés alors que nous dormions], Cem Yayınevi, Istanbul 1993, p. 53. A. GÖKALP, *Les alévis*, in *Les Turcs: Orient et Occident, Islam et Laïcité*, S. Yérasimos (dir.), Autrement, Paris 1994, pp.112-125.

²³ D. SHANKLAND, *The Alevis in Turkey: The emergence of a secular Islamic tradition*, Routledge-Curzon, Londres-New York, 2003, p. 20.

²⁴ Pour Irène Mélikoff, la différence entre les alévis et *bektaşî* est seulement sociologique, les deux groupes ayant le même fondateur Haci Bektaş, et la même croyance comme le *Vahdeti Vücut* qui signifie l'unité des êtres, toutes les créatures n'étant que le reflet de Dieu,

Ayant ses racines dans l'islam chiite, cette mouvance est 'synchrétique': elle est influencée par des religions antérieures à l'islam ainsi que par divers mouvements mystiques de l'islam²⁵.

Afin de survivre, en dépit de l'hostilité et de la persécution de la majorité sunnite qui les considère comme des hérétiques, les alévis et les *bektaşî* ont développé un réseau social-religieux serré et ont gardé secrète leur croyance dès l'époque ottomane et encore sous la République. Le projet républicain a cependant été soutenu par les alévis, car il permettait leur émancipation en tant que citoyens égaux aux sunnites, mettant fin aux quatre siècles de marginalisation politique et religieuse des alévis dans l'Empire ottoman. En particulier, les alévis ont vu dans la laïcité turque une obligation de contenir la religion dans la sphère privée, projet auquel ils étaient favorables dans la mesure où il impliquait une visibilité et une influence restreinte de l'islam sunnite dans la vie publique.

Ainsi, pour les alévis, l'intervention de l'islam en politique et comme ciment fédérateur de la nation a toujours été synonyme d'un danger d'assimilation à un islam d'État, reposant principalement sur le dogme sunnite. Les alévis ont donc majoritairement soutenu la vision rigide de la laïcité en tant que contrôle des religions, dans la mesure où, même si leur culte était officiellement interdit, sa pratique était tolérée. La revendication des particularismes alévis apparaît donc tardivement, à partir des années 1960, et de plus en plus ouvertement, alors que l'influence de la religion dans la société turque se fait plus visible et que des pogroms anti-alévis ont lieu. Militant dans les partis de gauche pour une justice sociale et pour une laïcité garante de non-discrimination, les alévis ont majoritairement soutenu le Parti républicain du peuple (CHP, *Cumhuriyet Halk Partisi*), héritier du parti unique de Mustafa Kemal Atatürk. Les alévis reprochaient aux

ou la croyance en la réincarnation, qui comprend une conception du temps cyclique. I. MELIKOFF, *Kirkklar'ın Cemi'nde* [Au banquet des quarante], Demos, Istanbul 2007, pp. 40-55. Pour Thierry Zarcone, le bektaşisme est une confrérie alors que l'alévisme est une croyance. Les alévis étaient des nomades ruraux, fermés et secrets, tandis que les *bektaşî* étaient des urbains, formés (à la fois en termes d'éducation et d'initiation) et ouverts (une initiation à cette confrérie existait, ce qui n'était pas le cas pour les alévis). TH. ZARCON, *La Turquie moderne et l'islam*, Flammarion, Paris 2004, p. 43.

²⁵ Ces influences sont notamment le chamanisme, le manichéisme, le bouddhisme, le judaïsme, le christianisme, ainsi que l'*hurufîlik* «une approche cabalistique» ou bien par des mouvements comme l'*ahilik* ou «pacte d'honneur entre artisans», confrérie religieuse datant du XIII^e siècle luttant contre l'injustice sociale. Voir: A.Y. OCAK, *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri* [Les fondements pré-islamiques des croyances alévie et bektaşî], İletisim, Istanbul 2000; F. KOPRULU, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* [Les premiers soufis dans la littérature turque], Akçag, Ankara 2003⁹, p. 210.

partis de droite leurs relations très fortes avec les confréries sunnites et leur soutien à une visibilité accrue de l'islam dans l'espace public, et ils étaient fortement opposés à l'islam politique qui critiquait ouvertement le projet de modernité et la laïcité²⁶. L'élection du parti de l'AKP a donc été perçue par les alévis comme une menace pour la laïcité et comme une sunnisation de l'appareil étatique.

Dans le même temps, le cas des alévis a été mis en avant par l'Union européenne, poussée par la communauté alévie d'Allemagne. Le gouvernement s'est saisi du sujet en 2009 et a entamé un processus de dialogue, appelé «Projet de solidarité et de fraternité nationale» (*Milli Birlik ve Kardeşlik Projesi*), qui comprenait aussi une ouverture envers les Kurdes.

Cette 'ouverture alévie' représente avant tout la première reconnaissance politique officielle des alévis, mais, malgré l'ouverture d'un débat public et une volonté affichée de concertation, les avancées sont restées minces. Le débat s'est en grande partie focalisé sur la définition de l'alévisme, débat qui divise les représentants alévis dont la pratique du culte reste très hétérogène. Culte faisant partie de l'islam pour certains, il est envisagé dans une approche culturelle et philosophique par d'autres, qui ne le considèrent plus comme appartenant à l'islam. Les principales revendications des alévis se sont heurtées à la conception unitaire de l'islam d'État et aux fondamentaux de l'islam sunnite. En effet, la reconnaissance des lieux de culte alévis, les *cemevi*, est inadmissible pour une mentalité sunnite pieuse qui considère que seule la mosquée (*masjid*) est le lieu de prière des musulmans. La dispense des cours de religion obligatoires, lesquels reposent essentiellement sur un catéchisme sunnite, n'a pas été accordée. Les propositions visant à mentionner les autres interprétations de l'islam dans les cours de religion ont été perçues comme de nouvelles tentatives d'assimilation. Enfin, la réforme du Diyanet, Direction des affaires religieuses, pour soit inclure en son sein un département alévi (qui serait alors sous contrôle de l'État), soit pour réduire son rôle dans la gestion de l'islam, s'est heurtée à de vives oppositions²⁷. De plus, par son implication

²⁶ S. AYATA, *Patronage, Party, and State: The Politicization of Islam in Turkey*, in «Middle East Journal», vol. 50, n. 1, 1996, pp. 40-56.

²⁷ Pendant les ateliers alévis, le rapport sur le développement de la stratégie du Diyanet pour la période 2009-2013 indique cependant, dans une rubrique intitulée *Les menaces*, que «tout effort pour présenter les différentes interprétations de l'islam comme religion» et toute demande «d'interdiction des cours de religions obligatoires dans les écoles» sont considérés comme des menaces pour «notre unité et cohésion nationale». Voir: *T.C. Başbakanlık Diyanet İşleri Başkanlığı Stratejik Plan 2009-2013* [Plan stratégique de la Présidence des affaires religieuses]. On peut aussi signaler que le coordinateur principal du gouvernement lors de l'ouverture alévie, Necdet Subaşı, a été nommé en 2011 à la

pour définir l'aléisme par rapport à l'islam, le gouvernement a montré sa volonté de conserver un rôle de supervision de la structure religieuse existante et a outrepassé les compétences d'un gouvernement laïque en assumant un rôle théologique de définition de l'islam.

En apparence, il semble y avoir une rupture sous la gouvernance de l'AKP en ce qui concerne le rapport à la minorité alévie, avec davantage de recherche de consensus démocratique, mais ce que montrent les résultats de l'ouverture alévie, c'est que l'acceptation de cet islam hétérodoxe reste difficile: l'AKP, avec ses racines idéologiques puisant dans l'islam politique, ne peut dépasser ses convictions religieuses et accepter un tel pluralisme dans l'islam. De plus, l'acceptation de la pluralité de l'islam remet en question le monopole de l'État sur ce domaine.

Ainsi, les concepts tels que la liberté, l'égalité et la tolérance sont redéfinis dans une perspective religieuse, puis sont inclus dans la démarche démocratique de défense des droits de l'homme. L'imprégnation profonde de l'AKP d'une vision religieuse laisse penser que ces ouvertures démocratiques s'appuient donc davantage sur une tolérance religieuse que sur le respect des droits de l'homme et de la démocratie. Cette tolérance a permis une évolution de la situation des non-musulmans, mais l'acceptation du pluralisme dans l'islam a suscité plus de réticences.

2.3. Les protestations de Gezi

Depuis la fin des ateliers d'ouverture en 2010, la question alévie est restée dans cette impasse. Plusieurs événements récents ont renforcé les tensions entre cette communauté et l'AKP. Les semaines de contestation sociale de Gezi, du nom du parc d'Istanbul où elles ont eu lieu, en juin 2013, ont été révélatrices du malaise grandissant d'une partie de la population. Ce mouvement cherchait en premier lieu à s'opposer à l'autoritarisme grandissant du Premier ministre Erdoğan, qui dans son projet de suppression du parc de Gezi pour reconstruire une ancienne caserne ottomane abritant un futur centre commercial et centre d'affaires, n'a mis en

rête du Département stratégique du Diyanet. Dans le rapport stratégique de 2012-2016, dans le paragraphe sur les menaces, on trouve: «Les efforts destinés à expliquer par des perceptions subjectives certaines opinions et des interprétations [comme hors de l'islam] alors qu'elles se trouvent dans la tradition islamique». Parmi les menaces se trouvent aussi: «Les activités destinées à détériorer les valeurs religieuses et morales, les activités qui nuisent à notre unité et à notre solidarité». Le rapport stratégique de 2012-2016 est consultable sur le site du Diyanet: <http://www.diyanet.gov.tr/strateji_gelistirme_baskanligi/dokumanlar/diyanet_stratejik_plan.pdf> (dernier accès le 10.11.2014).

place aucune concertation. Il s'agissait aussi pour les manifestants de faire entendre leur opposition aux nouvelles valeurs conservatrices dominantes du pouvoir politique en place. Ne trouvant pas dans l'engagement politique un moyen de faire entendre leurs revendications (les partis d'opposition se présentent comme divisés et sans aucun projet cohérent alternatif), c'est donc par l'engagement dans ces protestations que les individus de la société civile ont trouvé un moyen d'expression.

Au cœur des contestations de Gezi, on trouve donc à la fois des laïcistes, des défenseurs de l'environnement, des jeunes, des féministes ou des mouvements syndicaux, mais aussi des courants religieux anti-libéraux. Les alévis étaient aussi très largement présents au sein même des mouvements précités, même s'il est difficile d'apprécier précisément leur nombre. Ils ont surtout cherché à faire entendre leurs revendications politiques, comme la défense de la laïcité et la lutte contre la sunnisation de la politique étatique, plutôt que de brandir leur appartenance confessionnelle comme étendard. L'implication des alévis dans ce mouvement puissant et composite peut indirectement être montrée par l'appartenance religieuse des victimes de ces mobilisations. Ainsi parmi les six manifestants ayant trouvé la mort, on trouve trois alévis et trois alaouites²⁸. La septième victime, décédée suite à ses blessures en mars 2014, était aussi alévie. La réponse du gouvernement s'est manifestée par une répression violente et l'absence totale d'ouverture au dialogue. En utilisant les ressorts systématiquement développés en Turquie, ceux de la victimisation et du complot des forces étrangères, Erdoğan a accusé Israël²⁹, les pays occidentaux ou bien le 'régime alaouite de Syrie' de ces tensions visant, selon lui, à déstabiliser l'État turc. De plus, un rapport de la police d'Istanbul indiquant que 78% des manifestants étaient de confession alévie a été diffusé, rapport sur lequel Erdoğan s'est appuyé pour suggérer qu'un groupe religieux spécifique était derrière ces protestations³⁰, attisant ainsi les tensions

²⁸ A. KAVAL, *Alévis de Turquie: de l'oppression ottomane aux débordements du conflit syrien*, site *Les clefs du Moyen-Orient*, paru le 08.11.2013, <<http://www.lesclesdumoyenorient.com/Alevis-de-Turquie-de-l-oppression.html>> (dernier accès le 20.06.2014).

