ASPJ Afrique et Francophonie

1e trimestre 2012 Volume 3, No. 1

Transitions dans le monde arabe : Printemps ou automne ?
David S. Sorenson, PhD

Le Jasmin s'est flétri : la prise de contrôle intégral en deux phases du cyberespace par la Chine
Scott J. Henderson

Mobilisation dans différentes structures politiques Le cas des musulmans français et britanniques
Imène Ajala, PhD

La construction des identités : explications alternatives du conflit et de la violence dans le Delta du Niger, au Nigéria
Kalu N. Kalu, PhD
Air Commodore Olutayo T. Oguntoyinbo
Armèe de l'Air nigèriane

VISER HAUT . . . VOLER, COMBATTRE ET GAGNER

http://www.au.af.mil/au/afri/aspj/apjinternational/aspj_f/Index_F.asp

ASPJ–Afrique et Francophonie 1e Trimestre 2012

ASPJ–Africa and Francophonie 1st Quarter 2012

AIR & SPACE POWER JOURNAL

Chef d'état-major de l'armée de l'Air américaine
Général Norton A. Schwartz

Commandant, commandement de l'éducation et de la formation de la force aérienne
Général Edward A. Rice Jr.

Commandant de *Air University*
Général de corps d'armée aérienne David S. Fadok

Directeur, *Air Force Research Institute*
Général John A. Shaud (c.f.), USAF

Rédacteur en chef
Rémy M. Mauduit

Marvin Bassett, PhD
Rédacteur contribuant
Colonel Robyn S. Read (ER), USAF
Analyste en défense militaire
Colonel John Conway (ER), USAF
Analyste en défense militaire
Nedra O. Looney
Gestionnaire de la mise en pages et de la pré-production
Daniel M. Armstrong, *Illustrateur*
L. Susan Fair, *Illustratrice*

Air and Space Power Journal (ISSN 1931-728X) est publié trimestriellement. Cette revue est conçue pour servir de forum ouvert à la présentation et à la stimulation de réflexions innovatrices sur la doctrine militaire, la stratégie, la tactique, la structure de force, la préparation et d'autres sujets de la défense nationale. Les points de vue et les opinions exprimés ou implicites dans cette revue sont ceux des auteurs et ne devraient pas être interprétés comme portant la sanction officielle du département de la Défense, de l'armée de l'Air, du Commandement de l'éducation et de la formation des forces aériennes, de l'*Air University*, ou d'autres agences ou départements du gouvernement des États-Unis.

Dans cette édition, les articles sans notice de copyright peuvent être reproduits entièrement ou partiellement sans permission au préalable. Les articles ayant une notice de copyright peuvent être reproduits sans permission par les agences du gouvernement des États-Unis. S'ils sont reproduits, nous demandons à ce que *Air & Space Power Journal* soit référé. Pour obtenir la permission de reproduire des articles ayant une notice de copyright en dehors du gouvernement des États-Unis, contactez l'auteur directement plutôt que *Air & Space Power Journal*.

http://www.af.mil

http://www.aetc.randolph.af.mil

http://www.au.af.mil

ASPJ—Afrique et Francophonie
155 N. Twining Street
Maxwell AFB AL 36112-6026
U.S.A.
Télécopieur : 1 (334) 953-6739
courriel aspjfrench@maxwell.af.mil

Visitez *Air and Space Power Journal* en ligne à http://www.airpower.au.af.mil

http://www.af.mil/subscribe

ASPJ Afrique et Francophonie

1e trimestre 2012 Volume 3, No. 1

Éditorial

Les révolutions nord-africaines, l'Afrique et la démocratie 2
Rémy M. Mauduit, rédacteur en chef

Articles

Transitions dans le monde arabe : Printemps ou automne ? 5
David S. Sorenson, PhD

Le Jasmin s'est flétri : la prise de contrôle intégrale en deux phases du cyberespace par la Chine 35
Scott J. Henderson

Mobilisation dans différentes structures de participation à la vie politiques : Les exemples des musulmans français et britanniques. 48
Imène Ajala, PhD

La construction des identités : explications alternatives du conflit et de la violence dans le Delta du Niger, au Nigéria 85
Kalu N. Kalu, PhD
Air Commodore Olutayo T. Oguntoyinbo
Armée de l'Air nigériane

Les révolutions nord-africaines, l'Afrique et la démocratie

De nombreuses formes de gouvernement ont été essayées et seront essayées dans ce monde où règnent le péché et le malheur. Nul ne prétend que la démocratie est parfaite ou qu'elle n'est que mensonge. On a même dit que la démocratie est le pire des régimes, à l'exception de tous les autres.

Winston Churchill, 1947

Peu importe la gravité de la situation politique, économique et sociale ; quelle que soit la chute abrupte dans des profondeurs insoupçonnées, les démocraties peuvent s'en sortir. Il y a toujours un moyen de s'en sortir. Il y a toujours de l'espoir et on ne doit jamais lâcher la démocratie.

Susilo Bambang Yudhoyono,
Président de la République de l'Indonésie

Contrairement à la croyance populaire, la propagation de la démocratie n'est pas un phénomène nouveau en Afrique. Comme Peter Schraeder le souligne, « la 'troisième vague' de démocratisation au sein du système international (les deux premières vagues ont commencé dans les années 1820 et 1940) a conduit à une effusion d'études érudites… Dans le cas des études africaines, des analyses savantes sur le processus de démocratisation avaient augmenté de façon spectaculaire à la fin de la décennie des années 1980 et désignaient ce processus comme le 'printemps' africain ou la 'seconde indépendance'[1] ». Ce vent de démocratisation qui souffle depuis 1974 n'a pas épargné l'Afrique, à l'exception de l'Afrique du Nord qui a été à la traîne du reste du continent. Cependant, la *Révolution du Jasmin*, déclenchée par l'auto-immolation de Mohamed Bouazizi le 17 décembre 2010 à Sidi Bouzid en Tunisie, et l'éviction du président Zine El Abidine Ben Ali 28 jours plus tard, le 14 Juin 2011, a été un réveil brutal. Les révolutions nord-africaines de Tunisie, d'Egypte et de la Libye ont donné un nouvel élan à l'évolution démocratique en Afrique. Les réactions immédiates venaient de Mauritanie, du Burkina Faso, du Gabon, de l'Ouganda, du Nigeria, du Malawi et du Sénégal. Certains gouvernements africains ont interdit toute mention des mots terrifiants de *révolution du jasmin*, *printemps arabe* ou *révolutions nord-africaines* sur l'Internet et les médias publics. D'autres autocrates avaient ouvertement soutenu les despotes en voie de répudiation. Les révolutions nord-africaines se répandi-

rent comme une trainée de poudre au Moyen-Orient et avaient choqué le monde entier, en particulier les régimes autoritaires qui font obstacle au Conseil de sécurité dans sa recherche d'un moyen de protéger les communautés et les civils contre les abus de leurs propres gouvernements.

Jusqu'à récemment, la démocratie a été synonyme de pays riches et presque tous les pays à culture largement occidentale. On supposait que la démocratie était incompatible avec les nations non-européennes avec différentes cultures, civilisations, religions, etc. Au mieux, il était admis que la démocratie était un luxe que les pays pauvres ne pouvaient se permettre. Le Mali est un désaveu à cette croyance. Le Mali a évolué, sans tambour ni trompette, de 35 ans de règne d'un parti unique et de 23 ans de dictature militaire à une démocratie multipartite. Le Mali n'a aucune des conditions préalables supposées pour la démocratie. Sans littoral, le Mali a une population de plus de 14 millions. La plupart des adultes sont analphabètes ; environ la moitié d'entre eux sont démunis (en dessous du seuil international de pauvreté de 1,25 dollar [américain] par jour), et face à une espérance de vie de seulement 44 ans. En outre, la population malienne comprend plus de dix groupes ethniques et est majoritairement musulmane[3]. Si la démocratie peut émerger et persister pendant plus d'une décennie au Mali, il n'y a aucune raison pour que la démocratie ne puisse se développer dans les autres nations totalitaires, pauvres ou riches.

La démocratie n'est plus un luxe. Les régimes autoritaires existent non pas par la volonté du peuple ; au contraire, les récentes manifestations de courage ont montré au monde que tous les peuples aspirent à la liberté. Les régimes autoritaires existent parce que des élites politiques étroites, corrompues, égoïstes, retranchées sont servies par cette dictature. Larry Diamond écrit qu'« il n'y a pas de conditions préalables à la démocratie, autre qu'une volonté de la part de l'élite d'une nation pour tenter de gouverner par des moyens démocratiques[3] ». La démocratie est présente dans toutes les grandes traditions religieuses et philosophiques, dans les pays qui sont à prédominance chrétienne, juive, hindoue, bouddhiste, confucéenne et musulmane.

Par ailleurs, l'Indonésie, qui n'est clairement pas un pays africain, peut néanmoins être instructive quant à la gouvernance démocratique. Ce pays, le plus grand pays musulman dans le monde, a connu la colonisation, les coups d'état, les dictatures, les rivalités ethniques et les insurrections violentes. Néanmoins, selon le président indonésien Susilo Bambang Yudhoyono, « Peu importe comment on définit ce terme insaisissable de 'démocratie', je n'ai aucun doute que l'avenir appartient à ceux qui sont prêts à embrasser *de façon responsable* le pluralisme, l'ouverture et la liberté… une fois que les individus et les communautés développent un goût pour l'exercice de la démocratie et du choix démocratique, ils sont susceptibles de s'accrocher à la démocratie et se battre pour elle quand elle est menacée. En bref, nous [les Indonésiens] avons réveillé notre instinct démocratique[4] » (italiques dans l'original).

Partout dans le monde le despotisme est en retraite. Tout comme les dinosaures qui avaient été incapables de survivre à l'ère glaciaire, les régimes autoritaires ne survivront pas l'âge de la démocratisation.

Notes

1. SCHRAEDER, Peter J., « Understanding the 'Third Wave' of Democratization in Africa », *Journal of Politics* 57, no. 4, novembre 1995, p. 1160.
2. Les groupes ethniques les plus importants comprennent les Bambara, les Soninké, les Khassonké, les Malinké, les Fula, les Voltaic, les Songhai, les Tuareg et lesMoor.
3. DIAMOND, Larry, *Can the Whole World Become Democratic? Democracy, Development, and International Policies*, Irvine, CA : Center for the Study of Democracy, University of California–Irvine, 2003, voir le résumé à http://escholarship.org/uc/item/7bv4b2w1.pdf.
4. YUDHOYONO, Susilo Bambang, « The Democratic Instinct in the 21st Century », *Journal of Democracy* 21, no. 3, juillet 2010, p. 6.

Rémy M. Mauduit, rédacteur en chef
Air and Space Power Journal—Afrique et Francophonie
Maxwell AFB, Alabama

Transitions dans le monde arabe : printemps ou automne ?

David S. Sorenson, PhD*

Dans les premiers mois de 2011, une vague de manifestations de masse déferla sur une grande partie du monde arabe, associant l'espoir à la tristesse et à l'appréhension quant à l'avenir. Alors que certaines manifestations entraînèrent le départ vers l'exil de plusieurs présidents au pouvoir depuis longtemps, d'autres chefs d'état mobilisèrent leurs forces de sécurité et infligèrent de lourdes pertes aux populations civiles pour garder leur mainmise sur le pouvoir central. Cet article examine certaines des raisons à l'origine des révoltes qui agitèrent de nombreux pays arabes et analyse certains résultats et conséquences possibles, aussi bien pour le monde arabe que pour les États-Unis. Les récents évènements soulèvent un certain nombre de questions :

- Les proverbiales cent fleurs du Printemps de la démocratie s'épanouiront-elles dans les états arabes qui ont expulsé leur chef ou défient actuellement des autocraties établies ?
- L'établissement de la démocratie deviendra-t-il viable via la création d'institutions démocratiques et l'élargissement du soutien populaire, ou l'établissement d'une démocratie incomplète finira-t-il par conduire à la déception et à un possible rejet de la démocratie ?
- Les correctifs apportés aux conditions économiques ayant contribué aux vagues de populisme dans le monde arabe suivront-ils les règles de la démocratisation et du capitalisme laïc ?
- Les forces religieuses, marginalisées au début des révolutions populaires, s'imposeront-elles à nouveau par des voies démocratiques et, si cela se produit, la démocratie survivra-t-elle à une possible radicalisation religieuse ?
- Une démocratisation du monde arabe pourrait-elle rendre le Moyen Orient moins enclin à la guerre ?

---

*L'auteur est professeur d'études de sécurité internationale à l'*US Air War College*. Il a publié six ouvrages et quatre autres soit sous sa direction soit en codirection. Il est également l'auteur de nombreux articles et chapitres de livres traitant de la politique au Moyen-Orient, de la politique budgétaire en matière de défense et des affaires de sécurité nationale. Il a obtenu son doctorat à l'École supérieure d'études internationales de l'Université de Denver.

L'auteur aimerait remercier Evelyn A. Early, Michael Guillot et Christopher Hemmer pour les commentaires très utiles qu'ils offrirent à propos d'une version antérieure du présent article.

- Les États-Unis modifieront-ils leur politique au Moyen Orient dans le sillage du soi-disant Printemps arabe ?

Les débuts du « Printemps arabe »

En décembre 2010, Mohamed Bouazizi, 26 ans, originaire de Bouzid, en Tunisie, incapable de trouver du travail malgré un diplôme d'informatique, fut poursuivi par les autorités pour vente de légumes sur chariot sans permis. La police le harcela et confisqua ses produits. Lorsqu'il déposa une plainte auprès d'une magistrate, celle-ci l'aurait giflé. Sa frustration et son humiliation le conduisirent à s'arroser de diluant et en s'immolant. Il succomba à ses brûlures deux semaines plus tard. Des vidéos de Bouazizi enveloppé de bandages se répandirent rapidement dans toute la Tunisie et des foules en colère se rassemblèrent pour exiger la démission du président Zine El Abidine Ben Ali, qui avait dirigé le pays d'une façon autocratique depuis 1988.

Après plusieurs semaines de violence entre les forces de sécurité et les manifestants, les chefs militaires tunisiens exigèrent le départ de Ben Ali du pays. Chose étonnante, il obtempéra et s'en alla à destination de l'Arabie Saoudite, devenant ainsi le premier autocrate arabe depuis des décennies à s'effacer lorsque confronté à un soulèvement populaire. Fait encore plus significatif, son départ déclencha, dans un certain nombre de pays arabes, une vague de mouvements populaires qui ouvrit la voie à ce que la presse appela le Printemps arabe, dans des pays aux niveaux les plus faibles de démocratisation dans le monde.

En Egypte, le slogan « La Tunisie est la solution » remplaça « L'Islam est la solution » lorsque le mouvement s'étendit au Caire. Le mécontement à l'encontre du régime de Hosni Moubarak, qui avait parfois débouché au fil des ans sur des manifestations de colère, se raviva lorsque les Egyptiens virent les Tunisiens se soulever contre Ben Ali. Des foules de plus en plus nombreuses se rassemblèrent sur la place Tahrir du Caire et en d'autres lieux. Leur mécontentement reflétait certains des mêmes problèmes qui avaient été à l'origine des manifestations tunisiennes : économie nationale peu performante, corruption largement répandue et perte de confiance envers le système électoral, dont de nombreux Egyptiens étaient convaincus qu'il avait été particulièrement manipulé en faveur des partisans du régime lors des élections générales de 2005. Les foules devinrent de plus en plus nombreuses sur la place Tahrir ainsi qu'ailleurs en Egypte et, après de multiples signaux prêtant à confusion de la part du régime et des accès de violence provoqués par les forces de sécurité de l'État, des officiers supérieurs de l'armée égyptienne se joignirent aux manifestants pour leur apporter leur soutien. Une base importante de soutien s'étant ainsi désintégrée, le président Moubarak embarqua dans un avion à destination de Charm El-Cheikh, laissant derrière lui une

confusion considérable, nombreux étant ceux qui, sur la place, réalisèrent qu'ils allaient se lancer dans l'inconnu, sur le long chemin menant à la reconstruction.

Des décennies de stagnation politique et de contrôle directif dans de nombreux pays arabes alimentèrent la colère d'activistes, qui descendirent dans la rue et exploitèrent les média sociaux, déterminés à évincer les occupants des palais présidentiels. De la Tunisie et de l'Egypte, la ferveur révolutionnaire s'étendit à Oman, à la Jordanie, au Yémen, à la Syrie, à Bahreïn et à la Libye. Toutefois, ces mouvements et les régimes qu'ils prenaient pour cible suivirent des trajectoires différentes. À Oman, les manifestations se produisirent essentiellement dans la ville portuaire de Sohar, bien qu'elles se soient brièvement étendues à Mascate mais elles se calmèrent après une promesse de réformes de la part du sultan Qabous bin Said. Le roi Abdallah II de Jordanie congédia certains des principaux membres de son gouvernement (une tactique employée par son père, le roi Hussein, pour étouffer les manifestations ou tentatives de coup d'état), alors que les contestataires syriens et yéménites poursuivirent leur conflit avec leurs dirigeants et les partisans de ces régimes. Le chef de l'État syrien Béchir el-Assad utilisa ses forces militaires et de sécurité intérieure pour réprimer les manifestations importantes qui se déroulaient dans la plupart des principales villes du pays, comme le fit le président yéménite Ali Abdallah Saleh. En juin 2011, Saleh fut blessé lors d'un attentat contre son palais et se rendit en Arabie Saoudite pour s'y faire soigner. Le Yémen plongea encore plus dans le désordre, avec des gangs islamistes armés errant à la périphérie de la ville portuaire clé d'Aden, alors que l'armée et les forces de sécurité de l'État se volatilisaient en l'absence de commandement et d'instructions. Même la démission de Saleh en Novembre 2011 n'a pas apporté la stabilité au Yémen ; des groupes rivaux déclenchèrent ce qui allait devenir une guerre civile. Des manifestants envahirent la place de la Perle à Manama, Bahrein, où ils furent repoussés d'abord par les forces de sécurité bahreïnies. Lorsque le phénomène s'amplifia, des forces de l'Arabie Saoudite et du Conseil de coopération du Golfe (GCC) se joignirent aux forces bahreïnies pour réprimer les manifestations. L'explication donnée de cette action, seule opération de coalition destinée à décourager l'activisme antigouvernemental lors des révoltes arabes de 2011, fut que, s'il réussissait, le soulèvement des Bahreinis en majorité chiites ne profiterait qu'à l'Iran. En Libye, Mouammar Kadhafi lança la plus grande partie de ses forces armées contre l'opposition, ce qui conduisit le Conseil de Sécurité de l'ONU à déclarer une zone d'exclusion aérienne qui se transforma en politique de prévention des pertes civiles, y compris la prise pour cibles des véhicules et aéronefs militaires. Des avions de plusieurs pays membres de l'OTAN ainsi que du Qatar, attaquèrent les forces de sécurité libyennes et la Libye sembla littéralement se désagréger. Kadhafi s'accrocha au pouvoir alors même que les rebelles capturaient la moitié du pays et faisaient de la ville orientale de Benghazi, dans l'est du pays, leur « capitale ». Après des mois de combats sanglants entre les rebelles et les forces pro-Kadhafi, les rebelles finalement capturent le dictateur et l'exécutent en Octobre, après une

attaque de l'OTAN sur son convoi. L'héritier apparent de Kadhafi, son fils, connu un sort similaire. Plusieurs semaines après la mort de son père, essayant de fuir le pays, les frappes aériennes de l'OTAN avaient ciblé son convoi et il fut fait prisonnier par les insurgés.