²⁹ Erdoğan a souligné à plusieurs reprises que ceux qui étaient derrière les manifestations de Gezi sont des «lobbies financiers». Le ministre d'État Besir Atalay a, lui, directement accusé la «diaspora juive», qui contrôle ce lobby, d'avoir organisé les manifestations via les médias notamment. Voir: *Gezi olaylarını Yahudi diasporası tetikledi* [Les manifestations de Gezi ont été déclenchées par la diaspora juive], site du journal *Hürriyet*, le 02.08.2013, consultable sur: <<http://www.hurriyet.com.tr/gundem/23631279.asp>> (dernier accès le 20.06.2014).

³⁰ *Polisten Gezi Olaylarıyla ilgili ilginç rapor* [Un rapport intéressant de la police sur les événements de Gezi], site du journal *Radikal*, le 25.11.2013, <<http://www.radikal.com.tr/turkiye/polisten-gezi-olaylariyla-ilgili-ilginç-rapor-1162696>> (dernier accès le 20.06.2014).

communautaires et stigmatisant particulièrement la communauté alévie. Traitant de mécréants les manifestants, les accusant d'avoir profané une mosquée en y buvant de l'alcool³¹, le Premier ministre Erdoğan a cherché à démontrer la légitimité de son pouvoir en rassemblant ses partisans dans des contre-manifestations.

Il en a résulté un climat de défiance à l'égard du gouvernement et principalement de la part des alévis pour qui les gestes publics et les discours, souvent symboliques, d'Erdoğan pour affirmer son engagement envers l'islam, fragilisent davantage les principes de laïcité en Turquie. Cette tension avec les alévis a été notamment visible lors du choix du nom du futur troisième pont sur le Bosphore. En proposant le nom du Sultan Yavuz Selim, dont le règne (1512-1520) a été marqué par d'importants massacres d'alévis, le Premier ministre a soulevé une vague d'indignation.

Cette stigmatisation de tous les éléments non turcs ou non sunnites est un élément récurrent dans les interventions du Premier ministre. Ainsi, lors de la campagne du référendum sur la modification des règles de composition du Haut Conseil des Juges et Procureurs (HSYK) en 2010, Erdoğan a déclaré que cela permettrait de mettre fin aux nominations à ce conseil de *dede*, en référence aux deux anciens ministres de la Justice de confession alévie³². Cette approche 'ségrégationniste' d'Erdoğan a aussi été manifeste pendant la campagne électorale de 2011, où, à plusieurs reprises, l'ethnicité et la religion du leader du CHP, Kemal Kılıçdaroğlu (alévi d'une région majoritairement kurde) ont été mises en avant. Cette même tendance est constatée à l'encontre du parti du BDP (Parti de la paix et la démocratie), composé majoritairement de Kurdes accusés par Erdoğan d'être de mauvais musulmans, voire d'être zoroastriens³³.

³¹ Erdoğan a accusé les manifestants d'avoir profané une mosquée à Istanbul alors que ceux-ci y avaient trouvé refuge pour se protéger de gaz lacrymogènes et pour donner une aide d'urgence aux blessés. À plusieurs reprises, le Premier ministre a évoqué que les manifestants y avaient pris de l'alcool ou s'y étaient amusés. L'imam de la mosquée a indiqué qu'il n'avait vu personne boire de l'alcool dans la mosquée et, depuis, il a été muté. Voir: *O cami'nin müezzini polise ifade verdi: İçki içildigini görmedim* [Le muezzin de la mosquée a donné son témoignage à la police: je n'ai pas vu qu'ils ont bu de l'alcool], site du journal *Radikal*, le 26.06.2013, <http://www.radikal.com.tr/turkiye/o_cami_nin_muezzini_polise_ifade_verdi_icki_icildigini_gormedim-1139216> (dernier accès le 20.06.2014).

³² Les *dede* sont les guides spirituels de la confession alévie. *Dedelerden talimat alma dönemi bitti* [C'est fini de prendre des instructions de la part des *dede*], site du journal *Radikal*, le 30.08.2010, <<http://www.radikal.com.tr/Radikal.aspx?aType=RadikalDetay-V3&ArticleID=1016365&CategoryID=78>> (dernier accès le 20.06.2014).

³³ Suite à la demande de modification du code vestimentaire en vigueur au Parlement ayant pour but de permettre aux femmes de porter le pantalon, requête d'une députée

Dernièrement, le Premier ministre a traité d'«espèce de sperme d'Israël» un protestataire qui critiquait la gestion de la catastrophe minière de Soma qui a fait 302 morts³⁴. Enfin, dans sa lutte acharnée contre le mouvement Gülen, accusé de complot contre l'État après les révélations de décembre 2013, Erdoğan a déclaré dans un meeting que ce mouvement était pire que les chiïtes, ce qui a été perçu comme une attaque par la communauté jafarie de Turquie³⁵. L'ensemble de ces insultes, de ces dénigrement et de ces discours de haine participent ainsi à la mise à l'écart des éléments non sunnites ou non turcs, et la légitimation politique repose de plus en plus sur la confession majoritaire sunnite. Mais le regain de tension et la polarisation confessionnelle ont été surtout exacerbés par la politique étrangère du gouvernement de l'AKP.

3. La politique extérieure de l'AKP

Le gouvernement de l'AKP a insufflé une nouvelle vision aussi bien dans la politique intérieure de la Turquie que dans sa politique extérieure. En effet, l'impulsion du processus d'adhésion à l'Union européenne a coïncidé avec un engagement profond de l'AKP pour une politique pro-européenne, source des réformes 'profondes' de démocratisation³⁶.

handicapée du CHP, le BDP a proposé d'inclure la permission de porter le voile dans cette proposition. Erdoğan a accusé le BDP d'instrumentaliser la question du voile en indiquant que des personnes liées à la religion de Zoroastre ne sauraient avoir d'avis sur la question de voile. Ainsi, pour lui, la question du voile est une lutte qui ne peut être défendue que par des musulmans, et par son parti particulièrement. De cette manière, Erdoğan indique que les membres du BDP (d'origine kurde principalement) ne sont pas des musulmans et le fait d'être zoroastrien devient une injure pour déprécier ce parti. Voir: *Dini Zerdüştlük olanın böyle bir derdi olabilir mi?* [Est-ce que les adeptes de la religion de Zoroastre peuvent s'intéresser au problème du voile?], site du journal *Milliyet*, le 15.10.2011, <<http://siyaset.milliyet.com.tr/-dini-zerdustluk-olanin-boyle-bir-derdi-olabilir-mi-/siyaset/siyasetdetay/15.10.2011/1451167/default.htm>> (dernier accès le 20.06.2014).

³⁴ «Espèce de sperme d'Israël»: Erdoğan accusé d'antisémitisme, site du journal *Libération*, le 16.05.2014, <http://www.liberation.fr/monde/2014/05/16/espece-de-sperme-d-israel-erdogan-accuse-d-antisemitisme_1018945> (dernier accès le 10.11.2014).

³⁵ *Caferilerden Başbakan Erdoğan'ın 'Şia' sözlerine tepki* [Les jafaris sont offensés par l'utilisation du mot chiïte par Erdoğan], site du journal *Radikal*, le 14.03.2014, <<http://www.radikal.com.tr/turkiye/caferilerden-basbakan-erdoganin-sia-sozlerine-tepki-1181320>> (dernier accès le 20.06.2014).

³⁶ Voir: B. ORAN, *Türkiye Kabuk Değiştirirken AKP'nin Dış Politikası* [La politique internationale de l'AKP dans une Turquie changeant de peau], in «Birikim», n. 184-185, 2004.

Ce projet pro-européen de l'AKP est radicalement opposé aux positions traditionnelles de l'islam politique, qui défend un rapprochement avec les pays musulmans et une distance avec l'Occident et ses alliés. Pour autant, l'Union européenne ne constitue qu'un des aspects de la politique extérieure multidimensionnelle du gouvernement de l'AKP, qui a cherché à dépasser les enjeux du passé et a défendu une nouvelle politique du 'zéro problème' avec ses proches voisins. Depuis la fondation de la République, les proches voisins de la Turquie étaient vus comme des ennemis potentiels: «Le seul ami du Turc est un autre Turc» dit le proverbe populaire. Lors de la guerre d'indépendance, les anciens pays sous occupation ottomane se sont ainsi retournés contre les Turcs, s'alliant avec l'Occident (Grèce, ou pays arabes) ou avec la Russie (Arménie), provoquant un isolement de la nouvelle République de Turquie.

Dans ses relations internationales, l'AKP a donc essayé de rétablir et d'intensifier ses relations avec des régions qualifiées de zone d'influence naturelle ou 'hinterland', en référence aux pays anciennement sous l'emprise de l'Empire ottoman. Les idées directrices de cette approche se trouvent dans le livre *Profondeur stratégique* d'Ahmet Davutoğlu, conseiller en politique extérieure de l'AKP depuis 2002, ministre des Relations internationales depuis 2009 et Premier ministre depuis août 2014³⁷. Comme le souligne Baskin Oran, les relations internationales de la Turquie républicaine ont été menées sous la bannière de «paix à la maison, paix dans le monde», avec une Turquie comme «État moyennement stratégique» qui cherche surtout à protéger ses frontières existantes, à maintenir l'équilibre des puissances régionales et à affirmer le positionnement de la légitimité internationale³⁸. À partir des années 1950, voyant la défense de ses intérêts nationaux dans la sphère de la civilisation occidentale, centre du savoir et de la civilisation, la Turquie républicaine a réduit considérablement ses relations avec les pays et les cultures du Moyen-Orient. La nouvelle politique de l'AKP est donc de se repositionner dans une structure et une géographie dynamique, en défendant un rôle plus actif de la Turquie, voire un rôle déterminant, dans la politique du Moyen-Orient.

La politique internationale de l'AKP, dans sa première décennie, repose ainsi autant sur un certain pragmatisme politique que sur la politique du 'zéro problème' comme le montrent le cas de Chypre ou de la non-intervention en Irak³⁹. En effet, les exemples de la gestion de la crise irakienne et l'accueil positif du plan de résolution des Nations-Unies sur

³⁷ A. DAVUTOĞLU, *Stratejik Derinlik* [Profondeur stratégique], Küre Yayınları, Istanbul 2010⁴³.

³⁸ ORAN, *Türkiye Kabuk Değiştirirken AKP'nin Dış Politikası*, cit.

³⁹ Voir U. YAZMACI, *La Politique extérieure de l'AKP: entre héritage ottoman et tradition républicaine, Dossier spécial: Turquie changement de cap?*, in «Moyen-Orient», n. 9, janvier-mars 2011.

la réunification de Chypre sont significatifs.

3.1. Politique au Moyen-Orient

La politique de bon voisinage de l'AKP a permis de faire évoluer des problématiques sujettes à de grandes tensions, tension territoriale notamment avec la Syrie au sujet de la région d'Alexandrette (l'actuel Hatay), tension concernant l'énergie et l'agriculture au sujet du partage de l'eau de l'Euphrate et enfin tensions politiques concernant la région kurde. Les crispations provoquées par la politique du laissez-faire de Damas en ce qui concerne le PKK (Parti des travailleurs du Kurdistan) qui a même été jusqu'à l'accueil de son leader, Abdullah Öcalan, à Damas en 1998 (ce qui a provoqué une escalade des tensions entre la Turquie et la Syrie) ont laissé place à un développement du commerce et des relations politiques entre les deux pays. L'AKP a ainsi montré sa volonté d'étendre sa présence commerciale et économique dans cet espace proche-oriental, mobilisant une proximité culturelle et historique avec des références omniprésentes à la civilisation islamique. Les relations commerciales, culturelles et militaires de la Turquie avec la Syrie, la Jordanie, le Liban et les pays du Golfe persique ont ainsi été fortifiées, avec même la volonté de créer un espace de libre-échange des biens et services⁴⁰. L'AKP, dans ce rapprochement, a mis en avant les valeurs de l'islam en prônant un rapprochement sur des bases religieuses, même si ce sont avant tout les intérêts économiques qui priment.

L'AKP a, de plus, soutenu la création d'un gouvernement autonome kurde irakien, cette zone étant devenue un partenaire économique majeur pour la Turquie, qui a même ouvert un consulat à Erbil en 2010. Pour pouvoir créer des conditions favorables à son développement dans la région, l'AKP a de même tenté d'apaiser les tensions en jouant un rôle de médiateur entre Israël et la Palestine ou bien dans la question du nucléaire iranien. Cette politique de bon voisinage a aussi inclus des tentatives d'ouverture envers l'islam chiite avec une visite en Irak en 2011 comprenant, entre autres, la visite du sanctuaire d'Ali à Najaf, considéré comme le premier

⁴⁰ Notons, par exemple, que les exportations pour la Syrie sont passées de 184 millions de dollars en 2000 à 1,6 milliard de dollars en 2010. Pour l'Irak, les exportations sont passées de 829 millions de dollars en 2003 à 6 milliards en 2010, faisant de l'Irak en 2013 le deuxième pays pour l'export après l'Allemagne. Voir: H.J. BARKEY, *Turkish foreign policy and the Middle East*, site du CERI-CNRS, *Sciences Po*, le 06.06.2011, <http://www.sciencespo.fr/ceri/sites/sciencespo.fr.ceri/files/n10_06062011.pdf> (dernier accès le 17.11.2014).

lieu de pèlerinage des chiïtes⁴¹. Ce rapprochement, qui a surtout pour but de pacifier la zone pour que la Turquie puisse y développer ses échanges commerciaux, a été présenté comme une volonté de réconcilier toute les formes de l'islam et a été l'occasion pour l'AKP de démontrer sa tolérance et sa modération. Cette ouverture sur le chiïsme s'est même étendue à l'Iran avec la signature d'un accord de relations bilatérales, même si cette entente repose surtout sur la base d'un bon voisinage entre puissances régionales⁴².

Alliés stratégiques depuis les années 1990, la Turquie et Israël, qui coopéraient militairement par l'échange de renseignements, ont vu leurs relations se dégrader pendant l'opération israélienne 'Plomb durci' dans la bande de Gaza (décembre 2008-janvier 2009). Mais c'est surtout en 2010, l'affaire du Mavi-Marmara (navire d'aide humanitaire parti pour briser le blocus israélien de la bande de Gaza et abordé par des commandos israéliens dans les eaux internationales) qui a ouvert une grave crise diplomatique entre Israël et la Turquie. Ces tensions ont eu des retentissements importants en Turquie où des centaines de manifestants s'en sont pris au consulat d'Israël à Istanbul et où les médias et des personnes politiques ont relayé les appels au boycott des produits israéliens, voire même des 'produits juifs', accusant de grandes firmes multinationales d'être gérées par un groupe religieux homogène, les «juifs cosmopolites»⁴³. Ainsi, les discours antisémites ont pris de l'ampleur pendant cette période, aussi bien dans la population turque qu'au niveau des responsables politiques comme Erdoğan, qui n'hésite pas à attaquer régulièrement Israël dans ses discours⁴⁴. Ces positions ont des conséquences en Turquie où la population juive se sent de plus en plus menacée.

⁴¹ J.-P. BURDY, *Les chiïtes jafaris de Turquie: une composante d'une 'politique régionale chiïte' de l'AKP*, in *La politique turque en question: entre imperfections et adaptations*, E. Parlar Dal (dir.), L'Harmattan, Paris 2012, pp. 141-155.

⁴² La Turquie a ainsi approfondi ses relations avec l'Iran, deuxième exportateur de gaz après la Russie. Malgré les tentatives d'isolement de l'Iran suite au dossier nucléaire et aux sanctions économiques des États-Unis et de l'Europe, la Turquie a contourné l'interdiction de paiement à l'Iran en transférant de l'or par Dubaï comme forme de paiement pour le gaz iranien. Voir: U. GURSES, *Iran, Altın, Halkbank üçgeni* [Le Triangle de l'Iran, l'or et la Banque populaire turque], site du journal *Radikal*, 19.12.2013, <http://www.radikal.com.tr/yazarlar/ugur_gurses/iran_altin_halkbank_ucgeni-1166937> (dernier accès le 20.06.2014).

⁴³ E.Y. YETKIN, *Ve Antisemitizm Yeniden Alevlenirken* [Pendant que l'antisémitisme est ravivé], site du journal *Birikim*, le 17.08.2014, <<http://www.birikimdergisi.com/birikim/makale.aspx?mid=1174>> (dernier accès le 20.06.2014).

⁴⁴ Voir la déclaration d'Erdoğan à Davos en 2009 ou ses déclarations au 5^e Forum de l'Alliance des civilisations en mars 2013.

3.2. La confessionnalisation de la politique extérieure en Turquie

Cette diplomatie de *soft power* dans la région a donné des perspectives à la Turquie pour devenir un acteur majeur de la région, une passerelle énergétique pour le marché européen, et a été l'occasion d'augmenter de façon spectaculaire les échanges commerciaux entre la Turquie et les pays qui ont «une culture et une histoire communes». Cette initiative politique a eu en effet un certain succès, notamment dans le domaine commercial, mais a été bouleversée par les changements politiques des 'printemps arabes'. De la position de médiateur, la diplomatie turque est passée à un rôle d'acteur engagé dans la région avec un soutien ouvert aux Frères musulmans et au président Morsi en Égypte, la condamnation du coup d'État militaire du général Sissi, un engagement anti-Assad en Syrie ou encore une position ouvertement hostile au gouvernement chiite du Premier ministre Al-Maliki en Irak. Ces différents soutiens s'inscrivent ainsi dans un repositionnement de la politique extérieure turque dans un axe sunnite.

Fort de sa popularité dans la rue arabe et de ses succès économiques, sous l'étendard d'une vision 'islamique modérée', Erdoğan a soutenu les partis proches de sa mouvance, de la Tunisie à l'Égypte, rêvant d'un leadership turc d'inspiration ottomane. Après les tentatives d'Erdoğan de ramener à la raison Bachar al-Assad en 2011, c'est surtout le revirement en faveur des insurgés syriens qui a exacerbé la dimension confessionnelle des tensions entre pays sunnites et chiites. Dès 2012, la Turquie accueille sur son sol les dirigeants des rebelles de l'Armée syrienne libre (ASL). Même si l'envoi d'armes et les formations militaires⁴⁵ sont officiellement démentis, ils sont dénoncés par l'opposition turque. La Turquie, en ayant une politique peu restrictive au passage de ses frontières, permet aussi à la rébellion syrienne de recruter des combattants venant aussi bien de Turquie que de toute l'Europe. Au lieu de contribuer à une solution de paix en respectant la pluralité, la position turque a attisé les dissensions confessionnelles, non seulement en Turquie et en Syrie, mais aussi en Irak, voire même au Liban et, en cela, elle participe à une instabilité régionale croissante. Les antagonismes confessionnels du Moyen-Orient s'en trouvent exacerbés, l'Iran anti-occidental soutenant le régime chiite de Damas, alors que l'Arabie saoudite et le Qatar soutiennent l'opposition syrienne⁴⁶. Par ce soutien aux

⁴⁵ Fehim TAŞTEKİN, *AKP'yi yakan son dosya: Sirri kadem basan TIR* [Le dernier dossier qui a coïncé l'AKP: les containers disparus], in *Al-Monitor*, le 01.07.2014, <<http://www.al-monitor.com/pulse/tr/originals/2014/01/vanished-turkish-truck-state-secret.html#ixzz3Bh1AMV7p>> (dernier accès le 20.06.2014).

⁴⁶ Voir B. BALCI, *La crise syrienne sonne-t-elle le glas du rêve turc de puissance au Moyen-*

opposants syriens et par ses relations avec les Frères musulmans, la Turquie de l'AKP s'est rapprochée de l'Arabie saoudite et du Qatar. Actuellement la Turquie n'a pas de relations diplomatiques avec Damas, Le Caire ou encore Tel-Aviv.

Ce choix stratégique d'appui aux opposants au régime syrien n'a cependant pas été dicté par l'électorat turc, à 67% opposé à la politique syrienne de l'AKP en 2012⁴⁷. Il s'agit plutôt pour l'AKP de renforcer son pouvoir régional en s'appuyant sur des régimes politiques proches de sa mouvance. En espérant pouvoir rallier l'Égypte et la Syrie, voire même l'Irak, Erdoğan souhaite renforcer la solidarité s'appuyant sur l'islam sunnite, ce qui donnerait à la Turquie des opportunités économiques et politiques.

Ce qui a provoqué une confessionnalisation de la politique en Turquie, ce sont les déclarations diverses du Premier ministre pour légitimer son action face aux critiques de l'opposition, qui ont polarisé la société turque, déjà divisée entre conservateurs et laïques. L'AKP a ainsi réduit les initiatives de médiation (rôle que la diplomatie turque espérait pourtant sous cette propre administration) du parti d'opposition du CHP dans la crise syrienne ou en Irak, à des liens de solidarité religieuse 'alévie'⁴⁸. Cette

Orient?, site du CERI-CNRS, Sciences Po, le 25.10.2012, <<http://www.sciencespo.fr/ceri/fr/content/la-crise-syrienne-sonne-t-elle-le-glas-du-reve-turc-de-puissance-au-moyen-orient>> (dernier accès le 20.06.2014).

⁴⁷ S. ERGIN, *Hükümetin Suriye politikasına destek yok* [Il n'y a pas de soutien populaire de la politique syrienne du gouvernement], site du journal *Hürriyet*, le 05.10.2012, <<http://www.hurriyet.com.tr/yazarlar/21627431.asp>> (dernier accès le 20.06.2014). L'opposition à la politique de l'AKP sur la Syrie passe ensuite à 42% en 2013. Voir: E. KIZILKAYA, *Kafamız biraz karışık ama Ankara'dan gerçekçiyiz* [Notre tête est encore un peu embrouillée mais on est plus réaliste qu'Ankara], site du journal *Hürriyet*, le 15.12.2013, <www.hurriyet.com.tr/yazarlar/25283117.asp> (dernier accès le 20.06.2014).