Dans d'autres pays, à la suite du départ de Ben Ali, les manifestants commencèrent à croire que, au moins dans certains pays arabes, l'homme dans les coulisses ne fait que gouverner avec des pouvoirs illusoires et un support politique fragile. Ben Ali se révéla pourtant l'exception. En Tunisie,un pays socialement libéral, les forces armées, peu nombreuses mais composées de soldats de métier, refusèrent de lancer des troupes contre leurs compatriotes, s'interposant au contraire entre les forces de sécurité et les manifestants pour protéger ces derniers. Leur chef, le général Rachid Ammar, fit savoir à Ben Ali que l'armée n'obéirait pas à ses ordres et refuserait de faire feu sur les manifestants, lui déclarant qu'il devrait quitter le pouvoir. Il se peut également que les prébendes distribuées aux élites économiques tunisiennes n'aient pas été suffisantes pour inciter celles-ci à prendre la défense de Ben Ali dans la mesure où, comme le soutient un auteur, l'essentiel de la corruption en Tunisie existait au sein de la propre famille du président[1].

D'autres pays arabes connurent un nombre réduit, voire une absence, de manifestations ; c'est ainsi que l'Algérie, le Liban, l'Irak et la plupart des États du Golfe restèrent relativement calmes. Bahrein représenta une exception notable mais les peines de prison sévères infligées aux meneurs des manifestations et l'intervention du GCC semblèrent décourager toute autre envie de descendre dans la rue. Des manifestations sporadiques éclatèrent en Jordanie et au Maroc mais elles se dissipèrent rapidement. Ainsi, au moment où j'écris, certaines parties du monde arabe sont dans une période de transition, laissant sans réponse des questions importantes quant à l'avenir de ces pays.

Les tempêtes arabes surprirent de nombreux observateurs mais cela n'aurait pas dû les surprendre. Avec l'expansion des médias, les pressions populaires montèrent au fil des ans contre d'autres gouvernements n'ayant de comptes à rendre à personne dans la plupart des régions du monde. Le refrain était le même : nous voulons une démocratie s'accompagnant du progrès économique. Compte tenu de sa situation en 2011, la région arabe semblait plus vulnérable que toute autre dans le monde aux manifestations publiques de masse.

Même s'il se peut que la démocratie soit en marche dans d'autres parties du monde, le classement établi pour 2011 par *Freedom House* ne faisait apparaître aucun pays arabe comme « libre » (Israël était le seul pays du Moyen Orient ainsi classé), trois étaient considérés comme « partiellement libres » et 14 « non libres[2] ». En outre, la marche vers la démocratie dans le monde arabe s'effectuait à reculons : dans le même classement pour 2009 figuraient sept pays arabes comme en partie libres mais Bahrein, les Territoires palestiniens, le Yémen, et la Jordanie passèrent de « partiellement libres » à « non libres » dans le rapport pour 2010[3]. Les libertés limitées qui existaient dans certains pays arabes disparurent alors que les régimes

craignaient de plus en plus les marées montantes de mécontentement alimentées par des économies en stagnation, une corruption croissante, l'inconduite des régimes (les somptueux cadeaux aux épouses et le népotisme suscitaient une attention particulière) et la montée des mouvements islamistes de plus en plus désireux de s'engager dans le jeu politique par la voie des élections populaires. Les régimes arabes qui n'avaient de comptes à rendre à personne redoutaient que des manifestations de rues rendues possibles par une adoption croissante des moyens de communication sociale ne s'étendent rapidement à leurs propres pays. Paradoxalement, certains gouvernements arabes firent instinctivement reculer leur démocratie limitée, censurant ou bâillonnant les moyens d'information, excluant les islamistes du parlement et incarcérant ceux dont l'activisme politique passait les bornes établies par le régime, préparant ainsi le terrain pour les révoltes qui justement poussaient à l'expulsion de ces mêmes régimes.

La démocratie se construira-t-elle et s'étendra-t-elle dans le monde arabe ?

L'avance vers une démocratisation planétaire s'accéléra dans plusieurs parties du monde dans les années 1980 et 1990. L'Asie orientale vit la Corée du Sud, l'Indonésie, les Philippines et Taiwan passer à un régime démocratique. L'Amérique latine assista à la chute de plusieurs juntes militaires sous la pression du changement politique. L'Afrique subsaharienne commença progressivement à se démocratiser et le changement politique gagna également l'Europe orientale et centrale, où la plupart des pays post-communistes adoptèrent la démocratie dans le style de l'Europe occidentale. Dans ces cas, l'ancien régime eut rarement recours à la violence pour rester au pouvoir. Les dirigeants acceptèrent des élections dans l'espoir de les gagner, quittèrent le pays comme le fit l'ancien président philippin Ferdinand Marcos ou furent exécutés comme le fut l'ancien dirigeant roumain Nicolae Ceauşescu en 1989. Même si certains régimes autocratiques opposèrent une résistance acharnée aux revendications des manifestants, comme le firent les dirigeants militaires birmans et le parti communiste chinois sur la place Tian'anmen en 1989, ils constituaient de plus en plus des exceptions.

Se pourrait-il que le monde arabe suive ces « vagues » régionales de démocratisation ? Comment la démocratie pourrait-elle arriver, s'intégrer et survivre dans les états arabes du Moyen Orient ? Inversement, les passions pour la gouvernance responsable pourraient-elles s'en aller en fumée lorsque les partisans du régime se mobilisent et font monter le prix des manifestations jusqu'au point où l'espoir est remplacé par la réalisation du fait qu'une poursuite de la contestation n'aboutira qu'à l'emprisonnement ou à la mort, comme ce fut le cas en Iran en 2009 ? Les réponses initiales à ces questions impliquent l'identification des conditions fondamentales nécessaires à l'établissement d'une démocratie, c'est-à-dire des éléments qui peuvent aussi bien rendre une démocratie plus forte que l'entraver.

Quelques conditions nécessaires à l'établissement de la démocratie

Une condition essentielle nécessaire à l'établissement de la démocratie est une attitude favorable de la part de l'opinion publique. De nombreux sondage d'opinion menés dans des pays arabes révèlent que le concept jouit du soutien d'une large majorité : par exemple, un sondage effectué au printemps 2010 par le *Pew Charitable Trust* révéla que 60 pour cent des Egyptiens, 69 pour cent des Jordaniens et 83 pour cent des Libanais étaient d'accord avec l'affirmation « La démocratie est préférable à toute autre forme de gouvernement[4] ». Ces résultats reflètent d'autres constatations d'un soutien largement répandu pour une gouvernance responsable dans les pays arabes, comme le concluent Amaney Jamal et Mark Tessler :

> En dépit, ou peut-être à cause, de la persistance de l'autoritarisme dans tout le monde arabe, le soutien populaire pour la démocratie y est largement répandu. La preuve peut en être glanée dans vingt enquêtes différentes menées dans neuf pays arabes différents entre 2000 et 2006[5].

De manière implicite, ces sentiments non seulement appuient l'établissement de systèmes politiques participatifs responsables mais également discréditent les anciennes formes clientélistes de gouvernements qui caractérisent tant d'états arabes.

De plus, la démocratie se développe le mieux lorsqu'elle est mise en incubation au moyen de mécanismes institutionnels : l'acceptation de la règle de droit ; la construction de l'état, à laquelle doivent participer des organismes administratifs impartiaux et leurs dirigeants ; une presse libre ; un système éducatif viable permettant aux citoyens de choisir en connaissance de cause. Il en est également qui soutiennent que la démocratisation nécessite également une pression exercée de l'extérieur (souvent sous-entendu celle « des États-Unis »). La politique américaine a parfois hésité à soutenir la démocratie ou s'est montrée réticente à prendre ses distances vis-à-vis d'autocrates, même lorsque le pouvoir commençait à leur échapper, comme ce fut le cas en Indonésie[6]. Les États-Unis s'opposèrent à des résultats d'élections qui ne leur convenaient pas comme dans le cas de la victoire de Hamas en Palestine en 2006 et ignorèrent les entraves à la démocratie qui suivirent la répression militaire en Algérie après les élections de 1991 qui favorisèrent le parti islamiste FIS[7].

La démocratie demande également de la patience, rares sont les pays qui font un bond spectaculaire de l'autocratie à la démocratie à part entière. Seules la Croatie et la Serbie-Monténégro passèrent immédiatement de l'absence de liberté à cette dernière au classement de *Freedom House* après les élections qu'elles organisèrent en 2000, alors que la plupart des autres pays restaient partiellement libres (Albanie, Arménie, Macédoine et Moldave) ou retombaient dans l'autocratie (Azerbaïdjan, Belarus, Kazakhstan et Russie)[8]. Il est très probable que les élites qui ont prospéré sous l'autocratie résisteront aux efforts démocratiques de normalisation de la répartition des richesses et que la démocratie restera donc incomplète. Comme l'observe Charles Tilly, « En général, les gens qui ont été traités

équitablement par leur gouvernement et/ou jouent un rôle direct dans les affaires de celui-ci tirent une plus grande satisfaction de la politique et affichent un plus grand empressement à porter le poids du bien commun[9] ».

Obstacles à la démocratisation

Les principaux obstacles à la démocratisation sont la résistance des régimes et de leurs élites économiques, politiques et militaires qui sont solidement retranchées. Il se peut que les partisans du gouvernement, que les autocrates font profiter d'avantages considérables, résistent à la transition politique sauf s'ils peuvent l'influencer[10]. Ces élites contribuent aux constructions d'états qui sont conçues plus pour faciliter la centralisation du pourvoir que pour assurer les services publics essentiels, y compris un vaste réseau de sécurité de l'état, des quartiers résidentiels très chers, des écoles privées et des cours particuliers pour les riches et des hôpitaux militaires réservés aux riches patients étrangers. Parmi les obstacles figurent également des forces armées et un budget militaire considérables qui assurent non seulement la sécurité nationale mais également le soutien militaire du régime, qui signe les chèques. Par conséquent, même si des élections devaient être organisées dans le monde arabe, les structures « étatiques enracinées » resteraient des entraves au développement de la démocratie.

La persistance de l'autocratie arabe

Une domination persistante devient une caractéristique de nombreux régimes arabes : la famille al-Saoud règne sur l'Arabie saoudite depuis 1932, le sultan Qabous sur Oman depuis 1971, la lignée des Alaouites sur le Maroc depuis 1956, la famille Assad contrôle la Syrie depuis 1970, Mouammar Kadhafi gouvernait la Libye depuis 1969 et Ali Abdallah Saleh servit comme président de la République Arabe du Yémen en 1978 puis devint président du Yémen unifié en 1990, pour ne citer que quelques cas de longévité arabe. Dans d'autres cas, l'état a été dominé par les « grands », comme cela s'est produit au Liban et en Palestine sous Yasser Arafat[11]. Ces derniers, et d'autres dirigeants arabes au pouvoir depuis longtemps, pourraient prétendre avoir apporté la stabilité politique et la sécurité à leur pays, non seulement en réprimant les mouvements gauchistes et islamistes mais aussi en négociant pour empêcher les forces armées de déclencher des coups d'état périodiques en achetant leur soutien par des nominations à des postes importants au sein du gouvernement et de l'appareil économique. De nombreux dirigeants arabes en firent autant avec les puissants chefs de tribus et de familles en leur offrant des prébendes pour se maintenir à flot[12].

Dans de tels cas, des hommes forts arabes restèrent au pouvoir plus longtemps en se saisissant des institutions existantes ou en en créant de nouvelles pour servir leurs propres intérêts et ceux de leur parti, afin généralement de distribuer

des prébendes aux partisans du régime. Toutefois, lorsque l'homme fort quitte le pouvoir, il arrive souvent qu'une institution dépérisse, n'étant pas suffisamment indépendante pour survivre d'elle-même. Sans structures politiques viables, un pays est souvent vulnérable à l'arrivée au pouvoir d'un autre homme fort qui peut gouverner en l'absence d'organisations indépendantes. Il intervient pour remplir un vide parce que les mécanismes le liant au consentement populaire n'existent pas. Il peut exiger un tel consentement après son arrivée au pouvoir puis continuer à le « demander » périodiquement à l'occasion de simulacres d'« élections ». En partie à cause de ces prébendes et structures électorales ressemblant aux villages Potemkine, les types d'institutions politiques sur lesquels doit être construite la démocratie tels qu'un pouvoir judiciaire indépendant, une société civile indépendante de l'ancien régime et des mécanismes électoraux conçus pour faciliter les élections sont truqués[13].

Religion et autocratie

Les élites politiques fondent parfois leur résistance à la démocratie sur des motifs religieux. L'Arabie saoudite joue un rôle particulièrement important dans les efforts visant à bloquer d'autres transitions vers la démocratie dans le monde monarchique arabe, craignant que de tels régimes soient balayés si l'un d'eux succombe à la souveraineté populaire. La famille al-Saoud justifie son droit de régner essentiellement par son adhérence à l'interprétation « *wahhabite* » de l'Islam sunnite, qui connaît des différents substantiels avec l'Islam tel que le pratiquent les Chiites[14]. C'est la raison pour laquelle l'Arabie saoudite s'efforce de faire admettre dans le Conseil de coopération du Golfe la Jordanie et le Maroc, qui rejoindraient alors le « club des rois » des pays arabes du Golfe, pour essayer de faire ressortir la stabilité des monarchies arabes en tant que rempart contre l'influence potentielle de l'Iran dans la région[15]. L'Arabie saoudite s'efforce également de bloquer le soutien égyptien à des groupes islamistes tels que les Frères Musulmans, dans la mesure où ce groupe déclare suivre une interprétation du droit islamique qui diffère de celle qui prévaut en Arabie saoudite et qui remettrait en question l'interprétation saoudienne justifiant la monarchie absolue. Selon un juriste saoudien, « Si un autre modèle de *Charia* déclare que vous devez résister, cela créera une difficulté profonde[16] ». Ce qui est plus significatif, l'Arabie saoudite se joignit à d'autres pays du Conseil de coopération du Golfe pour envoyer des forces de sécurité réprimer les manifestations qui se déroulaient à Bahrein, signalant ainsi sans équivoque que le pays arabe le plus puissant du Golfe ne tolérerait aucune menace visant ce pays ou les autres royaumes du Golfe. Ce faisant, l'Arabie saoudite s'est insinuée comme un défenseur des pays du Golfe à dominante sunnite contre des manifestations qui étaient le fait principalement (mais pas exclusivement) des Chiites bahreinis. Le message reflétait la crainte que les populations chiites, pas seulement à Bahrein

mais aussi dans les autres pays arabes du Golfe, contesteraient la domination sunnite et faciliterait ainsi l'influence du Chiisme iranien.

Parmi les autres obstacles à la démocratisation figurent des mécanismes de « répartition des rentes ». Les états vendent leurs matières premières à des clients étrangers et les rentes correspondantes reviennent directement à l'état, qui les distribue par l'intermédiaire d'un système de capacité élargie de l'état dans le but d'acheter l'opposition plutôt que de devoir l'affronter dans une compétition électorale. Ces soi-disant états rentiers ne soumettent pas leur population à l'impôt sur le revenu des personnes physiques, éliminant ainsi un moyen clé d'évaluation de la responsabilité politique[17]. Cela était le cas dans des pays tels que le Venezuela et la Russie, qui s'écartèrent du chemin démocratique. Toutefois, comme le soutient Charles Tilly, la capacité de l'état peut tout aussi bien entraver que faciliter la démocratisation, surtout quand elle est lubrifiée par les ventes de pétrole. « Les ventes sur le marché international de ressources telles que le pétrole ont souvent encouragé la dé-démocratisation[18] ». En outre, dans la mesure où le maintien au pouvoir des dirigeants des états rentiers dépend des niveaux de prix des matières premières, des fluctuations brutales de ces prix peuvent conduire à un mécontentement populaire à cause de la plongée des dividendes pendant les périodes de baisse des prix. Les prix du pétrole ont connu des fluctuations spectaculaires depuis 1973, causant un enrichissement lorsqu'ils montent et entretenant les espoirs de bonheur, avant de plonger quelques années plus tard, rendant furieux ceux qui avaient rêvé d'un avenir économique plus prometteur.

Le rôle politique des forces armées arabes

Dans la plupart des pays arabes, les forces armées ont été et restent un acteur majeur, se présentant comme le pilier de l'indépendance, en construisant l'état après avoir été à la tête du mouvement pour l'indépendance (par exemple, l'Algérie) ou en éjectant un larbin post-impérial, comme le firent les forces armées égyptiennes en 1951 et libyennes en 1969. Les forces armées arabes devinrent souvent des gardes prétoriennes qui déposèrent avec régularité les monarques et les sultans, et les remplacèrent par qui leur convenait[19]. Les soldats émergèrent ainsi dans les périodes d'après-indépendance comme élément majeur de la capacité de l'état, participant à la distribution et à la redistribution des ressources nationales et les contrôlant dans une certaine mesure. Leur récompense est souvent une portion significative du budget national : les fardeaux que représente la défense dans le monde arabe, le pourcentage du PNB consacré à la défense, figurent parmi les plus lourds du monde. Oman est en tête de liste avec plus de 11 pour cent du PNB ; l'Arabie saoudite et Qatar dépensent dix pour cent, alors que l'Irak occupe la 4e place dans le monde, la Jordanie la 5e et le Yémen la 7e[20].