⁴⁸ À plusieurs reprises, Erdoğan a souligné la possibilité d'une guerre entre les alévis et les sunnites en Syrie, montrant du doigt le gouvernement d'Assad, de confession alaouite, comme oppresseur des sunnites en Syrie. Les alaouites au pouvoir en Syrie sont ainsi de manière simplifiée assimilés aux alévis de Turquie, alors que ces minorités diffèrent théologiquement et qu'elles n'ont ni la même histoire, ni la même géographie. Voir: Erdoğan: *Alevi-Sünni çatışmasından kaygılıyım* [Erdoğan: Je crains un conflit entre les alévis et les sunnites], site *NTV*, le 14.09.2011, <<http://www.ntvmsnbc.com/id/25250190/>> (dernier accès le 20.06.2014). En Turquie, les foyers d'alévis se trouvent principalement en Anatolie centrale et orientale. Cette communauté est essentiellement turcophone, avec une minorité kurdophone avec des convictions religieuses similaires. Présents aussi en Turquie, les alaouites appelés aussi Nusayrîs sont arabophones, apparentés aux alaouites de Syrie, et localisés au Hatay et au sud du pays. Alévis et alaouites appartiennent à la branche du chiisme, ont des ressemblances théologiques dont la vénération d'Ali. Cependant, leurs pratiques religieuses sont fondamentalement différentes et leurs relations peu nombreuses. L'assimilation des alévis et alaouites correspond à la vision de la majorité des sunnites à

proximité a aussi été présentée comme une solidarité d'idéologie entre 'opresseurs des peuples', entre le parti Baath et le CHP. Erdoğan a ainsi montré que, pour peser dans l'opinion publique, il était prêt à utiliser des discours de haine, attisant les clivages de la société turque pour arriver à ses fins⁴⁹. Un membre de l'AKP a ainsi déclaré que les *cemevi* étaient devenues des «enclaves terroristes» pour les gens de gauche et les partisans d'Assad. De même, lors des protestations de Gezi, Erdoğan n'a pas hésité à accuser les opposants turcs d'être alliés au régime de Damas, faisant un amalgame entre alévis et alaouites. Enfin, suite à l'explosion d'une voiture piégée au Hatay en mai, Erdoğan a déploré la perte de 53 citoyens sunnites, multipliant ainsi les jugements confessionnels et positionnant ce conflit dans une perspective religieuse. L'exacerbation de ces tensions est renforcée par les médias, qui n'hésitent pas à titrer «Les alévis de Turquie s'organisent pour lutter aux côtés des alévis de Syrie»⁵⁰. Le gouvernement utilise en fait la polarisation selon les lignes sunnites comme un outil politique pour rallier sa base électorale mais provoque aussi le ressentiment des alévis.

Alors que les antagonismes confessionnels vont croissant dans le monde musulman, Erdoğan n'a pas hésité à jouer la carte du rapprochement confessionnel dans ses prises de position en politique internationale. Il en a résulté une réaffirmation des tensions entre confessions aussi bien dans le Moyen-Orient qu'en Turquie même. Les dérapages verbaux d'Erdoğan attisant le ressentiment entre communautés ont montré l'évolution de ce parti, partisan à ses débuts de l'ouverture et de la conciliation, et de plus en plus replié sur un conservatisme religieux. Ce repli est aussi visible dans les choix politiques de ce parti dans sa politique intérieure.

4. Une influence accrue de la religion dans les décisions politiques

La référence islamique est utilisée de manière répétée par l'AKP comme

leur égard. T. OLSSON, *The Gnosis of Mountaineers and Townspeople. The Religion of the Syrian Alawites, or the Nuşairis, in Alevi Identity: Cultural Religious and Social Perspectives*, T. Olsson, E. Özdalga, C. Raudvere (dir.), Istanbul 1998, pp. 200-222.

⁴⁹ *Başbakan Erdoğanın Kütahya Konuşması* [Le discours d'Erdoğan à Kütahya], site du journal *Vakit*, le 25.11.2012, <<http://www.habervaktim.com/haber/274684/basbakan-erdoganin-kutahya-konusmasi.html>> (dernier accès le 20.06.2014).

⁵⁰ Voir par exemple: Ö. ÇELIKDONMEZ, *Türkiyeli Alevilerden Suriye'de savaşanlar* [Les alévis turcs qui combattent en Syrie], site du journal *Timetürk*, le 26.06.2014, <<http://www.timeturk.com/tr/makale/omur-celikdonmez/turkiyeli-alevilerden-suriye-de-savasanlar.html#.VAG4Dr5H4e0>> (dernier accès le 20.06.2014).

socle fédérateur, pour s'opposer au système kémaliste. La religion a toujours été mêlée au politique en Turquie, mais jusqu'à l'arrivée de l'AKP au pouvoir, l'islam, subordonné à la République, était utilisé par les politiques afin de servir les intérêts de celle-ci, par exemple comme ciment fédérateur de la nation turque ou comme contrepoids à l'extrême-gauche. Car le projet de Mustafa Kemal Atatürk n'était pas fondamentalement hostile à la religion; il était avant tout contre le traditionalisme. Mais, avec l'arrivée de l'AKP au pouvoir, le rôle de la religion a progressivement pris de l'ampleur.

Le Diyanet, la Direction des affaires religieuses, département d'État en charge de la gestion de l'islam (fonctionnariat des imams notamment) et responsable de la doctrine islamique uniformisée et officielle, a vu son rôle s'étendre sous le gouvernement de l'AKP. Ainsi s'est développé son rôle d'autorité théologique avec des prises de position sur des questions d'éthique, indépendamment de toute législation d'État (sur les OGM, le darwinisme, le yoga, les tatouages ou les protestants évangéliques...). De plus, la volonté du Premier ministre d'élever une nouvelle génération pieuse a conduit au développement de nouveaux services, comme la création d'une chaîne de télévision dédiée au Diyanet, la mise en place d'imams de proximité pour renforcer les liens avec la population⁵¹, ou encore l'éloge et l'intensification de l'instruction religieuse. Le rôle du Diyanet à l'international a aussi été élargi comme outil de diplomatie (ouverture d'un bureau de lobbying à Bruxelles, investissements à l'étranger pour financer la construction d'une mosquée 'de style ottoman' à Bamako au Mali, ou à même Cuba pour une communauté présente de 500 musulmans d'après les études du Diyanet⁵²). Ainsi, sous l'AKP, la Direction des affaires religieuses a vu ses fonctions se développer⁵³, pour à

⁵¹ Par exemple, il est proposé un nouveau service appelé «imam de famille» à l'image du médecin de famille, qui sera un imam référent pour toutes les familles qui le souhaitent. Ce projet est de plus proposé par le ministère de l'Éducation, ce qui illustre l'influence du religieux sur ce ministère. Le Diyanet a déjà mis en place un projet similaire qui comprend la visite des muftis dans les familles, cafés, boutiques et usines de son quartier. Il a aussi créé des équipes d'«imams mobiles» pour aller dispenser des services religieux et enseigner les doctrines de l'islam dans les régions rurales isolées. Voir: *MEB'den de aile imamı* [L'imam de famille proposé par le ministère de l'Éducation nationale], site du journal *Radikal*, le 11.10.2011, <<http://www.radikal.com.tr/Radikal.aspx?aType=RadikalDetayV3&ArticleID=1066017&Date=11.10.2011&CategoryID=77>> (dernier accès le 20.06.2014).

⁵² *Diyanet Küba'da cami inşa edecek* [Le Diyanet va construire une mosquée à Cuba], site du journal *Radikal*, le 09.12.2013, <http://www.radikal.com.tr/turkiye/diyanet_kuba-da_cami_insa_edecek-1165240> (dernier accès le 20.06.2014).

⁵³ Même si de nombreux membres de l'AKP ont été critiques du Diyanet en tant qu'organe d'État, la légitimité de cet organe fait à présent consensus. Voir: Ş. AKGONUL, *Türkiyede Alevilik- Diyanet, eşit temsiliyet için bakanlığa dönüşmeli* [L'alévisme en Turquie: le

la fois promouvoir la religion, étendre ses activités ou donner des avis sur des questions d'éthique, tout en conservant son rôle de gestion administrative de l'islam. Avec un budget et un effectif de personnel en constante progression depuis les années 1950, le Diyanet, en s'immiscant de plus en plus dans la société, a encore conforté son influence depuis l'accession au pouvoir de l'AKP⁵⁴.

De plus, l'AKP, dans sa défense des droits de l'homme, a aussi revendiqué plus de liberté d'expression pour les musulmans pratiquants de Turquie. La principale revendication de ceux-ci est l'obtention d'une plus grande visibilité de la religion dans l'espace public, la pratique religieuse étant, depuis la fondation de la République, encadrée par la conception rigide d'une laïcité imposant nécessairement une sécularisation de la société et de l'espace public. L'AKP a ainsi défendu une libéralisation du religieux dans la société, ce qui a assoupli la laïcité autoritaire et permis une plus grande liberté. Ceci était souhaité par une partie de la population marginalisée auparavant par les élites réformistes laïques. Les réformes ont

Diyanet doit être transformé en instance ministérielle pour une représentation égale], site du journal *Milliyet*, le 24.01.2013, <<http://m2.milliyet.com.tr/News/NewsArticle.aspx?ID=1659505>> (dernier accès le 20.06.2014). Comme le rappelle Ahmet Insel, «l'ambivalence de la laïcité à la turque qui instaure un contrôle étroit par l'État de la pratique culturelle musulmane à travers son réseau de fonctionnaires-religieux de rite hanéfite-sunnite a aussi son revers: elle ne permet pas d'établir une égale distance de l'État avec ses citoyens en matière culturelle et laisse aux gouvernements la disponibilité de la Direction des affaires religieuses, puissante administration dotée de larges moyens, pour les usages clientélistes ou électoraux». Voir: A. INSEL, *Sortir Silencieusement d'un autoritarisme séculier: la perspective européenne de la Turquie*, in «Birikim», nov. 2005. L'AKP reste très proche de cet organe: deux anciens présidents du Diyanet, T. Altıkulaç (1978-1986) et M.S Yazıcıoğlu (1987-1992) ont été élus membres du parlement dans le parti de l'AKP. T. Altıkulaç est membre fondateur de l'AKP et est devenu membre du parlement en 2002. M.S Yazıcıoğlu a été élu membre du parlement de l'AKP en 2002 et en 2007 et est devenu ministre d'État responsable des Affaires religieuses en 2007.

⁵⁴ Le budget du Diyanet a été de 3,8 milliards de livres turques pour 2012, de 4,6 milliards pour 2013 et le budget prévu pour 2014 est de 5,4 milliards, soit 1,9 milliards d'euros. Le Diyanet dépasse ainsi de loin tous les autres ministères et départements en termes de taux d'augmentation de son financement. À lui seul, ce département possède un budget équivalent à celui de 8 ministères réunis, dépassant de loin celui de ministères clefs tels que l'Intérieur, les Affaires étrangères, l'Énergie ou le Commerce. En ce qui concerne son personnel, il était de 70000 personnes quand l'AKP est arrivé au pouvoir et l'estimation pour 2013 donne près de 140000 personnes, soit le double. Voir: B. YAVUZ, *Diyanet tops the budgets league*, site du journal *Zaman*, le 20.10.2013, <http://www.todayszaman.com/columnists/yavuz-baydar_329311-diyaret-tops-the-budget-league.html> (dernier accès le 20.06.2014). *Tek başına 8 bakanlığı geçti* [À lui seul, il dépasse 8 ministères], site du journal *Hürriyet*, le 11.10.2013, <<http://hurarsiv.hurriyet.com.tr/goster/haber.aspx?id=24893813>> (dernier accès le 20.06.2014).

été progressives, notamment sur les questions cristallisant une opposition forte des laïques, à savoir l'interdiction du voile dans la fonction publique et à l'université, et la réforme du système d'éducation, y compris des *imam hatip*⁵⁵. Ce n'est qu'en 2012 que les écoles et collèges *imam hatip* ont eu le droit de rouvrir. Quant à l'interdiction du port du voile à l'université, elle a été rendue légitime par une décision de la Cour européenne des droits de l'homme⁵⁶. Sa levée devient pourtant effective en 2013. La dernière série de réformes rendue publique en septembre 2013 propose l'autorisation du port du voile pour les fonctionnaires (à l'exception des juges, des procureurs, des policiers et des militaires).

D'autres projets de loi montrent que le conservatisme religieux s'ingère dans les décisions politiques de l'AKP. Ainsi, les projets de pénalisation de l'adultère, de restriction du droit à l'avortement, les restrictions de la consommation d'alcool dans les centres-villes⁵⁷, les tentatives d'interdiction de la mixité dans les foyers étudiants ou le projet de construction d'une 'mosquée géante' de 15000 m² à Istanbul sont des exemples de cet infléchissement des décisions politiques selon les propres normes confessionnelles de l'AKP. De nombreuses prestations d'aide sociale sont aussi déléguées à des organisations religieuses, comme les crèches, les logements

⁵⁵ Les écoles *imam hatip* avaient, lors de la fondation de la République, la charge de la formation théologique des imams et des prédicateurs. Fermées en 1930 faute d'étudiants selon l'État, puis réouvertes partiellement à partir de 1951, elles ont progressivement été détournées en écoles religieuses donnant une formation généraliste. Suite au 'coup d'État postmoderne' du 28 février 1997, par une décision du Conseil de sécurité nationale, l'enseignement du niveau collège est supprimé, l'enseignement au niveau lycée a été conservé mais en tant qu'école professionnelle avec la mise en place d'un système non favorable à l'accès à l'université générale. Après cette décision, le taux d'entrée des élèves des écoles *imam hatip* dans les universités est passé de 75 à 25%. Une réforme était souhaitée par l'électorat pieux de l'AKP. La nouvelle loi sur l'éducation adoptée le 30 mars 2012 porte de 8 à 12 ans la durée d'instruction obligatoire (en segmentation de 4+4+4) et prévoit aussi la réouverture des collèges *imam hatip* et la suppression de la pénalisation pour l'entrée à l'université. Voir 58 soruda 4+4+4 bilmececi [le puzzle de 4+4+4 dans 58 questions], site du journal *Radikal*, le 06.06.2012, <<http://www.radikal.com.tr/Radikal.aspx?aType=RadikalDetayV3&ArticleID=1090265&CategoryID=77&Rdkref=6>> (dernier accès le 20.06.2014).

⁵⁶ Cour européenne des droits de l'homme, affaire de *Leyla Şahin c. Turquie*, requête n. 44774/98, consultable sur: <<http://hudoc.echr.coe.int/sites/eng/pages/search.aspx?i=001-70956>> (dernier accès le 20.06.2014). Le recours déposé devant la Cour européenne des droits de l'homme avait pour objet de savoir si, au nom de la liberté, l'interdiction du port du voile était acceptable. La Cour, compte tenu du contexte propre à la Turquie, a finalement arrêté que cette interdiction n'était pas contraire aux droits de l'homme.

⁵⁷ L'AKP a défendu cette mesure comme une nécessité pour la santé publique, donnant certains pays européens comme exemple, suite aux critiques de l'opposition qui l'accusait d'une dérive religieuse.

étudiants ou l'aide aux plus démunis. De plus, dans ses discours, l'AKP défend souvent sa politique par des références aux normes religieuses et comme étant «le Bien», avec les sous-entendus moraux et religieux que cela implique. Ceci est d'autant plus visible depuis 2007 suite à la mise à l'écart de l'armée et s'est encore accentué depuis le référendum de 2010. Ainsi, l'AKP répond à une demande de son électorat: «La demande de religion et de morale des électeurs du parti peut donc être interprétée comme une demande de l'*edep*», c'est-à-dire un respect des règles de bienséance et de convenances musulmanes⁵⁸.

Ce que propose le conservatisme de l'AKP, c'est une synthèse entre le conservatisme des pays occidentaux et le conservatisme en Turquie afin d'élaborer un espace d'entente, une réconciliation entre le projet de modernité turque et l'islam en Turquie. Il défend, à l'instar du conservatisme anglo-saxon, l'économie de marché, la limitation du rôle de l'État, la défense de la famille, la libre expression de la religion dans la vie quotidienne. Il accepte aussi la modernité, mais il met en avant la nécessité de critiquer certains aspects de la modernité comme l'individualisme, le laïcisme, le rationalisme, le matérialisme, au regard des errements auxquels ils ont pu aboutir avant d'être adaptés aux valeurs locales⁵⁹. L'AKP a donc progressivement inséré dans ses choix politiques intérieurs un respect des références religieuses et, malgré des confrontations avec les laïques qui ont imposé une modération de ses propositions, le conservatisme religieux a gagné du terrain.

5. *En guise de conclusion*

Quel AKP et quel Erdoğan croire pour comprendre les enjeux et les perspectives politiques en Turquie? Est-ce qu'Erdoğan est toujours dans une perspective européenne, voire même souhaite-t-il aller au-delà en reprenant les critères de Copenhague en tant que critères d'Ankara pour transformer la Turquie en un pays d'État de droit, un pays démocratique qui garantit la liberté de conscience et qui voit le pluralisme comme une richesse et non comme un danger pour la Turquie? Ou bien, faut-il croire en un Erdoğan qui stigmatise les confessions diverses avec des discours politiques polarisants, voire même des discours qui attisent la haine pour arriver à ses fins

⁵⁸ ZARCONI, *La Turquie moderne et l'Islam*, cit., p. 257.

⁵⁹ S. TEPE, *A Pro-islamic party? Promises and Limits*, in H. YAVUZ, *The emergence of a new Turkey*, The University of Utah Press, Salt Lake City 2006, p. 122.

politiques, et déclare qu'il veut une nouvelle génération pieuse en Turquie? Le gouvernement de l'AKP a accompli des réformes importantes en Turquie, comme la prééminence du droit international concernant les droits de l'homme sur la législation nationale, mais, depuis le dernier mandat, Erdoğan et son parti se sont illustrés par une gestion autoritaire des manifestations, une personnalisation du pouvoir et un refus de toute critique qui s'est traduit par de nombreuses pressions sur les médias par le biais de punitions fiscales. Enfin, le scandale de corruption dévoilé le 17 décembre 2013 a été traité comme s'il s'agissait d'un complot et par l'intervention directe du pouvoir exécutif dans la justice. Il a résulté de ces prises de position une dégradation de l'image d'Erdoğan dans les opinions publiques européennes et internationales, qui y ont vu une dérive vers l'autoritarisme.

Depuis l'accession au pouvoir de l'AKP, la visibilité du religieux s'est donc accentuée avec un regain de confiance en soi de la partie la plus religieuse de la population. Cette intervention du religieux est également visible dans la politique menée par l'AKP concernant les minorités religieuses. De prime abord, la politique de l'AKP paraît particulièrement novatrice et riche d'avancées démocratiques sans précédent dans ce domaine, mais une analyse plus approfondie montre comment les valeurs religieuses de l'islam encadrent et limitent ses avancées, en particulier pour les alévis. Mais c'est surtout dans sa politique internationale, et notamment dans le cas syrien, que la sensibilité religieuse a été mise en avant, même si la défense pragmatique des intérêts propres de la Turquie est le véritable moteur de cette instrumentalisation de la religion.

Dans cette nouvelle perspective politique, on assiste ainsi à une uniformité de langage d'Erdoğan, avec une symbiose entre la politique intérieure et la politique extérieure autour d'une confessionnalisation des enjeux. De plus, Erdoğan a habilement mis en avant les problématiques internationales, parfois de manière virulente, pendant la campagne électorale présidentielle pour rassembler son électorat.

Le Premier ministre turc Erdoğan a ainsi remporté l'élection présidentielle en Turquie au premier tour du scrutin avec près de 52% des votes. Il bat ainsi son plus proche adversaire, Ekmeleddin İhsanoglu, avec une différence de plus de 13 points. Au pouvoir depuis 2002, l'AKP a toujours remporté les élections en améliorant à chaque scrutin ses résultats. La forte croissance économique et la stabilité politique ont permis une progression fulgurante des classes moyennes (passées de 21% à 41% entre 2002 et 2011) et d'importants investissements et dépenses publics ont été réalisés, augmentant la qualité de vie et le climat de confiance. L'AKP reste aussi soutenu par la branche conservatrice de la société. Même si cet électorat

fidèle à l'AKP n'est pas insensible aux critiques qui s'élèvent contre le parti, en particulier concernant la corruption, il reste convaincu que, si Erdoğan perd le pouvoir, il connaîtra de son côté de grandes pertes sur le plan social.

La pression internationale semble à l'heure actuelle insuffisante pour contenir les dérives d'Erdoğan, dans ses tendances autoritaires comme dans la confessionnalisation de ses propos. Avec un appareil d'État judiciaire, policier et éducatif sous contrôle et des médias domestiqués, le système démocratique turc s'arrête aujourd'hui aux urnes: la démocratie libérale, pourtant revendiquée, ne permet pas d'établir des institutions neutres, respectueuses de l'État de droit et sous une influence politique minimale. Avec une personnalisation du pouvoir, un culte du chef et un transfert du pouvoir des institutions à la personne d'Erdoğan, le risque de dérive autocratique du régime devient omniprésent.