Dans certains cas, les forces armées arabes, auxquelles se joignirent souvent les services de sécurité de l'état, intervinrent pour écraser des manifestations po-

pulaires (par exemple, en Syrie, en Libye et au Yémen) et des troupes du GCC se joignirent à la répression des manifestations bahreinies, comme mentionné plus haut. Certains soldats semblèrent vraiment convaincus que leur devoir était de défendre le régime. D'autres craignaient très probablement d'accompagner le chef de l'état dans sa chute et d'être exécutés ou incarcérés pour corruption ou violations des droits de l'homme, ainsi qu'une perte de privilèges dont jouissaient les forces armées. Ils pouvaient calculer que les largesses qui leur étaient prodiguées ne survivraient pas à la démocratie, pas plus qu'elles l'avaient fait à l'occasion d'autres transformations démocratiques. Comme l'observe James Lebovic à propos de l'Amérique latine, « La démocratisation a eu pour effet d'augmenter la part des gouvernements civils par rapport à celle des gouvernements militaires parmi les pays de la région[21] ».

Lorsque les forces armées adoptent le slogan de défenseur de l'état, elles peuvent décider que le maintien d'un autocrate impopulaire au pouvoir nuit à l'idée qu'elles se font d'une nation, comme elles le firent en Tunisie et en Egypte. Cela ne signifie toutefois pas que l'armée participera à la phase suivante de promotion de la démocratie. L'armée tunisienne retourna dans ses cantonnements après le départ de Ben Ali mais les forces armées égyptiennes restèrent au pouvoir, gouvernant via un conseil militaire croupion et s'engageant dans des activités qui soulevèrent des questions quant à leurs intentions. Un observateur du Caire déclara « Je crois qu'ils sont incapables de comprendre à quel point la révolution veut changer les choses dans le pays. Pour eux, déposer le président suffisait[22] ». Les forces armées commencèrent à censurer les publications se montrant critiques à leur égard et menacèrent certains journalistes pour avoir franchi ce qu'elles semblaient considérer comme les limites en termes de liberté de la presse[23]. Cela reflète probablement le fait que les forces armées égyptiennes sont convaincues que l'une des pires menaces pesant sur l'Egypte vient de l'activisme islamiste et qu'une démocratisation servirait à donner le pouvoir aux groupes contre lesquels justement les forces armées avaient fait campagne depuis la fondation de la République égyptienne. Il est possible que les forces armées égyptiennes soient prêtes à négocier un « pacte de transition » vers le prochain régime en stipulant certaines exigences en échange de leur retour dans leurs cantonnements. Elles semblent avoir préservé certains de leurs privilèges lorsqu'elles maintinrent le ministère de la production militaire sous leur contrôle et il se peut même qu'elles aient négocié avec les Frères Musulmans pour expulser définitivement les manifestants des rues du Caire. Comme l'observa un analyste, « Il y a lieu de penser que les Frères ont très tôt conclu une sorte de marché avec les forces armées. Cela est logique si vous êtes les forces armées, vous voulez la stabilité et les rues dégagées. Les Frères offrent une adresse à laquelle vous pouvez aller pour faire partir 100.000 personnes des rues[24] ».

Ce que pourrait être le début de la démocratisation du monde arabe

En partie à cause de ces obstacles à la démocratie, les cas d'essai de démocratisation seront dans les pays qui ont les premiers mis les autocrates à la porte, la Tunisie et l'Egypte. Une démocratisation a le plus de chance de réussir en Tunisie qui, bien que gouvernée de façon autoritaire depuis sa fondation, se caractérise quand même par un ordre social relativement libéral reflétant les valeurs du président fondateur Habib Bourguiba, qui mettait l'accent sur une vision laïque qui persista après son remplacement par Ben Ali en 1988. En outre, Bourguiba marginalisa politiquement les forces armées tunisiennes, en en faisant une armée de métier tout en limitant son espace politique[25]. Il s'opposa également au pouvoir des élites tel qu'on le rencontrait dans d'autres pays arabes en entretenant des rapports, parfois tumultueux, avec le mouvement syndical tunisien, l'*Union Générale Tunisienne du Travail*, ou UGTT. Après le départ de Ben Ali de Tunisie, les dirigeants intérimaires du pays changèrent la date des élections de juillet à septembre pour donner à la démocratie plus de temps pour fermenter et pousser, comme le déclara le docteur Larbi Sadiki à *Al Jazeera News* :

> Et maintenant, tout d'un coup, c'est comme s'il y avait trop de démocratie, ce qui aurait été inimaginable il y a quelques mois. Une citadelle autrefois languissante de réflexion et de délibération politiques assiégée par Ben Ali a désormais maîtrisé l'art de la délibération dans des registres très divers. Le rôle politique de l'élite des professions libérales, le travail indépendant des nouveaux médias politiques et les discussions politiques de café incessants, où la majeure partie des contestataires fait une pause, prend le pouls de l'humeur nationale, caricature les dirigeants octogénaires et rient aux dépens de tous les partis et dirigeants[26].

Enfin, la Tunisie a organisé des élections en Octobre 2011, et le parti islamiste modéré *En-Nahda*, dirigé par l'idéologue islamiste de longue date Rachid al-Ghannouchi, dont le parti a remporté près de 40 pour cent du vote populaire, en affrontant des candidats de 110 partis politiques[27]. *En-Nahda* gagna 89 des 218 sièges parlementaires. Al-Ghannouchi a promis que sa vision islamiste n'empièterait pas sur les valeurs sociétales modérées de la Tunisie, affirmant que le parti n'imposerait pas un mandat de restriction sur l'alcool, les vêtements, ou les droits existants des femmes[28]. La Tunisie est néanmoins différente, même de ses voisins nord-africains, et également du reste du monde arabe, comme indiqué plus haut. Rares sont les pays arabes qui ont la culture politique relativement progressiste de la Tunisie ou des forces armées qui ont fait preuve de la même neutralité politique que leurs homologues tunisiens. Les résultats des élections en Tunisie peuvent différer des élections dans d'autres pays arabes qui manquent la culture politique et sociale de la Tunisie.

Il se peut que certains autres pays arabes deviennent au moins en partie libre, rejoignant le Liban, le Koweït et le Maroc ; il y a de grandes chances que ces trois pays restent dans cette catégorie. Le Maroc a tenu une élection à la fin Novembre

2011. Le Parti de la justice et du développement (PJD), à tendance islamiste, a remporté le plus grand nombre de sièges parlementaires, avec 107 des 305 sièges[29]. L'Egypte a finalement tenu des élections à la fin de Novembre 2011, surmontant les premiers efforts d'un comité militaire qui dirige maintenant les affaires politiques dans le régime post-Moubarak, à retarder le suffrage. Le roi Abdallah II de Jordanie a promis un contrôle parlementaire accru du gouvernement (mais pas de la monarchie) dans le cadre duquel le parlement contrôlerait une partie du budget et la nomination des ministres (ainsi que leur révocation légitime)[30]. Néanmoins, d'autres pays arabes en proie à la révolte risquent de ne connaître que plus de carnage et d'agitation quand des régimes largement discrédités essayent de s'accrocher au pouvoir, comme c'est le cas en Libye et en Syrie. Bahrein reste une monarchie avec peu de réformes et aucun mouvement vers la démocratie après l'intervention des troupes bahreinies et du Conseil de coopération du Golfe pour protéger le trône. Un Yémen sans le président Saleh reste un point d'interrogation. D'une part, il est extrêmement douteux que ses profondes divisions soient atténuées même par un effort furtif de démocratisation. Néanmoins, comme l'écrit un observateur, même sous la présidence de Saleh, le Yémen a créé des structures et une transparence plus libérales que dans la plupart des autres autocraties arabes, autorisant une critique ouverte du régime et du président, et a organisé plusieurs élections jugées libres et régulières par des observateurs étrangers[31].

Si elle se matérialise, la démocratie arabe survivra-t-elle ?

Enfin, même si d'autres dirigeants arabes rejoignent les présidents Moubarak, Ben Ali et Saleh dans la maison de retraite des autocrates, il faut du temps à la démocratie pour se développer. Comme l'observe Jack Goldstone, « Même après une révolution pacifique, il faut généralement une demi-décennie à tout type de régime stable pour se consolider. Si une guerre civile ou une contre-révolution se produit (comme cela semble être le cas en Libye), la reconstruction de l'état prend encore plus longtemps[32] ». Au cours des quelques moins d'existence du nouveau régime en Egypte et en Tunisie, la frustration a recommencé à monter et si la démocratie exige la patience de l'opinion publique, cette tolérance risque de ne pas durer assez longtemps pour qu'une démocratie même partielle se développe.

La démocratie coûte cher car elle exige compromis, temporisation, impasses et souvent indécision ou au mieux concessions réciproques. Avec le temps, l'enthousiasme pour le gouvernement démocratique risque de décliner, comme il l'a fait dans des pays tels que la Russie, la Lituanie et l'Ukraine. Après des années de gouvernance démocratique mouvementée, le pourcentage de ceux qui préfèrent la démocratie à un homme fort tomba de 51 à 29 pour cent en Russie, de 79 à 42 pour cent en Lituanie et de 57 à 20 pour cent en Ukraine[33]. Certes, les populations des anciens pays autocratiques ne se sont pas toutes senties trahies par la démocratie mais le risque de déception est clair. Les transitions vers la démocratie créent

souvent chez les populations des espoirs qui peuvent être aisément déçus si la démocratie ne produit pas les résultats prévus. Après l'effondrement de l'Union Soviétique, nombreux furent les Russes qui accueillirent favorablement l'établissement d'un parlement élu et d'un système présidentiel, et de nouveaux partis politiques apparurent rapidement pour s'opposer au parti communiste. Toutefois, la construction d'une économie de marché sur les fondations d'un système économique d'inspiration marxiste rongé par la corruption et le favoritisme s'avéra difficile et l'effondrement économique s'accompagna d'un mécontentement croissant à l'encontre de la démocratie. Certains Russes semblèrent se réjouir de la transition d'une démocratie partielle à l'autocratie sous la présidence de Vladimir Poutine et de son successeur, Dimitri Medvedev. Au Venezuela, Hugo Chavez arriva au pouvoir par la voie électorale mais ramena progressivement le pays à son passé autoritaire. Même si ces développements donnèrent lieu à des manifestations de masse, celles-ci n'ont pas jugulé la désaffection pour la démocratie.

Une démocratie viable exige également l'établissement et la défense des institutions politiques indépendantes qui administrent la justice hors du contrôle des dirigeants du régime, arbitrent les différends politiques d'une façon généralement admise et permettent l'expression d'opinions politiques diverses sans crainte de censure. Une telle construction institutionnelle peut toutefois prendre des années et rencontrer une opposition tenace de la part des profiteurs sous l'ancien régime. Les forces armées se méfient souvent de l'imposition de limites à leur autorité et les groupes religieux peuvent craindre que des institutions démocratiques puissantes limitent l'expression religieuse ou le pouvoir des autorités religieuses. La religion, après tout, dérive son influence plus de la foi que d'un choix démocratique. Dans la mesure où les organisations islamiques en particulier acquièrent leur influence en faisant désigner leur religion comme religion d'état, comme c'est le cas dans la plupart des pays arabes, elles peuvent craindre en particulier une perte de leur influence politique au profit des institutions laïques. Le premier ministre turc Recep Tayyip Erdoğan aurait dit que « la démocratie est comme un tramway, vous le monter quelque part, puis vous descendez ». La crainte est que les partis islamistes radicaux tels qu'al-Nour en Egypte vont essayer de contrecarrer les futures élections en raison des croyances professées que toute souveraineté appartient à Dieu et non aux humains. Mais les dirigeants du parti d'*Al-Nour* professent qu'il veulent que la charia soit introduite « lentement » et respecterait les droits des femmes et des coptes chrétiens[34]. De telles remarques peuvent simplement indiquer que le parti *al-Nour* a appris à utiliser des mots pour masquer ses véritables intentions ou qu'il a appris les leçons de la place Tahrir (c'est-à-dire que les soulèvements populaires peuvent surgir contre toute forme de tyrannie, laïque ou religieuse).

Transformations arabes et progrès économique

Alors que les forces de transition dans de nombreux pays arabes s'exprimaient sous forme d'un appel au changement politique, une mauvaise situation économique était à la base d'une grande partie de la colère des manifestants. Une forte croissance démographique, la persistance des économies s'inspirant du modèle de l'état rentier, les rigidités de l'économie gérée par l'état, la corruption endémique (la pire dans le monde, d'après *Transparency International*) et de nombreux autres facteurs se combinaient pour limiter le progrès économique[35]. Le Rapport arabe sur le développement humain pour 2002 (*2002 Arab Human Development Report*) soutenait que :

> la plupart des pays de la région adoptèrent autrefois, et certains leur restèrent longtemps fidèles, des modèles de développement étatistes et autarciques aujourd'hui discrédités. Ces modèles peuvent avoir convenu lors des premières années qui suivirent l'indépendance mais ils ne servent aujourd'hui ni les gouvernements (qui ont besoin d'une croissance économique rapide pour atteindre leurs objectifs politiques, y compris ceux de développement humain pour ce qui concerne, par exemple, les soins de santé, l'enseignement et l'offre de filets de sécurité sociale) ni la population (qui recherche plus de bons emplois offrant des salaires et des conditions de travail décents)[36].

Dans certains pays arabes, le développement économique dirigé eut son origine dans le « socialisme arabe » confiant à l'état la responsabilité de la gestion de l'économie, bien que le résultat ait souvent été une multitude déroutante d'idées contradictoires tirées de l'expérience historique arabe, du marxisme ou du « socialisme scientifique », s'appuyant toutes sur une logique parfois alambiquée. Fouad Marsi écrivit en 1966 dans une publication égyptienne : « Dans la société, la nécessité est la même chose que l'inévitabilité. C'est une inévitabilité historique, comme celle du triomphe du socialisme dans notre pays… La société est régie par la nécessité… mais la nécessité dans la société est, en dernière analyse, une nécessité économique[37] ». Le résultat fut souvent une bureaucratie hypertrophiée qui gérait une grande partie de l'économie via la planification gouvernementale et sur la base des désirs de non seulement réduire le chômage mais aussi de s'engager dans une industrialisation en remplacement des importations pour réduire la dépendance à l'égard de l'Occident industriel.

> Dans certains cas, le régime soutint les élites économiques en place, comme le firent les premiers dirigeants syriens après l'indépendance. Les propriétaires terriens en milieu rural comme les commerçants en milieu urbain, qui se livraient à une lutte d'influence, désiraient s'affranchir du mandat français mais craignaient la révolution ou la démocratie. Ils craignaient qu'elles ne permettent à des mouvements de gauche d'arriver au pouvoir[38]. Les dirigeants économiques jordaniens appartenaient essentiellement aux familles bédouines de « banquiers orientaux », que la monarchie récompensait par une aide industrielle pour leur permettre de rattraper et de dépasser les niveaux d'industrialisation de la classe mercantile palestinienne[39]. Au Maroc, d'aucuns montrent d'un doigt critique le petit groupe formant

l'élite des affaires « qui vivent des revenus financiers qu'ils doivent à des faveurs officielles telles que les autorisations de transport et permis d'exploitation de carrières et de pêche[40] ».

Dans d'autres cas, le socialisme d'état élimina les possibilités d'investissements dans le secteur privé, ce qui fit que, lorsque l'échec du socialisme devint apparent, certains régimes entamèrent un processus de privatisation. Le président égyptien Anouar Sadate lança l'*infitah* (ouverture) après la guerre de 1973, ce qui, d'après certains détracteurs, ouvrit les portes à une nouvelle élite des affaires qui montrerait sa gratitude en soutenant le régime, en particulier lorsque la privatisation contribua à créer un pouvoir monopolistique et le favoritisme politique[41]. Par exemple, comme l'observe Tarek Osman, les contrats dans l'immobilier, le tourisme et le développement furent souvent attribués à des magnats très proches du régime en place[42].

La persistance du rôle de l'état dans l'économie n'est généralement pas favorable au progrès économique. Au Maroc et en Tunisie, l'état était en retard sur les industriels et les groupements professionnels pour promouvoir et moderniser le secteur de la confection, par exemple[43]. Robert Springborg et Clement Henry attribuent ce retard aux « capitalistes népotiques [auxquels sont] attribués des oligopoles et monopoles locaux qu'ils exploitent, laissant le secteur plus concurrentiel et risqué de la production pour l'exportation à ceux qui ne peuvent ou ne veulent pas passer d'accords avec les dirigeants politiques[44] ». C'est en partie pour de telles raisons que les pays arabes étaient moins industrialisés en 2007 que pendant les années 1970, quatre décennies plus tôt[45]. D'après Paul Rivlin : « L'équilibre des forces politiques qui règne au début du vingt-et-unième siècle n'encourage pas le développement économique. Les partisans du changement économique ont peu d'influence, alors que ceux du statu quo sont puissants[46] ». Les perspectives de progrès économique sont par conséquent limitées.

Si la transformation politique conduit au moins à l'établissement des fondations de la démocratie, le changement économique suivra-t-il ? La réponse à cette question est probablement un « non » nuancé ou que, s'il le faut, ce sera lentement, en tout cas pas à un rythme de nature à satisfaire la plupart des contestataires qui demandent des emplois plus nombreux, un enseignement plus accessible et de meilleure qualité, une infrastructure économique améliorée et les autres facteurs économiques qui font une économie saine. En outre, on peut déjà observer des signes indiquant que l'opinion publique égyptienne estime que la situation économique est pire depuis la chute de Moubarak. D'après un sondage *Gallup* effectué entre le 25 mars et le 2 avril 2010, 28 pour cent des Egyptiens considéraient l'économie comme « s'améliorant » en mars 2010 ; ce chiffre tomba à 20 pour cent en mars 2011, un mois après le départ de Moubarak[47]. Si certains peuvent considérer le chaos économique comme le prix du changement, d'autres peuvent en arriver à conclure que la situation, au moins dans le domaine économique, était meilleure sous l'ancien régime.

Un remède possible aux performances anémique des économies arabes est la poursuite du processus de privatisation des sociétés d'état entamée dans les années 1980 dans certains pays mais jamais menée à terme. Toutefois, une telle politique créerait probablement au début plus de problèmes qu'elle n'en résoudrait. Une récrimination véhémente qui attisa le mécontentement arabe visait les niveaux élevés de chômage mais la privatisation est conçue en partie pour réduire les effectifs hypertrophiés des entreprises d'état peu performantes. C'est la raison pour laquelle une privatisation viable pourrait ne faire que grossir les rangs des Arabes actuellement au chômage. En deuxième lieu, la privatisation profite souvent aux oligarques et à leur famille ; on n'en veut pour preuve en particulier que la colère visant la famille Moubarak et ses acolytes qui profitèrent du transfert d'entreprises d'état. Si un pareil exemple se reproduit après une transformation politique, les partisans du nouveau régime pourraient recevoir les récompenses que les vieilles familles oligarchiques avaient reçues et alimenter ainsi une nouvelle phase de mécontentement politique.

Enfin, une récrimination répétée des manifestants concernait la corruption profondément enracinée et pourtant les efforts visant à l'extirper pourraient ne faire qu'aggraver la situation économique. Comme le déclara un observateur en Egypte, « Les principales sources de capitaux dans ce pays ont été arrêtées, se sont enfuies ou ont trop peur de s'engager dans toute entreprise » et de nombreux programmes de construction financés par des fonds corrompus ont été interrompus. Les banques ont cessé de prêter de l'argent à la suite des enquêtes anticorruption sur les activités illégales des élites liées à Moubarak[48].

Les transitions arabes pourraient-elles modifier le rôle politique de la religion ?

L'Islam est la religion dominante du monde arabe, à côté de laquelle subsistent d'autres confessions, et son rôle dans la vie politique arabe a varié. Avant l'arrivée du colonialisme européen au dix-neuvième siècle, l'Islam apportait la gouvernance, sinon la démocratie, dans de nombreuses parties du monde arabe. Comme l'explique Timour Kuran :

> jusqu'à l'établissement des régimes coloniaux à la fin du 19e siècle, les sociétés arabes étaient gouvernées dans le respect de la *charia*, qui interdit pratiquement les organismes privés autonomes. C'est ainsi que, alors que l'Europe occidentale effectuait sa transition tortueuse du règne arbitraire des monarques à la règle de droit démocratique, le Moyen Orient conservait des structures politiques autoritaires. Un tel environnement politique empêcha les institutions démocratiques de prendre racine et finit par faciliter la montées des dictatures arabes modernes[49].

Le mouvement politique dominant dans de nombreux pays arabes qui ont connu la domination coloniale fut le nationalisme arabe, qui fit accéder une nouvelle classe d'autocrates au pouvoir dans les états nouvellement indépendants,

en réclamant non la gouvernance religieuse mais plutôt la modernité politique[50]. Ces demandes vinrent de multiples sources : les contacts avec l'Europe ; la renaissance arabe, ou *Nahda*, du pacha d'Egypte Mohammed Ali ; les écrits des penseurs islamistes modernisateurs tels que Rachid Rida et Jamal al-Afghani ; et les figures du nationalisme comme Moustafa Kamil et Loutfi al-Sayyid, ainsi que les Arabes chrétiens de la Méditerranée orientale[51]. Pourtant, l'Islam et ses héritages furent toujours à l'arrière-plan politique et culturel et, lorsque le nationalisme arabe commença à ne pas tenir ses promesses, l'Islam politique émergea. Certains régimes arabes ont donc réprimé l'Islam politique, ses dirigeants et ses partis, craignant qu'il les concurrence avec succès pour la création de la geste nationale ou croyant qu'il mènera à un conflit interconfessionnel et à la répression s'il venait à prévaloir dans les espaces politiques. D'autres furent confrontés à une menace violente de la part des Islamistes radicaux, comme ce fut le cas en Syrie au début des années 1980 lorsque les Frères Musulmans déclarèrent littéralement la guerre au régime Baath au pouvoir. Les forces algériennes et des mouvements islamistes violents s'affrontèrent dans les années 1990 dans une guerre civile sanglante qui fit plus de 100.000 victimes, déclenchée en partie lorsque les forces armées algériennes empêchèrent en 1992 des élections dont le résultat aurait probablement été un parlement à majorité islamiste. D'autres régimes interdirent ou limitèrent sérieusement la participation des Islamistes en l'absence d'un défi réel à leur régime. C'est ainsi que les présidents tunisiens interdirent le parti *al-Nahda* et que la Jordanie limita considérablement les activités des Frères Musulmans jordaniens. L'Egypte limita ou interdit complètement les activités des Frères Musulmans et assassina ou exécuta certains de leurs principaux dirigeants, tels que Hassan al-Banna et Sayyid Qutb. D'autres régimes ont essayé d'embrasser la cause de l'Islam politique en habilitant leurs propres chefs spirituels, comme c'est le cas en Arabie saoudite, ou en accaparant les voix des institutions islamiques, comme l'ont fait les régimes égyptiens successifs qui ont obligé la vénérable université *Al-Azhar* à exprimer son soutien. Pourtant, aussi bien les plus populaires que les plus violents groupes islamistes furent au moins maintenus à distance, sinon carrément interdits par les régimes autocratiques. Si de tels régimes devaient quitter le pouvoir et si des formes même limitées de démocratie devaient émerger dans le monde arabe, cela se traduira-t-il par une habilitation des groupes islamistes ?

L'accroissement du rôle de l'Islam dans la vie politique jouit d'un soutien considérable de l'opinion publique, ainsi que le fit apparaître une enquête *Pew* menée en 2010. À une question posée uniquement aux citoyens musulmans, 95 pour cent des Egyptiens, 53 pour cent des Jordaniens et 72 pour cent des Libanais répondirent qu'un rôle important joué par l'Islam dans la vie politique était « une bonne chose[52] ». Cela soulève bien entendu la question suivante, quel genre d'Islam ? La réponse courante fait généralement une distinction entre Islam « radical » et Islam « modéré » mais de telles catégories embrouillent plus qu'elles ne clarifient. Comme Jillian Schwedler l'observe judicieusement, le contexte a de l'impor-

tance. Alors que la plupart des branches des Frères Musulmans, certains groupes salafistes et membres conservateurs du clergé, rejettent tous explicitement la violence, leurs objectifs vont des réformes limitées à une transformation complète du gouvernement et de l'économie. Sont-ils donc radicaux ou modérés ? D'autres Islamistes choisissent la violence contre les forces armées mais pas contre la population civile, alors que même la faction islamiste la plus modérée pourrait recourir à la violence si elle subit une répression sévère ou une exclusion totale des sphères politiques[53]. En bref, les Islamistes risquent moins d'adopter la violence comme tactique s'ils sont au moins partiellement inclus dans les dialogues et les politiques qui suivent la transformation et s'ils sont autorisés à participer aux élections. Par contre, certains groupes islamistes qui ont connu la répression aux mains de gouvernements autocratiques peuvent ne pas faire confiance au nouveau régime pour les inclure, ou s'il n'y a pas de nouveau régime mais simplement une persistance du désordre, ils peuvent poursuivre des actions violentes. Il est par conséquent tout à fait possible que des groupes islamistes tels que le mouvement *Al-Houthi* au Yémen, une branche de la secte minoritaire chiite *Zaydi*, continue d'utiliser la violence contre un régime politique probablement dominé par les Sunnites dans l'après-Saleh[54]. Un accroissement du militantisme islamiste est signalé dans certaines régions du Yémen de l'après-Saleh, en particulier dans les régions les moins administrées du pays[55]. Pourtant, le *Hezbollah* au Liban, généralement considéré comme un groupe chiite radical adepte de la violence, a atténué la violence exercée contre les autres Libanais (mais manifestement pas contre Israël) et s'est présenté avec succès aux élections législatives libanaises. En juin 2011, le Hezbollah et ses alliés chrétiens et druses firent passer leur représentation au parlement de 11 à 18 sièges, ce qui leur permet d'exercer encore plus d'influence, bien que ce soit via le processus électoral.

Cette dernière tendance reflète une pratique qui se généralise dans le monde arabe et au-delà, et qui consiste pour les groupes islamistes à lutter pour gagner de l'influence dans un cadre démocratique. Cela crée dans certains milieux des inquiétudes quant à l'incompatibilité intrinsèque entre Islam et démocratie. Bassam Tibi écrit que : « les Islamistes propagent la formule *al-hall huwa al-Islam* (l'Islam est la solution). Cette solution est à leurs yeux l'état islamique sous le régime de la *charia*. Cet état est basé sur le principe de la *hakimiyyat Allah* (autorité de Dieu), dont il est clair qu'il ne concorde pas avec la démocratie[56] ». Pourtant, alors qu'il y a certainement des extrémistes islamistes qui soutiennent que c'est de Dieu, pas de la participation populaire, que découle la souveraineté, Asef Bayat décrit une tendance plus significative : « Depuis la fin des années 1990, sur fond de sentiment religieux croissant dans le monde musulman, une tendance post-islamiste naissante a commencé à adapter certains aspects de la démocratisation, du pluralisme, des droits de la femme, des inquiétudes des jeunes et du développement social à l'adhésion à la religion[57] ». Le soutien pour cette position vient de l'*Annual Arab Public Opinion Survey*, qui comprenait des questions sur le genre de leader que les

répondants souhaiteraient voir chez le prochain président de leur pays. Dans cinq pays arabes, le choix écrasant a été le premier ministre turc Recep Tayyip Erdoğan, qui dirige le modeste parti islamiques *Adalet ve Kalkinma Partisi* –AKP (Le parti de la justice et du développement), avec 31 pour cent du total, puis l'Arabie saoudite du roi Abdallah avec 9 pour cent[58].

L'autre question est de savoir si les éléments de l'« Islam radical » tel qu'il est décrit va se modérer dans le cadre des transformations affectant le monde arabe. Une réponse est que cela devra être le cas si cet Islam doit survivre aux préférences exprimées par les opinions publiques. La quête d'un « état islamique » a représenté une demande constante de nombreux autres groupes islamistes radicaux et pourtant un tel régime n'est pas très attrayant pour la plupart des musulmans. David Cook observe que « Les musulmans radicaux offrirent l'Afghanistan sous les Taliban (1996– 2001) comme un exemple (d'état sous le régime de la *charia*) et cela n'a pas convaincu une vaste majorité de Musulmans[59] ». Très rares sont les arabes musulmans qui souhaiteraient la stricte application de la loi de la *charia* ou l'appartenance à un califat islamique. Alors que le droit islamique influence une grande partie de la jurisprudence personnelle dans le monde arabe (sur des sujets tels que le divorce, la pension alimentaire, etc.), les codes civils prédominent dans la plus grande partie de la région et le reproche qui est fait n'est pas que le droit islamique devrait remplacer les structures civiles mais que de telles structures sont devenues des armes de l'état[60]. L'idée d'un califat est plus populaire à l'extérieur de la région arabe, en partie parce qu'elle offre peu de solutions aux problèmes urgents auxquels sont confrontés les arabes qui, ne représentant que 20 pour cent de la population musulmane dans le monde, constitueraient clairement une minorité dans un empire islamique.

L'apostasie est un autre aspect de l'Islam qui a donné naissance à un débat au sein des cercles islamistes, bien que le terme lui-même sème la confusion à cause de la diversité des interprétations auxquelles il donne lieu. Les *djihadist* les plus radicaux peuvent revendiquer le droit de déclarer certains musulmans apostats (*tahwid*) puis de demander leur mise à mort (comme le fit feu l'ayatollah Khomeiny dans l'affaire Salman Rushdie) ou les tuer directement mais, comme le note Olivier Roy, même des Islamistes éminents n'ont pas demandé la mise à mort de ceux qui sont accusés d'apostasie mais plutôt leur mise au ban de la communauté musulmane[61]. Qui plus est, le « message d'Amman » préparé à l'initiative du roi Abdallah II de Jordanie et adopté lors d'une conférence islamique réunie en Arabie saoudite en 2005 avec le soutien de plus de 500 érudits musulmans interdit spécifiquement de déclarer tout musulman un apostat[62]. Ce message confère une certaine caution religieuse à l'interdiction de cette pratique (connue sous le nom de *takfir*) employée par certains Islamistes radicaux qui, de toute façon, jouissait d'un soutien limité au sein de la communauté islamique élargie[63]. Des musulmans arabes risquaient quotidiennement la mort aux mains de fanatiques islamistes qui en décidaient sur la base de quelque fatwa illégitime aux termes de laquelle ceux qui

ne se battaient pas de toutes leurs forces pour soutenir les idéaux radicaux étaient des apostats. Il est donc très peu probable qu'une entité politique arabe démocratique pourrait sanctionner la mort pour ceux qui seraient considérés comme apostats.

D'autres fissures potentielles traversent les frontières religieuses, y compris les relations entre les musulmans et les minorités chrétiennes. Les régimes autoritaires géraient généralement les tensions potentielles entre les confessions, bien qu'il y ait eu des moments de tensions. Les chrétiens coptes égyptiens s'appuyaient sur les accords conclus entre les responsables coptes et le gouvernement Moubarak pour protéger les coptes égyptiens estimés représenter dix pour cent environ de la population égyptienne. Toutefois, dans le vide politique qui résulta de la démission forcée de Moubarak, la pression religieuse monta, se manifestant par la destruction par le feu de plusieurs églises et la mort de dizaines de personnes à la suite d'émeutes provoquées par des rumeurs d'enlèvement par des chrétiens de femmes essayant de se convertir à l'Islam pour tourner les lois coptes sur le divorce[64]. Les Islamistes égyptiens, marginalisés par des décennies de gouvernement du Parti Démocratique National, pourraient maintenant exercer un plus grand pouvoir, faisant monter chez les coptes égyptiens la crainte de voir les droits et les protections négociés sous Moubarak disparaître ou au moins s'amoindrir[65]. Il est également tout à fait possible que les groupes progressistes de lettrés et de journalistes musulmans que Raymond Baker a appelé « les nouveaux Islamistes » exerceront plus d'influence en mettant en avant leur conviction que la scène égyptienne a été partagée par les musulmans et les chrétiens, qui devront finir par coopérer pour résoudre les problèmes égyptiens[66]. Bruce Rutherford note également que les Frères Musulmans égyptiens, reflétant peut-être les vues de leurs membres les plus jeunes, ont mis l'accent sur le pluralisme religieux et décrit les Coptes comme des « partenaires et des frères dans notre longue lutte pour la construction de la nation[67] ». Certains coptes ont soulevé des questions sur le parti islamiste *al-Nour*, qui a remporté plus de 20 pour cent de l'élection égyptienne en Novembre 2011, craignant qu'il pourrait adopter des politiques antichrétiennes. Un dirigeant d'*al-Nour* avait essayé d'apaiser ces craintes en déclarant que :

> la présence de certains chrétiens, qui respectent leurs covenants avec les musulmans, et qui considèrent que les musulmans ont le droit d'avoir leur Sharia en tant que loi primordiale et leur identité en tant qu'une identité majoritaire, est quelque chose qui appelle sans doute pour être heureux avec eux et pour leur souhaiter la bienvenue, et pas autrement[68].

Alors qu'il est très possible que la démocratie ait pour résultat une modération des interprétations les plus radicales de l'Islam, la religion restera très probablement dans la sphère publique. Il est douteux que le type de laïcité représenté par le modèle kémaliste turc s'impose. Il est peu probable que les opinions publiques musulmanes arabes acceptent des pratiques turques telles que le contrôle étatique des mosquées ou l'expression par un mufti nommé par le gouvernement de la position de l'état sur des sujets religieux, dans la mesure où l'état autocratique

arabe se livrait largement à de telles pratiques. Même en Turquie, les restrictions publiques apportées à l'expression islamique s'évanouissent progressivement sous le gouvernement d'*Adalet ve Kalkinma Partisi* modérément islamiste, qui continue à remporter des majorités au parlement turc.

La démocratie rendra-t-elle les guerres moyen-orientales moins probables ?

L'idée kantienne traditionnelle selon laquelle les démocraties ont moins de chances de se faire la guerre a fait partie de la stratégie américaine de sécurité nationale depuis le gouvernement Clinton mais des études récentes remettent cette idée en question[69]. Edward Mansfield et Jack Snyder soutiennent que les démocraties naissantes qui n'établissent pas d'institutions démocratiques pour contrebalancer le pouvoir potentiel d'un dirigeant enclin à faire la guerre risqueraient en fait plus de se lancer dans la guerre. Ils notent que des vagues précédentes de démocratisation concernaient généralement des pays à revenu moyen mais que les vagues suivantes ont plus de chances de concerner des pays à bas revenu avec une population moins qualifiée et des institutions immatures. Ainsi les « démocratisations bâclées dans de telles situations pourraient susciter de graves menaces à la paix et à la sécurité internationales[70] ».

Les guerres ont constitué des évènements sélectifs dans le monde arabe. Certains pays arabes ont été impliqués dans de nombreux conflits, y compris la Jordanie, l'Egypte et la Syrie, qui combattirent Israël en 1948, 1967 et 1973. La Syrie fut également impliquée brièvement dans l'invasion israélienne du Liban en 1982. Par contre, d'autres pays arabes ont rarement, voire jamais, mené une guerre entre états importante. Le Maroc et l'Algérie s'affrontèrent dans la brève « guerre des dunes » en 1963 mais pas depuis. Alors que certains pays arabes du Golfe envoyèrent des troupes participer à l'effort mené en 1990–91 contre l'invasion irakienne du Koweït, leur participation au conflit fut brève. Alors qu'aucun de ces états n'était démocratique au moment de la guerre, il n'est pas évident qu'un régime politique démocratique aurait fait une grande différence. Leur participation au conflit fut peu importante et, lorsque les dirigeants nationaux calculèrent ce que coûterait sa poursuite, ils soulevèrent des objections et rapatrièrent leurs troupes.