BIBLIOGRAPHIE

- Y. AKDOĞAN, *AK Parti ve Muhafazakar Demokrasi* [L'AKP et la démocratie conservatrice], Alfa, Istanbul 2004, pp. 35-37.
- S. AKGONUL, *Türkiye'de Alevilik- 'Diyanet, eşit temsiliyet için bakanlığa dönüşmeli'* [L'alévisme en Turquie: le Diyanet doit être transformé en instance ministérielle pour une représentation égale], site du journal *Milliyet*, le 24.01.2013, <<http://m2.milliyet.com.tr/News/NewsArticle.aspx?ID=1659505>> (dernier accès le 20.06.2014).
- A. AKTAR, *Varlık Vergisi ve Türkleştirme Politikaları* [L'impôt foncier et les politiques de turquisation], İletişim, Istanbul 2002.
- A. AKTAR, 'Turkification' Policies in the Early Republican Era, in *Turkish Literature and Cultural Memory: 'Multiculturalism' as a Literary Theme after 1980*, C. Dufft (dir.), Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2009.
- S. AYATA, *Patronage, Party, and State: The Politicization of Islam in Turkey*, in «Middle East Journal», vol. 50, n. 1, 1996, pp. 40-56.
- B. BALCI, *La crise syrienne sonne-t-elle le glas du rêve turc de puissance au Moyen-Orient?*, site du CERI-CNRS, *Sciences Po*, le 25.10.2012, <<http://www.sciencespo.fr/ceri/fr/content/la-crise-syrienne-sonne-t-elle-le-glas-du-reve-turc-de-puissance-au-moyen-orient>> (dernier accès le 20.06.2014).
- B. BALCI, *Entre mysticisme et politique, le mouvement Fethullah Gülen en Turquie*, site du CERI-CNRS, *Sciences Po*, le 25.10.2013, consultable sur: <<http://www.sciencespo.fr/ceri/fr/content/entre-mysticisme-et-politique-le-mouve>

- [ment-de-fethullah-guelen-en-turquie](#)> (dernier accès le 10.11.2014).
- H.J. BARKEY, *Turkish foreign policy and the Middle East*, site du CERI-CNRS, Sciences-Po, le 06.06.2011, <http://www.sciencespo.fr/ceri/sites/sciencespo.fr/ceri/files/n10_06062011.pdf> (dernier accès le 17.11.2014).
- J.-F. BAYART, *L'Islam républicain*, Albin Michel, Paris 2010.
- J.-F. BAYART, *Turquie: les leçons d'un scrutin*, blog sur le site de Mediapart, juin 2011, <<http://blogs.mediapart.fr/blog/jean-francois-bayart/170611/turquie-les-lecons-dun-scrutin>> (dernier accès le 10.11.2014).
- H. BOZARSLAN, *Les minorités en Turquie*, in «Pouvoirs. Revue française d'études constitutionnelles et politiques», n. 115, 2005.
- J.-P. BURDY, *Les chiites jafaris de Turquie: une composante d'une 'politique régionale chiite' de l'AKP*, in *La politique turque en question: entre imperfections et adaptations*, E. Parlar Dal (dir.), L'Harmattan, Paris 2012, pp. 141-155.
- M. ÇINAR, B. DURAN, *The Specific evolution of contemporary political Islam in Turkey and its 'difference'*, in *Secular and Islamic Politics in Turkey: The Making of the Justice and Development Party*, Ü. Cizre (dir.), Routledge, Londres 2007.
- A. DAVUTOĞLU, *Stratejik Derinlik* [Profondeur stratégique], Küre Yayınları, Istanbul 2010.
- Ö. DEMİR, M. ACAR, M. TOPRAK, *Anatolian Tigers or Islamic Capital: Prospects and Challenges*, in «Middle Eastern Studies», vol. 40, n. 6, nov. 2004, pp. 166-188.
- A. GÖKALP, *Les alévis*, in *Les Turcs: Orient et Occident, Islam et Laïcité*, S. Yérasimos (dir.), Autrement, Paris 1994, pp.112-125.
- U. GURSES, *Iran, Altın, Halkbank üçgeni* [Le Triangle de l'Iran, l'or et la Banque populaire turque], site du journal *Radikal*, 19.12.2013, <http://www.radikal.com.tr/yazarlar/ugur_gurses/iran_altin_halkbank_ucge-ni-1166937> (dernier accès le 20.06.2014).
- A. INSEL, *Sortir silencieusement d'un autoritarisme séculier: la perspective européenne de la Turquie*, in «Birikim», nov. 2005.
- A. KAVAL, *Alévis de Turquie: de l'oppression ottomane aux débordements du conflit syrien*, in *Les clefs du Moyen-Orient*, le 08.11.2013, <http://www.les-clesdumoyenorient.com/Alevis-de-Turquie-de-l-oppression.html>> (dernier accès le 20.06.2014).
- F. KOPRULU, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* [Les premiers soufis dans la littérature turque], Akçağ, Ankara 2003⁹.
- Ş. MARDIN, *Türk Modernleşmesi* [La modernisation turque], İletişim, Istanbul 2003.
- I. MELIKOFF, *Uyur Idik Uyardılar* [Nous avons été réveillés alors que nous dormions], Cem Yayınevi, Istanbul 1993.
- I. MELIKOFF, *Kırklar'ın Cemi'nde* [Au banquet des quarante], Demos,

Istanbul 2007, pp. 40-55.

A.Y. OCAK, *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri* [Les fondements pré-islamiques des croyances alévie et bektaşî], İletisim, İstanbul 2000.

T. OLSSON, *The Gnosis of Mountaineers and Townspeople. The Religion of the Syrian Alawites, or the Nuşairis*, in *Alevi Identity: Cultural Religious and Social Perspectives*, T. Olsson, E. Özdalga, C. Raudvere (dir.), İstanbul 1998, pp. 200-222.

B. ORAN, *Türkiye'de azinliklar, Kavramlar, Teori, Lozan, İç mevzuat, İçtihat, Uygulama* [Les minorités en Turquie: les concepts, le traité de Lausanne, la législation intérieure, les cas, l'application], İletişim, İstanbul 2005.

B. ORAN, *Türkiye Kabuk Değiştirirken AKP'nin Dış Politikası* [La politique internationale de l'AKP dans une Turquie changeant de peau], in «Birikim», n. 184-185, 2004.

D. SHANKLAND, *The Alevis in Turkey: The emergence of a secular Islamic tradition*, Routledge-Curzon, Londres-New York 2003.

F. TAŞTEKİN, *AKP'yi yakan son dosya: Sırrı kadem basan TIR* [Le dernier dossier qui a coïncé l'AKP: les containers disparus], in *Al-Monitor*, le 01.07.2014, <<http://www.al-monitor.com/pulse/tr/originals/2014/01/vanished-turkish-truck-state-secret.html#ixzz3Bh1AMV7p>> (dernier accès le 20.06.2014).

S. TEPE, *A Pro-islamic party? Promises and Limits*, in H. YAVUZ, *The emergence of a new Turkey*, The University of Utah Press, Salt Lake City 2006, p. 122.

Ü. YAZMACI, *La Politique extérieure de l'AKP: entre héritage ottoman et tradition républicaine, Dossier spécial: Turquie changement de cap?*, in «Moyen-Orient», n. 9, janvier-mars 2011.

Ü. YAZMACI, *L'espace protocolaire en tant que nouveau lieu d'opposition séculaire: la période du gouvernement de l'AKP en Turquie*, in *Annuaire Droits et Religion*, B. Chelini-Pont (dir.), Presses Universitaires d'Aix-Marseille, vol. 6, 2012, pp. 381-419.

E.Y. YETKİN, *Ve Antisemitizm Yeniden Alevlenirken* [Pendant que l'antisémitisme est ravivé], site du journal *Birikim*, le 17.08.2014, <<http://www.birikimdergisi.com/birikim/makale.aspx?mid=1174>> (dernier accès le 20.06.2014).

TH. ZARCONI, *La Turquie moderne et l'islam*, Flammarion, Paris 2004.

Valentine Zuber*

*La liberté religieuse est-elle la clé de l'universalisation
des droits de l'homme? Quelques éléments de réflexion
pour une recherche globalisée*

Le problème de la relation entre les grandes religions, ainsi que l'impératif de sauvegarde de la liberté religieuse, est l'un des grands défis auquel doit répondre la promotion mondiale actuelle des droits de l'homme. Or, il existe des divergences sérieuses entre les États sur la définition qu'il convient de donner à la liberté religieuse. Par ailleurs, les demandes, parfois insistantes, de certains mouvements ou États pour une meilleure protection des religions constituent un nouveau défi aux défenseurs institutionnels des droits de l'homme.

L'universalisme des droits de l'homme est actuellement contesté par ceux qui prônent l'égalité des cultures entre elles, même pour celles qui ne répondraient pas aux critères occidentaux de respect de la personne humaine. Certains dénoncent même une sorte de religion civile allogène qui serait imposée au reste du monde par un Occident par trop sécularisé et matérialiste. Il faut dire que l'emploi de termes forts, et religieusement connotés, comme 'universels' ou 'droits sacrés', a pu légitimement déranger ceux qui ne placent pas le sacré dans l'être humain proprement dit, mais dans leur(s) dieu(x) ou dans les forces surnaturelles qu'ils reconnaissent.

Les sources philosophiques, religieuses et politiques des droits de l'homme tels qu'ils sont entendus et pratiqués aujourd'hui par les instances internationales ont fait l'objet de l'une de mes recherches précédentes¹. Dans cette perspective, je souhaiterais maintenant tenter de cerner et d'évaluer – quantitativement et qualitativement – les obstacles religieux, politiques ou culturels qui contribuent à freiner leur application dans certaines parties du monde. Mieux comprendre les arguments

* Sociologue – Directrice d'études à l'École pratique des hautes études (EPHE).

¹ V. ZUBER, *Le culte des droits de l'homme*, Gallimard, Paris 2014 (Collection Bibliothèque des Sciences humaines).

produits par certaines philosophies politiques ou religieuses, parfois non occidentales, qui en contestent l'expression juridique actuelle me permettra en retour de questionner la pertinence du nouveau système de valeurs mondiales résultant de l'universalisation des droits de l'homme. À titre d'exemple, si la première version de la Charte arabe des droits de l'homme (1994) n'est jamais entrée en vigueur, la seconde parue en 2008 et ratifiée par un certain nombre de pays de culture musulmane reconnaît notamment «le droit à la liberté de pensée, de croyance et de religion», mais non à «la liberté de conscience» ni à celle de changer de religion (art. 30). Elle s'inscrit dans la lignée de la Déclaration des droits de l'homme en Islam, adoptée le 5 août 1990, au Caire². Le Haut-Commissariat aux droits de l'homme a depuis lors dénoncé un texte incompatible avec les normes internationales et rappelé que si «les systèmes régionaux de protection et de promotion des droits de l'homme» ont un rôle important à jouer, ils doivent cependant le faire en cherchant à «renforcer les normes universelles»³. Ces débats méritent une analyse renouvelée, afin de permettre une mise en perspective de ces confrontations et/ou des accommodements trouvés entre des valeurs portées par les religions et celles qui s'expriment actuellement sous la forme de normes juridiques jugées incontournables et 'universelles' par la communauté internationale.

1. Défense ou limitation à la liberté religieuse: les stratégies différenciées des religions face au pluralisme induit par la globalisation

1.1. L'essor des associations interreligieuses et internationales

Il faudrait d'abord réévaluer le rôle politique assumé mondialement par les grandes religions dans une défense générale et/ou particulière de la liberté religieuse, que ce soit de concert avec les institutions internationales, ou bien en opposition déterminée à certains États tentés par une politique de restriction de cette liberté. De nombreuses associations de défense de la liberté religieuse sont à l'origine à base confessionnelle. Les

² Site *IslamHouse.com*, <http://www.islamhouse.com/223244/fr/fr/articlesLa_D%C3%A9claration_Islamique_des_Droits_de_l%27Homme_Suivie_de_leurs_sp%C3%A9cificit%C3%A9s_dans_la_Charia_Islamique> (dernier accès le 04.11.2014).