Le raisonnement de Mansfield et Snyder est toutefois important, dans la mesure où l'établissement d'institutions politiques viables peut ne pas s'accompagner d'une démocratisation s'il a lieu dans le monde arabe. En outre, compte tenu de l'intensité des passions que soulève le problème palestinien dans les opinions publiques arabes, il est possible d'imaginer des situations dans lesquelles l'économie est chancelante dans des pays où la démocratisation est incomplète, ce qui peut pousser certains dirigeants élus à chercher querelle à Israël pour détourner les critiques que soulèvent leurs problèmes intérieurs.

Bien que les risques de guerres entre états pourraient s'amoindrir, pour des raisons autres qu'une démocratisation, les guerres civiles pourraient devenir plus nombreuses et intenses. Alors que le président Saleh du Yémen était de plus en plus impopulaire dans son propre pays, il contrôlait au moins les forces de dissolution qui ont occupé une place importante depuis l'unification du pays en 1999 mais sans causer une explosion débouchant sur une guerre civile. Avec le départ de Saleh ou sa disparition de la scène politique, la colère du Sud Yémen contre le prétendu favoritisme au profit du Nord pourrait aisément raviver la guerre civile, comme le pourrait le mécontentement qui se manifeste dans les zones dominées par les tribus rivales de celle de Saleh. La Syrie, depuis longtemps sous la domination politique de la minorité alaouite, pourrait également connaître une guerre civile lorsque la majorité sunnite de sa population musulmane décide de se battre pour reconquérir ce qu'elle estime être son droit de dominer l'État.

Les transformations arabes et les relations avec les États-Unis

Les États-Unis sont entrés dans la période de transformation arabe avec un handicap dont ils étaient largement responsables. Le gouvernement de George W. Bush avait peu d'amis dans la région, en dehors des milieux dirigeants de pays arabes choisis, et le peu de capital dont il profitait s'évapora lors de l'intervention en Irak en 2003, qui fut presque universellement condamnée par les Arabes. Un observateur écrivit que la promotion de la démocratie sous le deuxième gouvernement Bush faisait « partie d'un ensemble plus large d'intérêts et de politiques américains qui la contredisent fréquemment et [que] la crédibilité des États-Unis est si basse au Moyen Orient arabe que le message américain de démocratie est souvent rejeté en même temps que le messager[71] ». Les choses se passèrent relativement mieux pour le gouvernement Obama à ses débuts mais il gaspilla lui aussi son capital quand il ne réussit pas à faire progresser les efforts de paix israélo-palestiniens et continua de soutenir les autocrates dont une majorité considérable au sein des populations arabes voulait se débarrasser. Les choses ne s'arrangèrent pas quand, alors même que la vague de protestations prenait de l'ampleur au Caire, la secrétaire d'État Hillary Clinton déclara que le régime Moubarak était « stable ». Qui plus est, les États-Unis faisaient étalage d'une très grande incohérence, le président Obama demandant le renversement de Mouammar Kadhafi et envoyant des avions de combat appuyer les efforts menés par les rebelles contre lui, tout en n'ayant au même moment pas grand-chose à dire à propos des politiques très dures du régime à Bahrein, un partenaire des États-Unis dans le domaine de la sécurité et hôte d'une base militaire américaine. Les critiques de la politique américaine vis-à-vis du monde arabe notèrent également que les États-Unis étaient beaucoup plus engagés dans les transformations en démocratie de pays tels que la Serbie, l'Ukraine et la Géorgie, utilisant activement des fonds de l'USAID pour

financer des émissions radio hostiles au régime dans ces pays, tout en gardant le silence pendant la période de transformation arabe[72].

Si la démocratie devait s'étendre, même de façon marginale, au monde arabe, les gouvernements qui en naîtront devront répondre de leurs actes devant leurs opinions publiques. En outre, si les enquêtes d'opinion représentent des indicateurs partiels des attitudes envers les États-Unis, les régimes arabes responsables verront leur liberté de coopération avec les États-Unis limitée. D'après un sondage réalisé en 2008 par la *Brookings Institution*, 64 pour cent des personnes interrogées dans les Émirats Arabes Unis, en Egypte, en Jordanie, au Liban, au Maroc et en Arabie saoudite ont « une attitude très négative envers les États-Unis » et, dans des proportions comparables, estiment que l'Iran a le droit d'acquérir des armes nucléaires[73]. Le plus important est que des soupçons intenses concernant les motifs américains persistent, comme le révéla Mohamed Hassanein Heikal, un journaliste égyption tenu en haute estime, dans un entretien accordé à la chaîne de télévision *Al-Jazeera* :

> Même si le monde arabe attend beaucoup, il reste confronté à de graves dangers pour la simple raison que les forces multinationales [ce qui veut dire les États-Unis et leurs alliés] ont des intérêts dans la région et s'efforcent de les protéger en s'appuyant sur les rivalités interconfessionnelles, sur des pressions économiques et psychologiques ou sur des actions militaires[74].

Par conséquent, pour ce qui concerne la politique américaine, la réelle inquiétude porte sur la question de savoir si oui ou non la démocratie arabe favorise les intérêts américains au Moyen Orient. Dans ce cas, « probablement pas », mais, ce qui est plus important, nous ne connaissons pas encore le genre de démocratie qui apparaîtra éventuellement, dans quel pays ni ce que pourrait être sa stabilité.

Pour les États-Unis, cela devrait représenter une période d'attente vigilante et de réalisation du fait que les anciennes politiques de soutien de dirigeants arabes qui n'ont pas été élus au nom de la stabilité régionale risquent de ne pas donner les mêmes résultats qu'elles le firent pendant de nombreuses décennies. Bien qu'un tel soutien se soit parfois montré utile en termes de renseignement partagé, de coopération dans le domaine de l'arrestation des suspects de terrorisme, d'exercices militaires multinationaux et de droits d'utilisation de bases, la réalité est qu'un tel soutien risque aujourd'hui de ne faire qu'affaiblir les détenteurs du pouvoir absolu dans les pays arabes. Il est donc nécessaire de choisir beaucoup plus soigneusement le ou les dirigeants arabes à soutenir. Plus important encore, l'éventail des résultats possibles dans des pays tels que l'Egypte est trop large pour élaborer une politique américaine définitive dans la mesure où l'Egypte pourrait devenir une démocratie partielle ou complète, les Frères Musulmans pourraient gagner suffisamment de sièges pour bloquer la coopération de l'Egypte et des États-Unis ou l'armée égyptienne pourrait décider de conserver les rênes du pouvoir, espérant préserver ses positions privilégiées, et, au mieux, de limiter la

démocratie. Des choix américains irréfléchis sans une vue à long terme des changements survenant dans le monde arabe ne produiraient que des déceptions politiques.

Conclusions

L'année 2011 commença de façon prometteuse dans le monde arabe avec l'effondrement de deux régimes autocratiques au pouvoir pendant des décennies. Cela fit initialement naître dans la région et au-delà l'espoir de voir enfin la démocratie s'épanouir, un vrai « Printemps arabe ». Cependant, la croyance en une transition relativement rapide et indolore s'évanouit lorsque les détenteurs d'un pouvoir absolu dans certains pays arabes tirèrent des enseignements de ce qui était arrivé à leurs anciens collègues et renforcèrent leur pouvoir, s'unissant dans certains cas et faisant payer chèrement l'opposition. Les révoltes qui se déclenchèrent à Oman, à Bahreïn et en Jordanie chancelèrent lorsqu'une combinaison de violence de la part des forces de sécurité et de mesures de réforme partielle les étouffa. Dans d'autres cas, les manifestations de rues continuèrent mais les dictateurs au pouvoir en Syrie, au Yémen et en Libye utilisèrent leurs troupes d'élite, renforcées parfois par des mercenaires étrangers, pour réprimer violemment les mouvements populaires. Dans le cas libyen, l'OTAN et le soutien du Qatar ont probablement fait la différence à mettre fin au régime de Kadhafi. Le *statu quo* reprit ses droits dans les quelques pays arabes qui n'avaient pas été ravagés par la violence. Le désordre s'accrut en Egypte et au Yémen après le départ de leurs dirigeants, en partie parce que ce départ créa un vide politique trop vaste pour être comblé par quiconque autre que les forces armées ou, dans le cas du Yémen, parce que des factions rivales se disputèrent les dépouilles. Il resta aux États-Unis et aux autres pays extérieurs à se demander comment réviser leurs politiques moyen-orientales au milieu de l'incertitude qui persiste dans la région.

Au même moment, une force qu'il sera très difficile de juguler complètement s'est déchaînée dans le monde arabe même si, dans les pays où la réaction du régime a été particulièrement violente et répressive, il se peut que le mouvement s'éteigne presque complètement, comme cela s'est produit en Iran après 2009. Il est certain que les espoirs de ceux qui s'attendaient à une transition relativement rapide et générale vers la démocratie dans le monde arabe ont été anéantis. Toutefois, si une démocratisation s'établit même lentement en Tunisie et peut-être en Egypte, et que la Jordanie et le Maroc continuent à ouvrir un système politique relativement fermé, les espoirs de transformation politique que nourrissent les Arabes persisteront et il se peut que la démocratie s'étende lentement. Cela pourrait constituer un résultat plus favorable à long terme pour les partisans arabes de la démocratie dans la mesure où, comme il a été remarqué ici, la diffusion trop rapide de la gouvernance démocratique peut parfois être porteuse des germes de sa propre destruction.

Notes

1. ALEXANDER, Christopher, *Tunisia: Stability and Reform in the Modern Maghreb*, Londres : Routledge, 2010, pp. 64–65.

2. *Freedom House* (FH) publie une carte annuelle de la liberté, disponible à http://www.freedomhouse.org /images/File/fiw/FIW2011_MENA_Map_1st%20draft.pdf. Cette organisation considère le Sahara occidental comme un pays distinct classé comme n'étant pas libre, alors que le Maroc, qui revendique le Sahara occidental, est classé comme partiellement libre. Soixante-dix-huit pour cent de la population totale du Moyen Orient et de l'Afrique du Nord vivent dans les pays classés comme non libre comparés à 35 pour cent en Afrique subsaharienne.

3. Iliya Harik fait remarquer que le relativement non démocratique Koweït et la relativement démocratique Turquie reçoivent la même note (partiellement libre), et que certains états de l'Afrique subsaharienne où la démocratie est en grave danger sont mieux classés que la plupart des pays arabes. Il déclare que « Le raisonnement n'est pas ici que les pays arabes ont une brillante réputation de démocratisation, comme ce n'est manifestement pas le cas. La question est de savoir si l'expression systématique sous forme quantitative par FH de la démocratisation est vraiment fiable ». HARIK, « Democracy, Arab Exceptionalism, and Social Science », *Middle East Journal* 60, n° 4, automne 2006, pp. 664–84.

4. BELL, James, « *Will Enthusiasm for Democracy Endure in Egypt and Elsewhere?* », Pew Charitable Trust, 8 mars 2011, http://pewresearch.org/pubs/1918/enthusiasm-for-democracy-in-egypt -tunisia-fragile-eastern-europe-experience-shows.

5. JAMAL, Amaney et TESSLER, Mark, « Attitudes in the Arab World », *Journal of Democracy* 19, n° 1, janvier 2008, p. 97. Comme pour toutes les enquêtes, ces résultats doivent être acceptés avec la circonspection qui convient. Les personnes interrogées n'ont pas toutes la même conception de la « démocratie » et la faveur dont celle-ci jouit est parfois plus grande dans les pays non démocratiques que dams les autres. Yu-Han Chu et Min-Hua Wang concluent qu'un soutien inconditionnel de la démocratie est moins affirmé à Taiwan et en Corée du Sud, deux exemples de réussite de transformation démocratique en Asie, qu'au Viêt-Nam et en Chine, où continue de dominer un système à parti unique. Voir CHU et WANG, « Solving an Asian Puzzle », *Journal of Democracy* 21, n° 10, octobre 2010, pp. 114–22.

6. CAROTHERS, Thomas, « The 'Sequencing' Fallacy », *Journal of Democracy* 18, n° 1, janvier 2007, p. 21.

7. LESSER, Ian O., « Policy towards Algeria after a Decade of Isolationism », *Mediterranean Quarterly* 12, n° 2, printemps 2001, pp. 8–21. Daniel Brumberg prédit froidement que « si l'expérience algérienne est immédiatement en difficulté ou ne réussit provisoirement que pour donner naissance à un nouvel autoritarisme, cela portera un coup sévère aux perspectives d'une occasion démocratique dans le monde arabe ». BRUMBERG, « Islam, Reform, and Elections in Algeria », *Journal of Democracy* 2, n° 1, hiver 1991, p. 71.

8. BUNCE, Valerie et WOLCHIK, Sharon L., « Favorable Conditions and Electoral Revolutions », *Journal of Democracy* 17, n° 4, octobre 2006, p. 6.

9. TILLY, Charles, « Inequality, Democratization, and De-Democratization », *Sociological Theory* 21, n° 1, mars 2003, p. 41. Michael Bernhard présente un argument comparable pour expliquer l'échec du maintien de la démocratie en Allemagne sous la république de Weimar : « Ce mariage du fer et du seigle (agriculture à l'est *et* industrie à l'ouest) perpétua le modèle social d'inégalité du développement. Il préserva le caractère quasi-féodal de l'agriculture allemande à l'est, alors que l'ouest de l'Allemagne évoluait de plus en plus vers une société moderne… À cause de cette alliance, l'Allemagne est considérée comme l'exemple européen classique du potentiel antidémocratique de la bourgeoisie ». BERNHARD, « Democracy in Germany: A Reappraisal », *Comparative Politics* 33, n° 4, juillet 2001, p. 382.

10. Certains membres de ces élites se rallièrent aux manifestants contre le régime en place mais ils le firent dans une large mesure parce qu'ils crurent qu'ils pourraient maintenir leur pouvoir sous un régime démocratique ou parce qu'ils étaient tombés en disgrâce au palais présidentiel.

11. SORENSON, David S., *Global Security Watch: Lebanon*, Santa Barbara, Californie : Praeger, 2010, pp. 79–80 et JAMAL, Amaney A., *Barriers to Democracy: The Other Side of Social Capital in Palestine and the Arab World*, Princeton, New Jersey : Princeton University Press, 2007, p. 24.

12. Pour des exemples, voir JONES, Toby Craig, *Desert Kingdom: How Oil and Water Forged Modern Saudi*, Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press, 2010 ; HERTOG, Steffen, *Princes, Brokers, and Bureaucrats, Oil and the State in Saudi Arabia*, Ithaca, New York : Cornell University Press, 2010 ; *DAVIDSON,* Christopher M., *Dubai: The Vulnerability of Success,* , New York : Columbia University Press, 2008 ; et VALERI, Marc, *Oman: Politics and Society in the Qaboos State*, New York : Columbia University Press, 2009.

13. Cela n'est pas pour insinuer que les sociétés civiles du Moyen Orient sont toutes, ou pour la plupart, des outils de l'état parce que beaucoup ont effectué un travail essentiel qui comble les vides laissés par la négligence gouvernementale. Les autocrates arabes ont pourtant considéré la plupart des groupes formant la société civile comme des menaces et ont pris des mesures contre ceux dont les dirigeants croient qu'ils constituent des intermédiaires pour l'opposition interne et/ou une influence extérieure. Laith Kubba fait toutefois remarquer à juste titre que les groupes constituant la société civile arabe sont des agents efficaces pour apporter la preuve de la médiocrité de trop nombreux gouvernements arabes. KUBBA, « The Awakening of Civil Society », in *Islam and Democracy in the Middle East*, sous la diection de Larry Diamond, Marc F. Plattner et Daniel Brumberg, Baltimore : Johns Hopkins University Press, 2003, pp. 28–34.

14. Voir DeLONG-BAS, Natana J., *Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad*, Oxford, Royaume Uni : Oxford University Press, 2004, pp. 86–90.

15. MacFARQUHAR, Neil, « Saudi Arabia Scrambles to Limit Region's Upheaval », *New York Times*, 27 mai 2011.

16. *Id.*

17. ROSS, Michael L., « Does Oil Hinder Democracy? », *World Politics* 53, n° 3, avril 2001, pp. 325–61. Les états rentiers tirent leur richesse du produit de matières premières, qui soutient souvent les régimes autoritaires parce que ces recettes servent à acheter l'opposition potentielle et que les flux de revenus minimisent le besoin d'un impôt sur le revenu des personnes physiques, un des principaux moyens de responsabilité du gouvernement vis-à-vis de l'ensemble des citoyens. Voir OKRUHLIK, Gwenn, « Rentier Wealth, Unruly Law, and the Rise of Opposition: The Political Economy of Oil States », *Comparative Politics* 31, n° 3, avril 1999, pp. 296–97 ; LOSMAN, Donald L., « The Rentier State and National Oil Companies: An Economic and Political Perspective », *Middle East Journal* 64, n° 3, été 2010, pp. 427–45 ; HERTOG, Steffen, « The Sociology of the Gulf Rentier Systems: Societies of Intermediaries », *Comparative Studies in Society & History* 52, n° 2, avril 2010, pp. 282–318 ; ULFELDER, Jay, « Natural Resource Wealth and the Survival of Autocracy », *Comparative Political Studies* 40, n° 8, août 2007, pp. 995–1018.

18. TILLY, Charles, *Democracy*, Cambridge : Cambridge University Press, 2007, p. 200. Les études varient toutefois quant à l'ampleur exacte de l'obstacle que les états rentiers représentent pour la démocratie. Michael Herb soutient que, alors que les états à la recherche de rentes ont un impact sur la démocratisation, d'autres facteurs tels que la répartition des revenus et le pourcentage de Musulmans dans la population ont également un impact sur les niveaux de démocratie. HERB, « No Representation without Taxation: Rents, Development, and Democracy », *Comparative Politics* 37, n° 3, avril 2005, pp. 297–316.

19. KHADDURI, Majid, « The Role of the Military in Middle East Politics », *American Political Science Review* 47, n° 2, juin 1953, p. 516 ; LUST-OKAR, Ellen, *Structuring Conflict in the Arab World: Incumbents, Opponents, and Institutions*, Cambridge : Cambridge University Press, 2005, pp. 56–57 ; QUINLIVIN, James T., « Coup-Proofing: Its Practices and Consequences in the Middle East », *International Security* 24, n° 2, automne 1999, pp. 131–65 ; FINER, S. E., *The Man on Horseback: The Role of the Military in Politic*, New York : Frederick A. Praeger, 1962 ; CLARKE, Victoria, *Yemen: Dancing on the Heads of Snakes*, New Haven, Connecticut : Yale University Press, 2010, p. 63 ; SADIKI, Larbi, *Rethinking Arab Democratization: Elections without Democracy*, Oxford, Royaume Uni : Oxford University Press, 2009, p. 120.

20. CIA, « *The World FactBook* », 2011, https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/fields/2011.html.

21. LEBOVIC, James H., « Spending Priorities and Democratic Rule in Latin America », *Journal of Conflict Resolution* 45, n° 4, août 2001, p. 450.

22. EL-NAGGAR, Mona et SLACKMAN, Michael, « Hero of Egypt's Revolution, Military Now Faces Critics », *New York Times*, 8 avril 2011.

23. KIRKPATRICK, David D., « Egypt's Military Censors Critics as It Faces More Scrutiny », *New York Times*, 31 mai 2011.

24. SLACKMAN, Michael B., « Islamist Group Is Rising Force in a New Egypt », *New York Times*, 24 mars 2011.

25. SORENSON, David S., « Civil-Military Relations in North Africa », *Middle East Policy* 14, n° 4, hiver 2007, pp. 106–7.

26. SADIKI, Larbi, « Tunisian Elections: Gone Until October? », *Al-Jazeera*, 24 mai 2011.

27. CHRISAFIS, Angelique et BLACK, Ian, « Tunisia Elections Winner: 'We're Hardly the Freemasons, We're a Modern Party' », *Guardian*, 25 octobre 2011.

28. Pour une bonne discussion sur Rachid al-Ghannoushi, voir « Rachid Ghannoushi: Activist in Exile », in ESPOSITO, John L. et VOLL, John O., *Makers of Contemporary Islam*, New York : Oxford University Press, 2001, pp. 91–118.

29. « Morocco Elections a Foretaste for Egyptians », *Al Ahram*, 1 décembre 2011.

30. GAVLAK, Dale, « Jordan's King Abdullah Vows to Allow Elected Cabinets », *BBC News*, 12 juin 2011 ; et « King Outlines Vision for Jordan's Future », *Jordan Times*, 13 juin 2011.

31. ALLEY, April Longley, « Yemen's Multiple Crises », *Journal of Democracy* 21, n° 4, octobre 2010, pp. 74–75. Bien que, comme le note Mme Alley dans un autre article, les structures de la gouvernance yéménite ne produisent ni ne transfèrent aucun pouvoir politique. Le pouvoir et la richesse sont au contraire produits et transmis par l'intermédiaire d'un réseau extrêmement informel mais bien organisé de prébendiers établi sur des bases tribales et régionales. ALLEY, « The Rules of the Game: Unpacking Patronage Politics in Yemen », *Middle East Journal* 64, n° 3, été 2010, p. 386.

32. GOLDSTONE, Jack A., « Understanding the Revolutions of 2011 », *Foreign Affairs* 90, n° 3, mai /juin 2011, p. 14.

33. BELL, « *Will Enthusiasm for Democracy Endure in Egypt and Elsewhere*? ». La question effectivement posée était « Certains estiment que nous devrions compter sur une forme démocratique de gouvernement pour résoudre les problèmes de notre pays. D'autres estiment que nous devrions compter sur un chef d'état gouvernant d'une main ferme pour résoudre ces problèmes. Laquelle de ces solutions est la plus proche de votre opinion ? »

34. Les dirigeants du party *Al-Nour* ne sont pas d'accord sur ces points. « Al-Nour (Light Party) », *Guide to Egypt's Transition*, Carnegie Endowment for International Peace, http://egyptelections.carnegieendowment.org/2011/09/21/al-nour-light-party « Al Nour Party », *Jadaliyya*, 18 November 2011, http://www.jadaliyya.com/pages/index/3171/al-nour-party; et FARRAG, Ismail, « A Salafi Tremor in Egypt—Founding a Party, Recognizing a Civil State and Granting Copts the Right to Refer to Their Religion », *Al Arabiya News*, 2 juin 2011.

35. « 2008 Corruption Perceptions Index, Regional Highlights: Middle East and North Africa », *Transparency International*, http://www.transparency.org/regional_pages/africa_middle_east/middle_east_and_north_africa_mena.

36. United Nations Human Development Programme, *Arab Human Development Report 2002,* New York : United Nations Human Development Programme, 2002, p. 4, http://hdr.undp.org/en/reports/regional/arabstates/RBAS_ahdr2002_EN.pdf.

37. NAJJAR, Fauzi M., « Islam and Socialism in the United Arab Republic », *Journal of Contemporary History* 3, n° 3, juillet 1968, p. 185.

38. KHOURY, Philip S., *Syria and the French Mandate: The Politics of Arab Nationalism, 1920–1945*, Princeton : Princeton University Press, 1987, chap. 8 ; GELVIN, James L., *Divided Loyalties: Nationalism and Mass Politics in Syria at the Close of Empire*, Berkeley : University of California Press, 1998 ; SEALE, Patrick, *The Struggle for Syria: A Study of Post-War Arab Politics, 1945–1958*, New Haven : Yale University Press, 1986.

39. RIVLIN, Paul, *Arab Economies in the Twenty-First Century*, Cambridge : Cambridge University Press, 2009, p. 168 ; ROBINS, Philip, *A History of Jordan*, Cambridge : Cambridge University Press, 2004, pp. 85–87.

40. HOWE, Marvine, *Morocco: The Islamist Awakening and Other Challenges*, Oxford : Oxford University Press, 2005, p. 211. Voir également CAMMETT, Melanie Claire, *Globalization and Business Politics in Arab North Africa*, Cambridge : Cambridge University Press, 2007, pp. 84–86.

41. BARKI, Henri, « Can the Middle East Compete? », *Journal of Democracy* 6, n° 2, avril 1995, pp. 113–27. Bruce K. Rutherford soutient que les critiques exagèrent l'intérêt de l'élite égyptienne des affaires dans le maintien du *statu quo* politique. RUTHERFORD, *Egypt after Mubarak: Liberalism, Islam, and Democracy in the Arab World*, Princeton : Princeton University Press, 2008, p. 209.

42. OSMAN, Tarek, *Egypt on the Brink: From Nasser to Mubarak*, New Haven : Yale University Press, 2010, pp. 120–21.

43. CAMMETT, *Globalization and Business Politics*, p. 216.

41. HENRY, Clement M. et SPRINGBORG, Robert, *Globalization and the Politics of Development in the Middle East*, Cambridge : Cambridge University Press, 2001, p. 135.

45. United Nations Development Programme, *Arab Human Development Report 2009: Challenges to Human Security in the Arab Countries*, New York : United Nations Development Programme, 2009, p. 103, http://www.arab-hdr.org/publications/contents/2009/ch5-e.pdf.

46. RIVLIN, *Arab Economies,* p. 290.

47. OTT, Bryant et YOUNIS, Mohamed, « Egyptians Optimistic Post-Revolution », *Abu Dhabi Gallup Center*, 6 juin 2011, http://www.gallup.com/poll/147938/Egyptians-Optimistic-Post-Revolution.aspx. Le titre de l'article est basé sur une autre question, « Où, sur une échelle de 1 à 10, pensez-vous être dans cinq ans ? », à laquelle les Egyptiens donnèrent une réponse moyenne de 5,7 sur l'échelle de Cantril. Le terme *optimisme* était basé sur la moyenne de 4,9 de l'année précédente mais sans tenir compte de la moyenne de 6,0 enregistrée en 2009 ; la moyenne dans l'après-Moubarak était donc en réalité plus basse que lors des années avant 2010, ce qui ne fait pas apparaître un très grand optimisme.

48. KIRKPATRICK, David D. et SALAH AMER, Dina, « Egypt's Economy Slows to a Crawl; Revolt Is Tested », *New York Times*, 9 juin 2011.

49. KURAN, Timur, « The Weak Foundations of Arab Democracy », *New York Times*, commentaires, 28 mai 2011. Kuran soutient ailleurs que le droit islamique a en outre retardé la croissance économique au Moyen Orient ; voir KURAN, *The Long Divergence: How Islamic Law Held Back the Middle East*, Princeton : Princeton University Press, 2011. Son explication est intéressante mais incomplète, dans la mesure où ce ne sont pas les autres raisons qui manquent pour expliquer la persistance de l'autocratie moyen-orientale, y compris des tendances établies pendant la période de colonialisme européen que connurent la plupart des états arabes et, comme le soutiendraient certains, les exigences d'un rude environnement désertique qui limite la liberté individuelle et favorise l'action collective.

50. Le colonialisme a varié en termes d'intensité et d'effet à travers le monde arabe. Dans certains cas, il s'enracina profondément et des centaines de milliers d'Arabes périrent en lui résistant, comme en Algérie, au Liban et en Libye. Dans d'autres situations, les puissances coloniales tracèrent des frontières mais gouvernèrent en grande partie par l'intermédiaire de dirigeants locaux, comme ce fut le cas dans le Golfe arabique, en Irak et en Jordanie. Cependant, dans d'autres circonstances, le colonialisme européen eut peu d'effet national, comme en Arabie saoudite.

51. PFAFF, Richard H., « The Function of Arab Nationalism », *Comparative Politics* 2, n° 1, janvier 1970, pp. 150–52 ; KASSAB, Elizabeth Suzanne, *Contemporary Arab Thought: Cultural Critique in Comparative Perspective*, New York : Columbia University Press, 2010, pp. 17–19 ; et COOK, Steven A., *The Struggle for Egypt*, New York : Oxford University Press, 2012, pp. 16–17.

52. « Muslim Publics Divided on Hamas and Hezbollah », *Pew Charitable Trust*, 2 décembre 2010, http://pewglobal.org/2010/12/02/muslims-around-the-world-divided-on-hamas-and-hezbollah/.

53. SCHWELDER, Jillian, « Can Islamists Become Moderates? Rethinking the Inclusion-Moderation Hypothesis », *World Politics* 63, n° 2, avril 2011, p. 151.

54. Le mouvement *al-Houthi* est un sous-groupe des musulmans *Zaydi* fondé par Badr al-Din ibn Amir al-Houthi et installé dans le Nord Yémen. Les *Zaydi*, qui vivent au Yémen depuis de nombreux siècles, se plaignirent d'être persécutés par les régimes dirigés par la majorité sunnite pendant de nombreuses années, même sous le gouvernement Saleh, bien que ce dernier soit lui-même un Zaydi.

55. RAGHAVAN, Sudarsan, « Militants Linked to al-Qaeda Emboldened in Yemen », *Washington Post*, 12 June 2011 ; et « Clashes Continue between Al-Qa'ida Militants, Yemeni Military Forces in Zinjibar », *Ma'brib Press,* Open Source Center, 12 juin 2011.

56. TIBI, Bassam, « Islamism and Democracy: On the Compatibility of Institutional Islamism and the Political Culture of Democracy, *Totalitarian Movements and Political Religions* 10, n° 2, juin 2009, p. 144.

57. BAYAT, Asef, *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn*, Stanford, Californie : Stanford University Press, 2007, p. 187.

58. TELHAMI, Shibley, *2011 Annual Arab Public Opinion Survey*, College Park : University of Maryland, octobre 2011, http://www.brookings.edu/~/media/Files/events/2011/1121_arab_public_opinion /20111121 _arab_public_opinion.pdf.

59. COOK, David, *Martyrdom in Islam*, Cambridge : Cambridge University Press, 2007, p. 163.

60. Dès l'empire ottoman, les tribunaux *charia* étaient avant tout des *tribunaux locaux* qui dépendaient de l'administration centralisée de l'état. Voir FELDMAN, Noah, *The Fall and Rise of the Islamic State*, Princeton, NJ : Princeton University Press, 2008, pp. 23, 62–65 ; et HALLAQ, Wael B., *Shari'a: Theory, Practice, Transformation*, Cambridge, UK : Cambridge University Press, 2009, en particulier le chap. 15. Comme le note Patricia Crone, bien que les notions occidentales de fonctions, y compris l'ordre intérieur et la défense extérieure, les savants musulmans médiévaux avaient identifié le but du gouvernement en tant que maintien de l'ordre moral par la loi. CRONE, *God's Rule: Government and Islam*, New York : Columbia University Press, 2004, pp. 286–87. L'état moderne, pour de nombreux détracteurs islamistes, a adopté la vision occidentale de l'état tout en abandonnant la version classique islamique.

61. ROY, Olivier, *Secularism Confronts Islam*, New York : Columbia University Press, 2007, p. 81.

62. Site Web Amman Message, http://www.ammanmessage.com/.

63. Le débat à propos de la signification et des conséquences de la *takfir* est profondément intégré à la tradition islamique. Alors que la pratique a probablement son origine dans les débuts de la tradition *kharijite*, elle n'était pas très répandue et les pratiques de meurtre rituel étaient exécrées par les Musulmans. Voir CRONE, Patricia, *God's Rule: Six Centuries of Medieval Islamist Political Thought*, New York : Columbia University Press, 2004, p. 391. On attribue au théoricien des Frères Musulmans égyptiens Sayyid Qutb le renouveau de la *takfir*, voir ABOOB, Mohammed, *The Many Faces of Political Islam: Religion and Politics in the Muslim World*, Ann Arbor : University of Michigan Press, 2008, p. 58. Même si Qutb mettait plus l'accent sur les accusations de *jahiliyya*, l'état d'ignorance de l'Islam, dans lequel il croit que tombent les dirigeants islamiques lorsqu'ils se comportent d'une façon non islamiques, voir CALVERT, John, *Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islam*, New York : Columbia University Press, 2010, en particulier le chapitre 6.

64. KIRKPATRICK, David D., « Egypt's Christians Fear Violence as Changes Embolden Islamists », *New York Times*, 30 mai 2011. Il est important de noter, cependant, que certaines des pires violences se sont produites dans la section *Imbaba* du Caire, l'une des régions les plus pauvres de la ville.

65. *Id*.

66. BAKER, Raymond William, *Islam without Fear: Egypt and the New Islamists*, Cambridge : Harvard University Press, 2003, p. 47.

67. RUTHERFORD, *Egypt after Mubarak*, p. 97.

68. ABDUL RAHMAN, Waleed, « Al-Nour Party: Egypt's Salifists Go Mainstream », *Asharq Al-Alawsat*, 6 décembre 2011.

69. Pour des exemples, voir DOYLE, Michael, « Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs », in *Debating the Democratic Peace*, sous la direction de Michael E. Brown, Sean M. Lynn-Jones et Steven E. Miller, Cambridge : MIT Press ; RUSSETT, Bruce, *Grasping the Democratic Peace: Principles for a Post–Cold War World*, Princeton : Princeton University Press, 1993 ; RAY, James Lee, *Democracy and International Conflict: An Evaluation of the Democratic Peace Proposition*, Columbia : University of South Carolina Press, 1995 ; BACHTELER, Tobias, « Explaining the Democratic Peace: The Evidence from Ancient Greece Reviewed », *Journal of Peace Research* 34, août 1997 ; WEART, Spencer, *Never at War: Why Democracies Will Not Fight One Another*, New Haven : Yale University Press, 1998.

70. MANSFIELD, Edward D. et SNYDER, Jack, *Electing to Fight: Why Emerging Democracies Go to War*, Cambridge : MIT Press, 2005, p. 12.

71. DALACOURA, Katerina, « US Democracy Promotion in the Arab Middle East since 11 September 2001: A Critique », *International Affairs* 81, n° 5, octobre 2005, p. 977.

72. HAMID, Shadi, « The Struggle for Middle East Democracy », *Cairo Review of Global Affairs*, 23 mai 2011, http://www.aucegypt.edu/GAPP /CairoReview/Pages/articleDetails.aspx?aid=20.

73. Brookings Institution, *2008 Annual Arab Public Opinion Poll*, diapositives 32 et 62 http://www.brookings .edu/~/media/Files/events/2008/0414_middle_east/0414_middle_east_telhami.pdf.

74. « Al-Jazirah TV Interviews Egypt's Haykal on Arab Revolts, Obstacles, Other Issues », *Al-Jazeera Satellite Television,* Open Source Center, 8 juin 2011.

Le Jasmin s'est flétri

La prise de contrôle intégrale en deux phases du cyberespace par la Chine

Scott J. Henderson*

La *Révolution du Jasmin* en Chine, un mouvement en ligne né des braises des révolutions radicales qui se déroulent au Moyen Orient, allait naître dans l'enthousiasme mais allait finalement connaître une mort prématurée et plutôt banale. Un haussement d'épaules passif allait suffire pour laisser le mouvement embryonnaire se flétrir et mourir. Certains soutiennent que la *Révolution du Jasmin* n'avait jamais été viable, qu'elle n'était qu'une manifestation de la réaction disproportionnée du gouvernement chinois à la possibilité d'une agitation sociale et d'un empressement des médias occidentaux à la couvrir. Le moment était mal choisi. La Chine n'est pas le Moyen Orient, les conditions économiques n'étaient pas propices à une révolution et ce n'était pas un mouvement sérieux. Ces raisons, ainsi que beaucoup d'autres, allaient être avancées pour expliquer la mort prématurée de la *Révolution du Jasmin* en Chine.

Que ce soit le résultat d'un, ou d'une combinaison de ces facteurs, la chute du mouvement naissant éclaire les mécanismes derrière la capacité de Beijing d'assurer un contrôle complet du cyberespace grâce à un système à deux phases composé de sept éléments : le contrôle externe, le contrôle interne, le blocage, les attaques, les intimidations, les opérations de propagande politique et l'autocensure.

---

*Scott J. Henderson est un analyste au *Foreign Military Studies Office*, Fort Leavenworth, Kansas. Il a pris sa retraite de l'armée de Terre après 20 ans passés dans les services de renseignement en qualité de linguiste sinophone. Il est titulaire d'une licence d'études chinoises et d'un diplôme du *Defense Language Institute* de Monterey, en Californie. En 1995, il participa au programme d'immersion linguistique de l'Institut de gestion économique de Beijing et en 1997 il était en mission spéciale à l'ambassade américaine en Chine. Scott Henderson est spécialiste de la cybercriminalité et des opérations d'information chinoises, analyste du renseignement en source ouverte sur les objectifs stratégiques et tactiques de la République populaire de Chine, instructeur pour le cours de recherche et d'analyse de l'information en source ouverte et instructeur au laboratoire de cybercriminalité du FBI. Il créa le site *DarkVisitor.com* cité par le *New York Times*, *Popular Science*, *Computer World*, *The Register*, *Information Week*, *MSNBC*, le *Sydney Morning Herald* et l'*Economic Times*. Il est l'auteur de plusieurs articles sur la Chine tels que « *The Dark Visitor* » (*Inside the World of Chinese Hackers*), « *In the Shadow: Chinese Special Forces Build a 21st Century Fighting Force* », « *Things That Disturb Dragons*, » (*China's reaction to US Reentry in Southeast Asia*), « *Songs of Chu* », (*China's Military Regions*), « *China Shaping the Operational Environment* », (*China Military Science*), « *Mao e-Guerrilla* » (*Chinese Insurgents on the Internet*).