³ Site *Centre d'actualités de l'ONU*, <<http://www.un.org/apps/newsFr/storyF.asp?NewsID=15698&Cr=Arbour&Cr1=droits#.UxnVBF4agiA>> (dernier accès le 05.11.2014).

plus anciennes sont souvent issues de mouvements religieux longtemps considérés comme minoritaires, comme par exemple les adventistes du 7^e jour et l'*Association pour la défense de la liberté religieuse* (AIDLR) fondée en 1948, qui ont universalisé à toutes les expressions religieuses leur propre combat pour la liberté d'exister. L'impact de ce combat dépasse de beaucoup l'organisation confessionnelle dont l'association est issue et elle travaille régulièrement avec d'autres types d'organisations religieuses et avec l'ONU. Les grandes confessions ont depuis pris le relais et se sont souvent engagées au travers d'associations à base interreligieuse qui n'hésitent pas à s'exprimer en leur propre nom dans les instances internationales. C'est le cas de la plus ancienne organisation interreligieuse de ce type: *The International Association for Religious Freedom* (IARF), fondée à Boston en 1900. Il me semble aussi nécessaire d'étudier l'influence politique de la *Communauté de Sant'Egidio* qui, depuis sa création en 1968 comme simple association de fidèles selon le droit canon, a évolué vers une grande ONG internationale, se situant, à partir de 1986, au service de la paix et du dialogue œcuménique et interreligieux; de même, nous pouvons observer les développements du plus récent *Observatoire du Pluralisme des Cultures et des Religions* (Pharos), créé à Paris en 2009. L'essor de ces différents mouvements démontre à nouveau l'actualité des enjeux religieux internationaux. Grâce à une audience renforcée par le grand nombre d'adeptes qu'elles représentent, ces associations font généralement un travail de lobbying efficace auprès de toutes sortes d'institutions, qu'elles soient étatiques ou multilatérales.

Une enquête sur l'histoire et l'action militante des différents mouvements confessionnels en faveur des droits de l'homme et de la liberté religieuse me paraît donc particulièrement nécessaire. Cette recherche se ferait à la fois de manière diachronique et synchronique, en utilisant les outils propres à la recherche historique ainsi que l'apport essentiel, d'un point de vue épistémologique, des concepts proprement sociologiques. Une étude de sociologie des organisations serait particulièrement privilégiée afin de mieux cerner ce milieu des ONG confessionnelles spécialisées dans la défense de la liberté religieuse, à la suite des analyses déjà produites par la communauté académique⁴. Une attention particulière serait enfin portée à la dimension interreligieuse de ces réseaux religieux spécialisés. Le dialogue interreligieux, dont j'ai pu étudier les différentes formes (théologiques, historiques, anthropologiques et sociopolitiques) lors d'un séminaire au Collège des Bernardins que j'ai animé deux années durant

⁴ Comme par exemple lors de l'important colloque introductif: *Les ONG confessionnelles. Religions et action internationale* (Actes du colloque de l'AFSR), B. Duriez, F. Mabilie, K. Rousselet (dir.), L'Harmattan, Paris 2007 (Religions en questions).

(2012-2014) est l'une des composantes incontournables de ces nouvelles solidarités religieuses internationales⁵.

1.2. Les résistances religieuses à la pluralisation des sociétés modernes

L'étude de cette militance religieuse en faveur des libertés religieuses, qu'elles soient individuelles ou communautaires, dont l'action semble devoir relayer celle des institutions mondiales, ne peut se faire sans procéder d'autre part à l'étude des formes prises par la lutte menée par certains groupes religieux, plus ou moins relayés par les États auxquels ils se rattachent, contre une extension jugée menaçante du pluralisme religieux dans certaines sociétés. L'accélération de la mondialisation religieuse⁶ fait que certains groupes religieux recherchent souvent un appui du pouvoir séculier, pour mieux s'opposer à la relativisation de leurs traditions dans des sociétés qui se sécularisent et se pluralisent tout à la fois. C'est par exemple le cas actuellement de la hiérarchie orthodoxe russe qui cherche ainsi à préserver son monopole historique de gestion du religieux récemment recouvré après les persécutions de la période communiste. Cette politique offensive a de tels effets sur la législation russe que certains auteurs ont pu ainsi parler de 'désécularisation' de la Russie post-soviétique⁷.

Cette réserve vis-à-vis d'une complète liberté religieuse n'a cependant pas de couleur confessionnelle particulière et toutes les grandes traditions religieuses sont traversées à la fois par des courants libéraux appelant à une nécessaire ouverture aux autres expressions religieuses et par d'autres plus conservateurs marqués par le repli sur leurs propres fondamentaux religieux ou identités nationales-religieuses. Il ne s'agit donc pas ainsi de classer les différentes religions mondiales en fonction de leur plus ou moins grande adaptabilité aux idéaux libéraux de la modernité, mais d'étudier les différentes sensibilités qui les traversent, au gré des conceptions des hommes et des femmes qui les portent. Cette étude se ferait à travers l'observation de la manière dont les différentes religions usent des

⁵ Ce séminaire s'est conclu par un colloque plus spécifiquement consacré à un état des lieux du 'dialogue islamo-chrétien' qui s'est tenu à Rabat les 1^{er}-2 mai 2014, sous l'égide de la Fondation du roi Abdul Aziz et du Collège des Bernardins.

⁶ *La globalisation du religieux*, J.-P. Bastian, F. Champion, K. Rousselet (dir.), L'Harmattan, Paris 2001 (Religions & Sciences humaines).

⁷ K. ROUSSELET, *Sécularisation et orthodoxie dans la Russie contemporaine: pour une hypothèse continuiste?*, mai 2013, site de CERI-CNRS, Sciences Po, <<http://www.sciencespo.fr/ceri/fr/content/secularisation-et-orthodoxie-dans-la-russie-contemporaine-pour-une-hypothese-continuiste>> (dernier accès le 23.10.2014).

différents outils politiques mis à leur disposition, comme le lobbying actif auprès des institutions internationales. L'observation des négociations et des collaborations effectives entre les États, les institutions internationales et les observateurs et militants religieux permettrait ainsi de mesurer le degré d'instrumentalisation des outils politico-juridiques internationaux par les acteurs religieux. De même, il faudrait pouvoir étudier le développement d'un nouveau type de prosélytisme religieux à l'échelle régionale et mondiale et des résistances qu'il provoque dans certaines parties du monde (comme par exemple l'essor planétaire des mouvements protestants évangéliques qui contribuent à bouleverser les équilibres religieux nationaux ou régionaux en Amérique latine ou en Asie).

2. De la limitation de la liberté de conviction aux tentatives de reconnaissance du concept de diffamation des religions

Les obstacles théologiques, culturels ou politiques mis à l'acceptation d'une complète liberté de penser de chaque individu (celle de croire ou de ne pas croire) dans certaines parties du monde sont aussi à réexaminer, afin de mieux comprendre les tensions politico-religieuses persistantes dans un monde pourtant de plus en plus globalisé et uniformisé. Deux cas de figure pourraient faire l'objet d'une étude étendue à l'échelle mondiale.

2.1. La difficulté de la promotion de la liberté de penser

Le problème des obstacles mis à la conversion religieuse ou à l'affirmation des convictions non religieuses dans un grand nombre de pays, généralement non occidentaux, est toujours actuel. La question se pose alors du rôle des religions dans cette résistance à la mondialisation et à la pluralisation des pratiques religieuses en contradiction avec l'extension idéologique et juridique des droits de l'homme au lendemain de la seconde guerre mondiale. Dans de nombreux pays, en particulier certains de culture musulmane, si la liberté de conscience des individus est généralement reconnue, parfois protégée par des statuts personnels, il est encore juridiquement et socialement impensable de pouvoir librement changer de religion, voire de n'en professer aucune. L'affaire Nasr Abu Zayd, ce théologien libéral égyptien poursuivi pour son herméneutique humaniste du Coran en est un exemple. En 1995, après avoir été difficilement promu professeur titulaire, une polémique sur la tonalité de ses écrits a

mené à l'annulation de son mariage avec une musulmane en raison de son 'apostasie', juridiquement décrétée. Sous la menace de mort exprimée par des groupes islamistes fondamentalistes, il s'est finalement exilé aux Pays-Bas, où il a dispensé son enseignement à l'université de Leyden jusqu'à sa mort, survenue au Caire en 2010. Plus récemment, cette problématique a été illustrée par la répression des récentes manifestations publiques de 'dé-jeûneurs' à l'occasion de la période du ramadan au Maghreb⁸. Ce mouvement été soutenu par de nombreuses ONG, dont l'*Association Marocaine des Droits de l'homme* et *Human Rights Watch* et a ainsi obtenu une résonance mondiale. En août 2013, face à des manifestations similaires ayant eu lieu en Kabylie, le Haut conseil islamique algérien a condamné «avec force cette attitude qui relève de la provocation et de l'exhibitionnisme». En Algérie encore, des poursuites pénales ont visé en 2012 des protestants évangéliques algériens pour raison de prosélytisme ou de menace à l'ordre public. Ces poursuites ont ému les organisations de défense de la liberté religieuse au-delà des frontières mêmes du pays. Ces manifestations encore minoritaires, mais qui témoignent d'une indéniable individualisation religieuse dans les sociétés traditionnelles, sont relayées très positivement au niveau mondial. Elles méritent une veille afin de pouvoir mieux analyser leurs effets politiques, sociaux et religieux dans les sociétés dans lesquelles elles s'expriment.

Dans la continuité de mes analyses sur les concepts d'hérésie et de schisme tels qu'ils se sont illustrés dans l'histoire de l'Occident chrétien, je voudrais pouvoir montrer en quoi la problématique du changement ou de l'abandon de la religion reste cruciale dans de nombreux pays à l'époque contemporaine. Elle est parfois la marque d'une résistance à la laïcisation portée par des États autoritaires et/ou révolutionnaires. Elle peut être aussi une manifestation identitaire particulière dans le cadre d'un État regroupant des ethnies en concurrence. Elle peut également traduire une réaction identitaire soutenue par les États ou par des groupes de pression religieux face à une sécularisation économique et culturelle mondiale jugée menaçante pour le fonctionnement harmonieux de sociétés particulières.

Cette problématique est marquée par la publicisation, désormais instantanée et au niveau mondial, de conflits autrefois circonscrits localement. L'utilisation massive de l'internet et des réseaux sociaux par les contestataires permet en effet une alerte mondialisée sur ces nouvelles pra-

⁸ M.-S. JANJAR, *L'épisode MALL: réflexions sur un cas de désobéissance civile au Maroc*, in «Études et Essais du Centre Jacques Berque», n. 6, novembre 2011, <<http://www.cjb.ma/289-les-collections-du-cjb/10-etudes-et-essais/l-episode-mali-reflexions-sur-un-cas-de-desobeissance-civile-au-maroc-1581.html>> (dernier accès le 28.10.2014).

tiques athées ou religieuses ainsi que sur leur répression. Elles obligent les États à en tenir compte. Ainsi, au Maroc, comme en Algérie, les poursuites initiales ont été souvent minorées ou même annulées en raison de l'image négative qui en avait été véhiculée au plan international. Une étude microsociologique de ces nouveaux mouvements de désobéissance civile aux formes religieuses 'obligatoires' et/ou nationales devrait être faite, afin d'étudier leur incidence et évaluer leur résonance à la fois d'un point de vue national et international. Cela passe aussi par une identification systématique des prises de position de ces mouvements et des formes prises par leurs mobilisations et leurs actions dans les nouveaux médias.

2.2. La mobilisation internationale autour du concept de blasphème

Le succès renouvelé au niveau mondial du concept de blasphème, souvent traduit par le terme moins connoté chrétiennement de «diffamation des religions», doit lui aussi faire l'objet d'une étude systématique⁹. Une récente étude du *Pew Research Center* établit que 94 pays (sur 198) possèdent dans leur arsenal législatif des lois réprimant le blasphème, l'apostasie ou la diffamation des religions¹⁰. Dans certains pays, les peines encourues vont jusqu'à la peine de mort. Rien qu'en Europe, 24 des 28 États de l'Union Européenne mentionnent expressément le blasphème dans leur législation (et même la France, dans le cadre du droit local alsacien-mosellan), bien que celle-ci soit rarement appliquée et se borne à viser les atteintes aux personnes et non celles aux croyances ou dogmes. Ces législations ont été remises en avant à la suite d'affaires à résonance mondiale telles que les caricatures de Mahomet (2005) ou les mises à feu provocatrices de livres sacrés comme le Coran qui, parce que filmées et diffusées immédiatement de manière planétaire, ont immédiatement mobilisé des foules à des milliers de kilomètres de distance de l'acte proprement dit.