La *Révolution du Jasmin* représente la plus récente tentative de Beijing de contrôler et d'étouffer dans l'œuf un soulèvement en ligne. Cela fait 17 ans que les responsables gouvernementaux développent et perfectionnent leur technique de manipulation en ligne, s'étant fait les dents sur le Falun Gong, le Tibet libre, le mouvement pro-démocratie à Hong Kong et les mouvements de protestation anti-japonais. Il n'est pas nécessaire d'étudier les détails ni la chronologie précis de chacun de ces évènements. Il faut plutôt comprendre l'objectif et l'évolution en cours des mécanismes de gestion de crise en ligne de la Chine. Selon les écrits militaires chinois, le contrôle est réalisé via une réduction des impacts destructeurs et négatifs d'une crise à leurs niveaux les plus bas afin de les éliminer dans les délais les plus courts à un coût minimum. Des méthodes de prévention de crises et d'endiguement de celles-ci. avant qu'elles ne se produisent, doivent être mises en œuvre[1]. Comme nous allons le voir, le procédé est loin d'être parfait et sa formulation requiert des ajustements et améliorations constants.

Ce ne sont pas les précédents historiques qui manquent. Par exemple, en avril 2005, la candidature du Japon à un siège au Conseil de Sécurité de l'ONU, ainsi que des révisions minimisant les actions du Japon pendant la seconde guerre mondiale apportées aux manuels d'histoire, furent à l'origine de grandes manifestations anti-japonaises qui s'étendirent à toute la Chine. Ces manifestations furent caractérisées par des attaques contre tout ce qui symbolise le Japon[2]. Vers la fin avril, le ministère chinois de la sécurité publique fut chargé de mettre fin aux manifestations. Utilisant des publications sur Internet et des messageries texto conjointement avec la presse écrite traditionnelle, le ministère ordonna aux manifestants de ne pas organiser de manifestations anti-japonaises sans l'accord de la police. Lorsqu'il lui fut demandé de résumer la capacité du parti de contrôler la population, le ministre de l'information du conseil d'État de la Chine répliqua :

> La plupart des citoyens obéissent aux ordres d'interdiction de manifestations. Par exemple, la mise en garde par un journal de Beijing contre les manifestations interdites dissuada tout le monde, hormis quelques centaines de manifestants, de se rassembler pour un deuxième week-end de manifestations dans la capitale en avril dernier. Vous devez comprendre que les citoyens chinois continuent de respecter le gouvernement. Par conséquent, si le gouvernement fait bien comprendre que ce genre de manifestation n'est pas recommandé, 90 pour cent des gens ne s'y rendront pas[3].

En prenant la déclaration du ministère au pied de la lettre, on peut comprendre les méthodologies employées par les Chinois dans les campagnes en ligne. Cet article examine la *Révolution du Jasmin* comme étude de cas des méthodes employées par le gouvernement chinois pour limiter la dissidence en ligne. Les évènements seront présentés dans l'ordre chronologique afin d'offrir au lecteur un meilleur indicateur des réactions du gouvernement chinois.

La *Révolution du Jasmin* : une étude de cas

1e Phase : défense passive (contrôle extérieur, contrôle intérieur et blocage)

Entre le 17 décembre 2010 et le 18 février 2011, les services chinois de surveillance intensifièrent le contrôle actif des évènements qui se déroulaient au Moyen Orient dans la crainte qu'ils pourraient servir à catalyser la fomentation d'une agitation intérieure dans le pays. Alors que les observateurs extérieurs connaissent bien plusieurs groupes et méthodes associés à la surveillance des communications intérieures sur l'Internet (le service d'information du conseil d'État, le cyber police et la Grande Muraille pare-feu), ils connaissent moins bien les services de contrôle extérieur de Beijing.

Contrôle extérieur : deux sources laissent entendre que l'armée populaire de libération joue un rôle dans le signalement des points chauds extérieurs. En 2009, des sources à l'intérieur de l'université des langues étrangères de l'armée populaire suggérèrent que, par suite d'insuffisances cruciales dans la formation du personnel des missions, le programme d'études devrait être réorganisé en mettant l'accent sur la recherche du renseignement militaire en source ouverte[4]. En mai 2011, des rapports émanant du commandement de la région militaire de Guangzhou expliquèrent que, afin d'élargir la vision stratégique internationale, des services subordonnés au quartier général des unités se virent « affecter spécialement du personnel pour la collecte, l'organisation et la post production de documents en provenance des principaux organes de presse, de rapports théoriques publiés par certains instituts de recherche et du texte des cours des écoles militaires[5] ». Il est probable que ces types d'unités de l'armée populaire seraient chargés de la diffusion des informations concernant les points chauds potentiels du monde entier.

Alors que nous ne sommes pas absolument certains des services ou organes exacts de l'État chargés de la surveillance extérieure, la chronologie de la *Révolution du Jasmin* indique clairement que ces observations ont lieu (figure 1). Le 17 décembre 2010, l'auto-immolation d'un étudiant en Tunisie allait y déclencher de violentes manifestations et marquer le début de la *Révolution du Jasmin* dans ce pays[6]. Les responsables politiques de la République populaire de Chine, surveillant les évènements qui se déroulaient dans le monde, allaient rapidement recueillir les nouvelles et suivre la situation au fur et à mesure de son déroulement. En moins d'une semaine, la Chine allait lancer des tactiques de blocage en ligne pour éliminer par filtrage toute référence aux révolutions qui avaient lieu en Tunisie et en Egypte[7].

Blocage : le 21 janvier 2011, percevant un catalyseur potentiel pour une agitation intérieure, le service d'information du conseil d'État chinois émit une directive demandant à tous les sites Web d'« effectuer une exploration minutieuse

des espaces interactifs tels que forums de discussion, blogues, microblogues, outils de messagerie instantanée et messageries texto. Supprimez immédiatement l'expression « un joli bouquet de jasmin » et les « informations connexes[8] ».

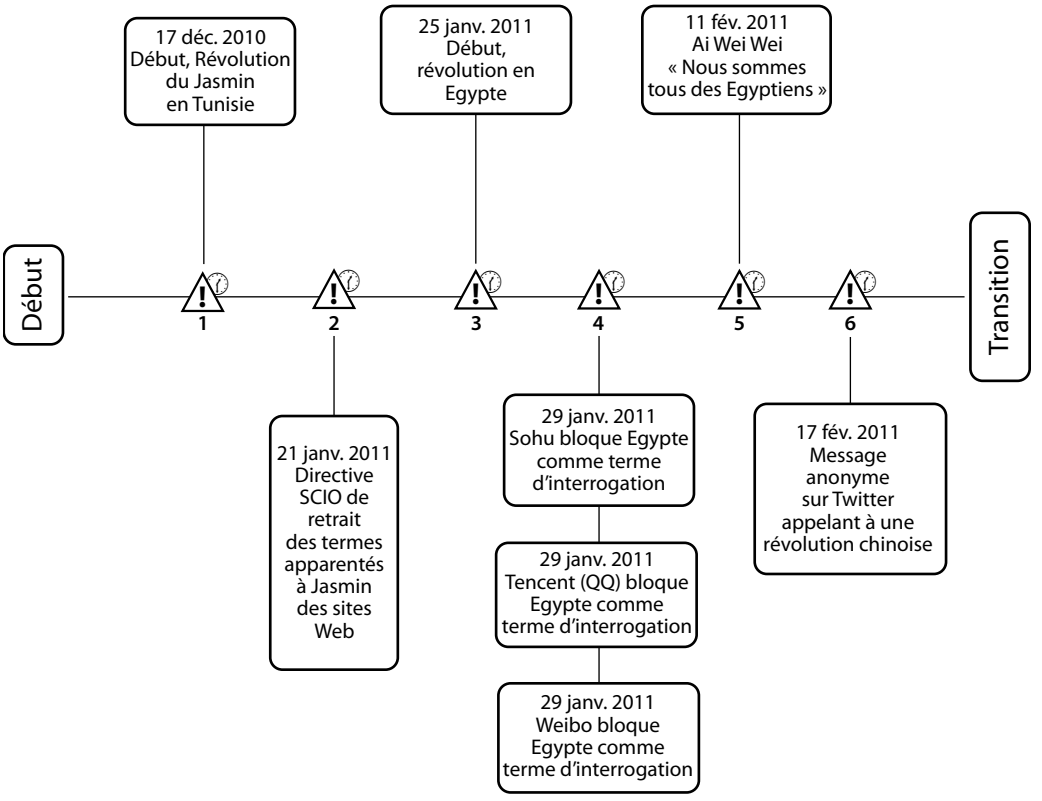

Figure 1. Contrôle et blocage, du 17 décembre 2010 au 18 février 2011

Contrôle extérieur : au fur et à mesure que le printemps arabe continuait de s'étendre au Moyen Orient, les actions menées à l'intérieur de la République populaire de Chine firent apparaître des signes de tension et d'inquiétudes croissantes vis-à-vis des rébellions. Le 25 janvier 2011, l'agitation gagna l'Egypte, ce qui conduisit les responsables politiques chinois à élargir les opérations de blocage.

Blocage : le 29 janvier 2011, trois des sites Web sociaux les plus populaires et fréquentés de la Chine (*Sohu*, *Tencent* et *Weibo*) bloquèrent le mot chinois pour « Egypte » utilisé comme terme d'interrogation[9].

Contrôle intérieur : le 11 février 2011, le célèbre artiste et activiste chinois Ai Wei Wei afficha dans *Twitter* un message déclarant « Aujourd'hui, nous sommes

tous des Egyptiens… Il n'a fallu que 18 jours à ce régime militaire vieux de 30 ans, considéré comme harmonieux et stable, pour s'écrouler mais cela pourrait demander plusieurs mois pour ce machin… qui existe depuis 60 ans[10] ». Le 3 avril 2011, Ai Wei Wei est arrêté, ostensiblement pour avoir commis des crimes financiers.

Contrôle extérieur : le 17 février 2011, un message appelant à une révolution chinoise comparable aux soulèvements qui se déroulaient en Egypte et en Tunisie fut affichée anonymement sur *Twitter*[11]. Il déclarait simplement que la *Révolution du Jasmin* allait commencer le 20 février, dans le centre de 13 villes chinoises. Deux jours plus tard, *Boxun.com*, un site Web basé aux États-Unis, allait répercuter les appels et indiquer les lieux exacts prévus pour les premières manifestations. L'un de ces endroits allait se situer devant le McDonald's dans le quartier commerçant de Wangfujing, peut-être l'un des quartiers commerciaux les plus fréquentés de Beijing[12].

2e phase : défense active (attaques, intimidation, opérations de propagande politique et autocensure)

Les messages affichés dans *Twitter* et *Boxun.com* les 17 et 19 février, appelant à de vraies manifestations, marquent la transition de la phase de défense passive à celle de défense active. Il est probable que l'annonce de ces manifestations, visible par le grand public, franchit une ligne de démarcation dans l'esprit des responsables politiques chinois. La phase de défense active allait durer du 19 février au moins jusqu'au 19 avril 2011 (figure 2). Elle allait se caractériser par une confrontation accrue et consister en quatre composantes : attaques, intimidation, opérations de propagande politique et autocensure. Il est important de comprendre que les responsables politiques chinois ne les considèrent pas comme des actions ou opérations offensives ; ils ne font que réagir à des évènements et essayer de rétablir la stabilité. La transition vers la défense active ne limite pas les mesures passives de la première phase, qui se poursuivent pendant toute la phase active.

Attaques : le 19 février 2011, presque immédiatement après avoir appelé à des manifestations chinoises, les pirates informatiques patriotiques ou gouvernementaux lancèrent une attaque par saturation contre le site Web basé aux États-Unis *Boxun.com*[13]. Il ne s'agissait pas d'une opération de blocage passif exécutée par la Grande Muraille pare-feu ; l'attaque fut lancée pour limiter l'influence du site et le fermer.

Intimidation : le 19 février 2011, au moins 15 activistes et avocats éminents furent placés en garde à vue avant le début des manifestations de rue annoncées[14]. Certains des activistes furent invités à « bavarder » ou à « prendre le thé », c'est-à-dire dans l'argot de l'Internet, être soumis à des interrogatoires forcés de la part des autorités. D'autres activistes allaient être placés en garde à vue et forcés à « prendre

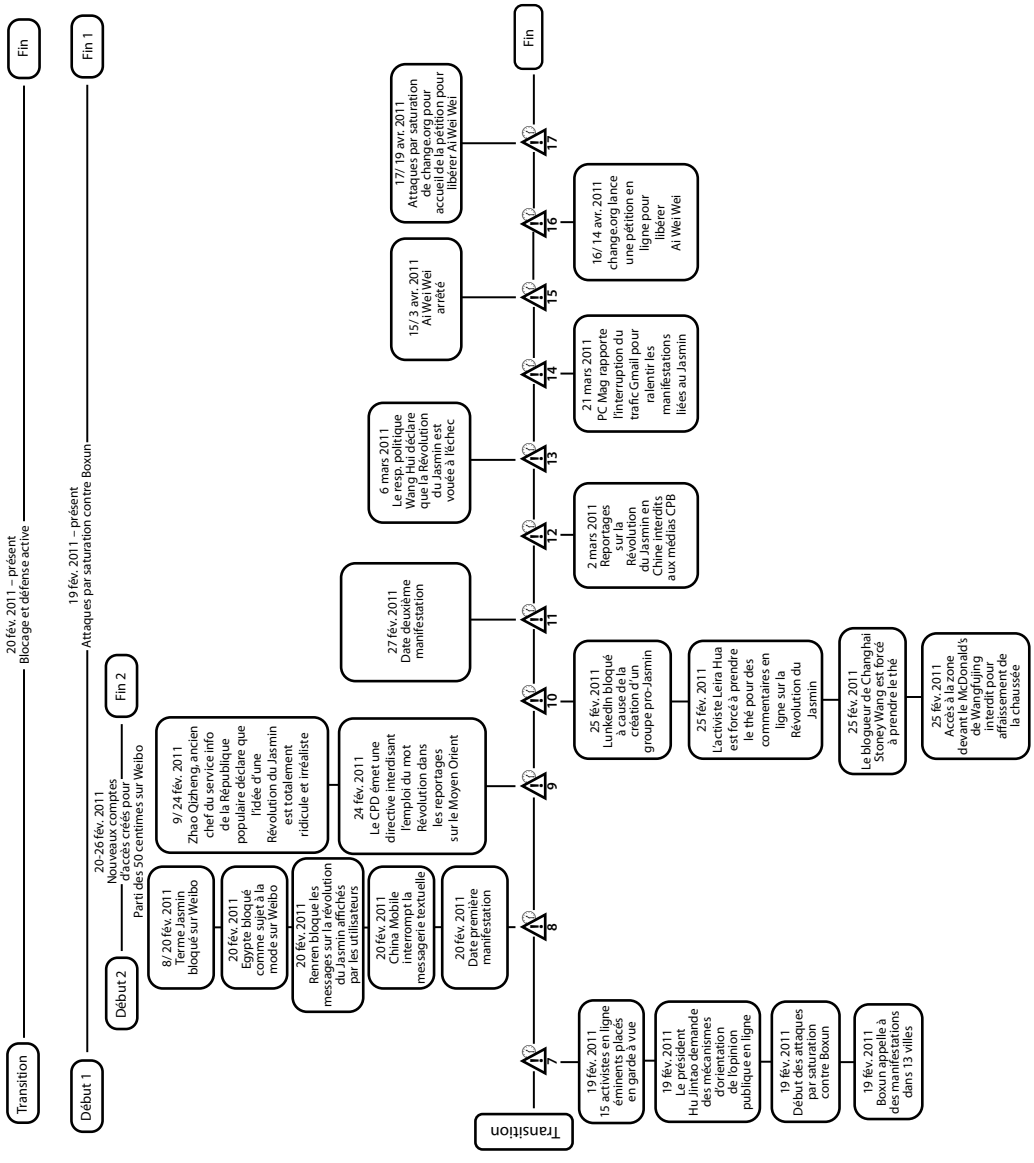

Figure 2 : blocage et défense active du 19 février au présent

le thé » pendant les mois qui suivirent[15]. Un exemple de l'un de ces interrogatoires fut donné par Stoney Wang, un blogueur de Changhai qui fit un compte-rendu de l'incident :

> Je vis d'abord arriver deux hommes à l'expression plutôt sérieuse et à l'attitude très rigide, qui commencèrent par me demander de confirmer mon identification Twitter puis voulurent savoir à quels points névralgiques je m'étais récemment intéressé, tout en déformant constamment mes paroles. Je leur dis que, puisqu'ils refusaient de me dire sur quelle expression délicate ils étaient tombés par hasard, je n'allais pas le dire non plus. Ce ne sont pas les points chauds qui manquent et cela fait des années que je suis sur Twitter, où j'ai affiché des dizaines de milliers de micromessages : lequel de ceux-ci posait maintenant problème ? Je m'amusais en fait de voir que ces trois caractères [茉莉花—Jasmin] les effrayaient tellement qu'ils n'osaient pas les prononcer devant moi.
>
> Et puis, après qu'ils eurent systématiquement tout déformé et fait monter la pression, nous sommes arrivés à une impasse. J'ai donc suivi ce qu'ils disaient exactement : le pays a besoin d'être dirigé et l'Internet aussi, conformément à la loi ; je devais donc être personnellement prêt à accepter un certain degré de contrôle. Je leur dis « Maintenant que vous êtes venus et m'avez trouvé, je suis certain que j'ai dû dire quelque chose qui était inexact ; si vous pouvez me l'indiquer exactement, j'y regarderai de plus près et, si j'ai commis une erreur, je l'admettrai, m'excuserai et la ferai disparaître, après quoi nous n'en parlerons plus, n'est-ce pas ? »
>
> Toutefois, pendant tout l'interrogatoire, ils n'allaient pas citer l'expression incriminée. En fait, le but de leur visite était parfaitement clair : il s'agissait de m'intimider pour me clouer le bec. De mon point de vue, toutefois, cela me donna une bonne chance d'observer la police après le 20 février[16].