La mobilisation de certains groupes religieux pour la défense de l'honneur et la reconnaissance du droit à l'intégrité de leurs convictions religieuses mérite d'être mieux cernée par la recherche académique. Elle doit chercher à expliquer les enjeux réels que cette défense des religions recouvre, au risque

⁹ Voir *Le blasphème: du péché au crime*, A. Dierkens, J.-Ph. Schreiber (dir.), Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles 2012 (Problèmes d'histoire des religions, 21).

¹⁰ *Laws Penalizing Blasphemy, Apostasy and Defamation of Religion are Widespread*, site du *Pew Research Center*, 21 novembre 2012, <<http://www.pewforum.org/2012/11/21/laws-penalizing-blasphemy-apostasy-and-defamation-of-religion-are-widespread/>> (dernier accès le 05.11.2014).

de faire face à des critiques d'autant plus redoutées qu'elles se répandent à la vitesse de l'internet. Le problème de la diffamation des religions est d'ailleurs devenu l'un des thèmes majeurs des discussions au cours des années 1999 à 2010 au Conseil des droits de l'homme de l'ONU. Ce débat, porté généralement par les États de culture musulmane (et en particulier par la voix politico-religieuse de l'*Organisation de la Coopération Islamique*), parfois soutenu *mezzo voce* par le Vatican ou plus bruyamment par les fondamentalistes protestants américains, est un enjeu mondial qui dépasse de loin le seul problème religieux. En muant le conflit des valeurs en confrontation de normes, en cherchant à imposer un statut particulier et d'exception à la croyance religieuse, il met en cause les fondements et l'équilibre de tout l'édifice des droits de l'homme en tant que droit naturel sécularisé et élaboré au plan mondial au cours des soixante dernières années, même si ce droit est encore parfois contesté régionalement. L'une des premières conséquences de cette mobilisation a été, en effet, le sabotage de la Commission des droits de l'homme de l'ONU qui avait fait droit à ces réclamations sous la forme d'une résolution prise en Assemblée générale de l'ONU à la fin de l'année 2005, mais sans valeur coercitive. Cela a obligé l'ONU à réorganiser son organe de défense des droits de l'homme dans une nouvelle structure et selon de nouveaux mécanismes en 2006 (Conseil des droits de l'homme)¹¹. Les diplomates occidentaux se sont évertués par la suite, et avec succès, à désamorcer ces atteintes à la liberté d'expression¹². Au terme de ce bras de fer diplomatique, l'*Organisation de la Coopération Islamique* a renoncé à la définition d'une législation internationale sur la diffamation des religions¹³.

Or si l'histoire du concept de blasphème en matière religieuse a déjà été partiellement faite dans la sphère occidentale¹⁴, une histoire comparée

¹¹ Cela n'a cependant pas empêché qu'une nouvelle résolution (61/164) ait de nouveau été votée à l'Assemblée générale de l'ONU sur le nécessaire «respect des religions», la «diffamation des religions» étant assimilée aux motifs reconnus de limitation de la liberté d'expression. Le Conseil des Droits de l'Homme a voté l'année suivante une résolution (A/HRC/4/L.12) exhortant encore «la communauté internationale» à lutter contre la «diffamation des religions». Cette résolution a reçu l'appui remarqué de la Russie et même de pays officiellement 'athées', comme la Chine ou Cuba...

¹² La résolution 1510 de l'Assemblée parlementaire du Conseil de l'Europe parue en 2006 a ainsi réaffirmé sans appel que «si les attaques visant des personnes et motivées par des considérations religieuses ou raciales ne peuvent être tolérées, les lois sur le blasphème ne sauraient être utilisées pour restreindre la liberté d'expression et de pensée». Texte disponible sur le site de l'Assemblée parlementaire du Conseil de l'Europe, <<http://assembly.coe.int/Mainf.asp?link=/Documents/AdoptedText/ta06/FRES1510.htm>> (dernier accès le 10.11.2014).

¹³ 19 décembre 2011, site des Nations-Unies: <http://www.un.org/en/ga/search/view_doc.asp?symbol=A/66/PV.89&Lang=F> (dernier accès le 10.11.2014).

¹⁴ A. CABANTOUS, *Histoire du blasphème en Occident (XVI^e-XIX^e siècle)*, Albin Michel, Paris

du blasphème dans les religions autres que chrétienne, et surtout dans des aires culturelles du monde autres que la seule Europe, me semble cependant manquer dans la littérature académique actuelle. Sa mise en chantier permettrait d'évaluer le réemploi et l'efficacité symbolique d'un concept pourtant considéré comme largement dépassé dans la plupart des sociétés développées il y a encore quelques années.

3. Conclusion

Nous assistons actuellement à une interrogation renouvelée sur la validité et l'universalité des droits de l'homme, que ce soit d'un point de vue historique, philosophique ou juridique. Les questions concernant les fondements, les origines idéologiques et l'application juridique des droits de l'homme au niveau national et mondial sont posées par une littérature critique assez récente, d'origine essentiellement anglo-saxonne¹⁵.

Depuis le XVIII^e siècle et l'apparition des premières déclarations des droits, en Amérique puis en France, le nombre des droits humains reconnus comme tels s'est énormément accru. Des droits de la première génération aux droits de la troisième (certains auteurs définissent même des droits de la quatrième génération)¹⁶, le catalogue est devenu immense. Cet accroissement quasi exponentiel prouve bien que le périmètre des droits de l'homme reste éminemment fluctuant suivant les époques et les lieux et que la définition précise de ce qu'il recouvre peut continuer à susciter des débats nourris. Cela met en jeu à chaque époque l'universalité auto-proclamée de ces droits, qui peut alors prendre plus l'aspect d'un dogme que d'un donné véritablement rationnel.

Face à cette inflation, le risque est d'admettre la relativisation de certains droits par rapport aux autres. Cela peut aussi conduire à multiplier les occasions de conflits entre les différents droits. Cela rend enfin le travail de veille et de sauvegarde des droits beaucoup plus compliqué à mettre en œuvre pour les États (en particulier dans les pays à faibles revenus publics). Il me semble que c'est bien le cas actuellement de la défense internationale de la liberté religieuse. Celle-ci, véritable fondement des droits individuels

1998 (L'évolution de l'humanité).

¹⁵ S. MOYN, *The Last Utopia: Human Rights in History*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge 2010.

¹⁶ J. SPICKARD, *Human Rights through a Religious Lens: A Programmatic Argument*, in «Social Compass», n. 49/2, 2002, pp. 227-238.

exprimés par les premières déclarations historiques des droits de l'homme, garantie par les textes internationaux les plus contemporains, est aussi l'un des droits humains les spécifiquement contestés au niveau international. Ces mises en causes répétées prouvent bien que l'avènement universel des droits humains reste toujours un processus en cours, tout autant qu'un projet philosophique de nature foncièrement utopique.

BIBLIOGRAPHIE

Le blasphème: du péché au crime, A. Dierkens, J.-Ph. Schreiber (dir.), Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles 2012 (Problèmes d'histoire des religions, 21).

A. CABANTOUS, *Histoire du blasphème en Occident (XVI^e-XIX^e siècle)*, Albin Michel, Paris 1998 (L'évolution de l'humanité).

La globalisation du religieux, J.-P. Bastian, F. Champion, K. Rousselet (dir.), L'Harmattan, Paris 2001 (Religions & Sciences humaines).

M.-S. JANJAR, *L'épisode MALI: réflexions sur un cas de désobéissance civile au Maroc*, in «Études et Essais du Centre Jacques Berque», n. 6, novembre 2011, <<http://www.cjb.ma/289-les-collections-du-cjb/10-etudes-et-essais/l-episode-mali-reflexions-sur-un-cas-de-desobeissance-civile-au-maroc-1581.html>> (dernier accès le 28.10.2014).

S. MOYN, *The Last Utopia: Human Rights in History*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge 2010.

Les ONG confessionnelles. Religions et actions internationales (Actes du colloque de l'AFSR), B. Duriez, F. Mabilie, K. Rousselet (dir.), L'Harmattan, Paris 2007 (Religions en questions).

K. ROUSSELET, *Sécularisation et orthodoxie dans la Russie contemporaine: pour une hypothèse continuiste?*, mai 2013, site de CERI-CNRS, *Sciences Po*, <<http://www.sciencespo.fr/ceri/fr/content/secularisation-et-orthodoxie-dans-la-russie-contemporaine-pour-une-hypothese-continuiste>> (dernier accès le 23.10.2014).

J. SPICKARD, *Human Rights through a Religious Lens: A Programmatic Argument*, in «Social Compass», n. 49/2, 2002, pp. 227-238.

V. ZUBER, *Le culte des droits de l'homme*, Gallimard, Paris 2014 (Collection Bibliothèque des Sciences humaines).

Liste des auteurs

- TEWFIK ACLIMANDOS, politologue, enseignant à l'Université du Caire et à l'Université française du Caire.
- KMAR BENDANA, historienne, professeur d'histoire contemporaine à l'Université de La Manouba, Tunisie.
- SARAH BEN NÉFISSA, politologue, Institut de Recherche pour le Développement (IRD-UMR 201).
- ANNA BOZZO, historienne, professeur associé d'histoire des pays musulmans à l'Université Roma Tre. Membre associé au GSRL (Groupe Sociétés, Religions, Laïcités)
- FRANÇOIS BURGAT, politologue, Institut de Recherches et d'Études sur le Monde Arabe et Musulman (IREMAM, UMR 6568 CNRS-Université d'Aix-Marseille) – European Research Council (ERC), Programme Wafaw.
- ALI KEMAL DOGAN, sociologue, post-doctorant en Religion et Système de Pensée à l'École Pratique des Hautes Études (EPHE), rattaché au GSRL.
- SAMY DORLIAN, historien et politologue, enseignant à l'Institut des langues et civilisations orientales (INALCO) et membre du Centre Français d'Archéologie et de Sciences Sociales de Sanaa (CEFAS), Yemen.
- NAEL GEORGES, historien, spécialiste en droit arabe et musulman – Coordinateur scientifique pour un programme post-doctorants sur le dialogue interreligieux à l'Université de Genève.
- FATIHA KAOUËS, sociologue, post-doctorante, Institut d'Ethnologie Méditerranéenne, Européenne et Comparative (IDEMEC, UMR 7307 CNRS-Université d'Aix-Marseille), Labexmed, Aix-Marseille Université, n. 10-LABX-0090.
- PIERRE-JEAN LUIZARD, historien – Directeur de recherche au CNRS, Groupe Sociétés, Religions, Laïcités (GSRL, UMR 8582 CNRS/EPHE).
- MATTIA TOALDO, Policy Fellow, Middle East and North Africa Programme, European Council on Foreign Relations (ECFR).
- VALENTINE ZUBER, sociologue – Directrice d'études à l'École pratique des hautes études (EPHE).