Figure 3. Saisie d'écran de Boxun.com annonçant l'attaque et orientant les visiteurs vers un site Web temporaire

Opérations de propagande politique : Beijing employa sa méthode standard : des responsables politiques de haut niveau font des déclarations publiques visant à dissuader les manifestations. Des dirigeants tels que Hu Jintao, Wen Jiabo, Zhao Qizheng et autres appelèrent à un contrôle plus étroit de l'opinion en ligne, écartèrent la *Révolution du Jasmin* comme ridicule et irréaliste, et la déclarèrent vouée à l'échec[17].

L'évolution la plus intéressante de la stratégie des opérations de propagande politique prit la forme du *Parti des 50 centimes*. Ce nom a son origine dans le nombre de Renminbi que reçoivent les commentateurs en ligne pour afficher des messages soutenant le gouvernement de la République populaire. Les commentateurs du *Parti des 50 centimes* dérangent les conversations en ligne à propos des politiques ou échecs impopulaires du gouvernement[18]. Entre le 20 et le 26 février, le *Parti des 50 centimes* créa de faux comptes d'accès *Weibo* (*Weibo* est la version chinoise de *Twitter*), en utilisant parfois le nom des activistes populaires pour faire des déclarations favorables au gouvernement. Le site Web *China Digital Times* traduisit un échantillon de ces messages affichés sur *Weibo* et visant à créer une désinformation virtuelle :

> *@kesen4 Li Jianlong* : certains policiers m'ont récemment dit de ne pas participer à ce machin du « Jasmin ». Je leur ai répondu que seuls des imbéciles y participeraient…
>
> *@meimeib1101* : *les* gens qui parlent ainsi [encourager une *révolution du jasmin*] sont absolument malfaisants. Leurs intentions malfaisantes sont tout à fait claires. N'est-il pas vrai qu'ils s'efforcent de devenir les gouvernants de la Chine puis d'utiliser leur pouvoir pour nous asservir ? Vous n'y pensez pas !!!...
>
> *@yiwannianaini yiwannianaini* : Chaque fois qu'il y a une révolution politique, elle se fait aux dépens du bonheur du peuple. Nous devons tous ouvrir les yeux.
>
> *@wangwei7509 wangwei* : vous qui n'en finissez pas de critiquer le parti communiste, pourquoi n'essayez-vous pas de gouverner 1,5 milliard de personnes pendant quelque temps ? Gagner l'approbation de la vaste majorité des gens comme il l'a fait est un exploit incroyable ! Tout le monde ne s'entend pas bien en Amérique non plus. Pourquoi pensez-vous que la criminalité y est si élevée ?[19]

Autocensure : il est difficile de prouver des incidents précis d'autocensure à propos de la *Révolution du Jasmin* mais il s'agit d'une pratique bien connue par les propriétaires de sites Web à l'intérieur de la Chine. En temps normal, les opérateurs de sites Web se montrent prudents quant à l'affichage de commentaires traitant de sujets délicats. Ils font encore plus attention lorsque commencent à circuler des directives du Service d'information du conseil d'État et du Bureau de propagande. *DANWEI.org* s'entretint avec plusieurs blogueurs chinois et résuma l'argument le plus solide en faveur de l'autocensure comme suit : « Pour héberger

un site Web légalement en Chine, vous devez posséder une autorisation de mise à disposition de contenu sur l'Internet. Si vous disposez de l'une de ces autorisations, vous ne voulez pas la perdre et être dans l'impossibilité d'exploiter un site Web. C'est la raison pour laquelle la plupart des sites Web s'autocensurent. Ils devinent souvent ce qui mécontentera le gouvernement et se débarrassent du contenu dont ils pensent qu'il leur attirera des ennuis[20] ».

Contrôle et blocage : le 20 février 2011, la présence d'importantes concentrations de policiers dans le quartier commerçant de Wangfujing prouva que les autorités étaient au courant des appels en ligne aux manifestations. Ils étaient prêts à mettre fin aux rassemblements organisés. Le 20 février 2011 également, *Weibo* bloqua le terme Jasmin et maintint l'Egypte hors de la liste des sujets à la mode. *Renren* (Le *Facebook* chinois) bloqua les utilisateurs affichant le terme *Révolution du Jasmin* et *China Mobile* interrompit la messagerie textuelle[21]. Le 24 février 2011, le Service central de propagande de la Chine émit la directive suivante :

> Le Service central de propagande demande que les reportages des médias sur la situation en cours d'évolution au Moyen Orient recourent exclusivement aux sources standards. Les reportages ne peuvent employer le mot « révolution » (*geming*). Pour ce qui concerne les raisons de l'émergence de ces manifestations de masse, rien ne doit être rapporté à propos des demandes de démocratie ni des augmentations des prix des produits de base. Les reportages ne peuvent pas non plus établir des rapports entre les systèmes politiques des nations du Moyen Orient et celui de notre pays. Dans tous les médias, lorsque le nom des dirigeants égyptiens, tunisiens, libyens et autres est donné, celui des dirigeants chinois ne peut apparaître à côté[22].

Le 25 février 2011, l'accès à la zone devant le McDonald's de Wanfujing fut interdit, à en croire les panneaux pour cause de travaux occasionnés par un affaissement de la chaussée[23]. Le même jour, la Chine bloqua LinkedIn, un site Web hébergeant des réseaux professionnels après l'établissement sur le site d'un groupe pro-*Révolution du Jasmin* préconisant la propagation de la *Révolution du Jasmin* tunisienne à la Chine[24]. Le 2 mars 2011, le Bureau central de propagande de la Chine émit à l'intention des médias une directive prohibant les reportages sur le « *Jasmin chinois*[25] ». Le 21 mars 2011, *Google* déclara que la perturbation de sa messagerie électronique en Chine était due à un blocage par le gouvernement conçu pour ressembler à un problème affectant *Gmail*. Cela aurait été lié à la *Révolution du Jasmin*[26].

Attaques : le 14 avril 2011, en réaction à l'arrestation d'Ai Wei Wei, le site Web basé aux États-Unis *Chang.org* lança une pétition en ligne demandant sa libération. La pétition, qui attira des parrains très en vue dans le monde des arts tels que le musée Guggenheim, le Metropolitan Museum of Art et le Tate Museum, se propagea comme un virus et attira plus de 124.000 signatures. Le 19 avril 2011, le site Web *Chang.org* commença à subir des attaques par saturation[27].

Résumé et conclusion

Considéré comme peut-être le successeur naturel d'un espace réel de rassemblement de la dissidence, le cyberespace de la Chine pourrait apparaître comme le lieu potentiel d'une place Tian'anmen virtuelle. Du point de vue de Beijing, le paysage numérique est peuplé de millions de jeunes nationalistes et activistes, débattant de sujets explosifs qui pourraient mener au zèle révolutionnaire. Les grands sites Web de réseaux sociaux tels que *Tencent*, *Sohu*, *Weibo* et *Renren* sont les places publiques ; les téléphones portables et les forums en ligne servent de plateformes qui pourraient transformer ces citoyens virtuels en masses humaines descendant dans la rue. C'est pour ces raisons que, au cours des 17 dernières années, les responsables politiques de la République populaire ont accru et perfectionné petit à petit la capacité du gouvernement de mettre en œuvre un cybercontrôle dans la totalité du cyberespace chinois. Ces mécanismes de contrôle vont de l'homme à la machine, de la cyberpolice au logiciel. Ils semblent ordonnés en une opération en deux phases à sept éléments principaux.

Alors que cette étude de cas de la *Révolution du Jasmin* a couvert une période précise, il est probable que les opérations de défense passive de la première phase sont exécutées quotidiennement. Les services de surveillance extérieure devraient être constamment à l'affût d'évènements extérieurs qui pourraient causer une agitation intérieure. L'information devrait être rapidement diffusée aux responsables au niveau national qui sont habilités à déclencher des contremesures. Le Service d'information du conseil d'État devrait distribuer aux unités subordonnées des conseils et des directives concernant les mots et expressions à éviter ainsi que les sujets interdits. Les services de surveillance intérieure devraient être deux fois plus vigilants, observant les effets des influences extérieures et surveillant de près la dynamique intérieure. Alors qu'un logiciel de filtrage pourrait bloquer les mots censurés circulant sur le Web et en enregistrer le volume, il est douteux qu'il ajoute grand-chose en termes de contexte, d'intensité ou de direction. Une analyse humaine serait nécessaire pour évaluer la nature subjective de ces types de messages affichés.

Il est difficile d'établir la mesure utilisée par les responsables chinois pour aller au-delà de la défense passive mais il est clair qu'il existe un catalyseur qui signale le besoin de faire passer les mesures défensives à la phase active. Dans le cas de la *Révolution du Jasmin*, il est clair que l'appel aux manifestations dans 13 villes importantes dans toute la Chine fut l'élément final qui entraîna une intensification de la réaction. Il est toutefois douteux que les seuls messages affichés suffirent à faire pencher la balance. La surveillance intérieure doit avoir fait apparaître une réaction à la *Révolution du Jasmin* suffisamment répandue pour justifier une action. La formule exacte d'activité en ligne et d'appels croissants à l'action civique qui détermine le point de basculement reste inconnue mais existe probablement. Lorsque la ligne est franchie, les quatre composantes de

la défense active (attaques, intimidation, opérations de propagande politique et autocensure) sont ajoutées aux mesures passives de surveillance et de blocage.

La décision de lancer des attaques par saturation contre les sites Web incriminés semble dépendre de leur implantation à l'extérieur de la Chine et elles sont peut-être lancées pour limiter la capacité d'une organisation de toucher un public plus large. Comme dans le cas des mesures passives, les sites Web pourraient avoir été bloqués ou les résultats de recherche faussés et filtrés. Au lieu de cela, il y eut un besoin d'isoler et de punir les parties impliquées. Il se peut que celles-ci aient été considérées comme les nœuds clés les plus flagrants dans la guerre de publicité pour l'opinion mondiale. En outre, la durée critique semble avoir joué un rôle parmi les facteurs de gestion des risques ayant déterminé le lancement des attaques. Alors que les attaques par saturation peuvent durer pendant des jours ou des semaines, elles sont généralement inefficaces au bout d'un certain temps. Les attaques contre des adresses de fournisseurs de services Internet peuvent être bloquées ou les administrateurs peuvent établir un site de substitution. Paralyser ou retarder l'information préjudiciable constituerait également un objectif hautement prioritaire.

Inviter des blogueurs et activistes en vue à « prendre le thé » entraîne la destruction de l'anonymat individuel et de la sécurité mentale que permet cette protection. Ce type de pression révèle la capacité de l'État de localiser et de surveiller l'activiste, même dans le cyberespace, et met en lumière le fait que les messages affichés, contrairement aux positions officielles, ont des conséquences réelles. Le harcèlement et les menaces à peine voilées utilisés de cette manière peuvent servir à décourager et dissuader toute future participation à des actions contre l'État. Comme d'autres méthodes, l'intimidation n'est pas conçue pour être efficace à 100 pour cent ; elle sert à empêcher et à endiguer.

Une campagne est l'exploitation combinée des médias traditionnels et *New-Age* afin de signaler qu'il est temps de mettre fin à certains types de comportement que l'État juge inopportuns ou préjudiciables. Des responsables politiques de haut niveau font via les médias traditionnels des commentaires qui aboutissent dans les réseaux sociaux et forums en ligne pour influencer, conseiller et ordonner. L'établissement du *Parti des 50 centimes* crée l'illusion que le gouvernement est populaire, alors qu'il n'en est peut-être rien. Le poids ou le nombre des commentateurs soutenant la position du gouvernement peut également donner l'impression que la cause du moment n'est pas très populaire. Engager la conversation en ligne permet au *Parti des 50 centimes* de dévier du fil de la discussion, d'empêcher de se concentrer sur le débat initial et ainsi d'arriver à un consensus en matière d'action.

Cela fait des siècles que l'autocensure est un trait de la culture chinoise et le gouvernement a créé un véhicule pour renforcer cette pratique sous la forme de l'autorisation de mise à disposition de contenu sur l'Internet. Si le contenu d'un certain site Web ou les commentaires qu'il inspire ne sont pas censurés comme il convient,

l'autorisation d'exploiter ce site pourrait être suspendue et le site être finalement fermé. Des menaces telles que le refus d'accès entraîneront, consciemment ou non, une modération ou édulcoration des idées et l'élimination d'un certain degré de passion du débat. L'objectif ultime, une fois de plus, est de garantir que l'énergie sous-jacente ne cause pas d'étincelles et un embrasement.

Bien que ne faisant pas partie des efforts visant à désamorcer la *Révolution du Jasmin*, les réactions et mesures défensives préventives pourraient représenter des évolutions potentielles de ce processus. Si l'État décide d'arrêter un dissident en vue tel qu'Ai Wei Wei dans l'avenir, pourquoi ne pas attaquer un site comme *Chang.org* avant que sa pétition devienne populaire ou éliminer la capacité de *Boxun* d'organiser des manifestations avant qu'il affiche des dates, des heures et des endroits ? Il ne serait pas réaliste de penser que le gouvernement chinois ne fait pas le suivi de ces types de sites Web et ne conserve pas des dossiers sur ceux-ci. Cet effort pourrait-il également s'étendre à l'intimidation physique hors des limites de souveraineté de la Chine ? La capacité d'organiser des agents travaillant pour le gouvernement chinois comparables au *Parti des 50 centimes* à l'extérieur du pays pourrait être utilisée pour dissuader certaines organisations de participer à des activités anti-chinoises. Des efforts préventifs ne devraient pas nécessairement être de nature destructive ou coercitive ; ils pourraient prendre la forme d'influence ou de positionnement. Cela pourrait se manifester par l'acquisition d'intérêts financiers dans un support d'information en ligne d'un adversaire potentiel ou la prise de contrôle d'un fournisseur de services Internet. Comme pour le contrôle intérieur, nous allons probablement assister à des changements progressifs au fur et à mesure que Beijing apprend à manipuler son message international.

Notes

1. GUANGQIAN, Peng et YOUZHI, Yao, *The Science of Military Strategy*, Military Science Publishing House, 2005, pp. 202-203.
2. HENDERSON, Scott, The Dark Visitor, *FMSO Publication*, janvier 2007, pp. 150-152.
3. *Id.*, p. 151
4. JIANBIN, Wu et QIANG, Meng, « The People's Liberation Army Foreign Language Institute Pushes Educational Transformation », *PLA Daily*, 30 décembre 2009, http://www.allzg.com/n64355c40.aspx
5. HUAMIN, Li et ZHAO, Pu, « Troop unit expands international strategic vision », *PLA Daily*, 8 juin 2011, http://eng.chinamil.com.cn/news-channels/china-military-news/2011-06/08/content_4449350.ht
6. « Tunisia Suicide Protester Mohammed Bouazizi Dies », *BBC*, 5 janvier 2011, http://www.bbc.co.uk/news/world-africa-12120228
7. Cet article utilise le terme de *blocage* plutôt que censure pour désigner la perspective du gouvernement chinois que de telles références constituent une attaque contre son autorité et sa souveraineté. En outre, le système de filtrage *Great Firewall* effectue les directives du gouvernement pour bloquer certains mots et expressions.
8. « Latest Directives from the Ministry of Truth, February 17-24, 2011 (mise à jour) », *China Digital Times*, 23 février 2011, http://chinadigitaltimes.net/2011/02/latest-directives-from-the-ministry-of-truth-february-17-21-2011/
9. KAN, Michael, « China Microblogs Block Chinese Word for 'Egypt' », *PCWorld*, 29 janvier 2011 /218185/china_microblogs_block_chinese_word_for_egypt.html

10. SWARTZ, Dale, « Jasmine in the Middle Kingdom », *American Enterprise Institute for Public Policy Research*, avril 2011, p. 2, http://www.aei.org/outlook/101046

11. Chose intéressante, certains avançaient l'hypothèse que le message initial était une plaisanterie envoyée au moyen de @mimitree0 (un robot *Twitter*), qui permet à quiconque d'afficher des messages anonymes. La presse occidentale et la police chinoise prirent les appels au sérieux, déclenchant par mégarde la *Révolution du Jasmin*. ZHANG, Richard, « Jasmine Revolution in China? », *Chinatweeps.com*, 22 février 2011, http://chinatweeps.com/archives/jasmine-china.html

12. MARTINA, Michael et CHAN, Royston, « Chinese police use protest clampdown as a show of force », *The China Post*, 28 février 2011, http://www.chinapost.com.tw/china/national-news/2011/02/28/292723/Chinese-police.htm

13. Avis sur le site Web de *Boxun.com*, 18 février 2011, http://www.boxun.us/news/publish/usa_news/Boxun_s_main_website_is_under_serious_DDoS.shtml

14. BEACH, Sophie, « Activists Detained as China Web Users Call for 'Jasmine Revolution' (mis à jour) », *China Digital Times*, 19 février 2011, http://chinadigitaltimes.net/2011/02/china-web-users-call-for-jasmine-revolution/

15. « Drink Tea », *China Digital Times*, 5 January 2012, http://chinadigitaltimes.net/space/Drink_tea.

16. WADE, Samuel, « @StonyWang: Forced to Drink Jasmine Tea », *China Digital Times*, 25 mars 2011, http://chinadigitaltimes.net/2011/03/stonywang-forced-to-drink-jasmine-tea/

17. Déclarations officielles recueillies sur les sites Web suivants : *NewsDaily*, http://www.newsdaily.com/stories/tre74h7n1-us-baidu-censorship-lawsuit/ *Financial Times*, http://www.ft.com/intl/cms/s/0/e7a66d8a-422d-11e0-8b34-00144feabdc0.html#axzz1PSklsVVY *Taipei Times*, http://www.taipeitimes.com/News/front/archives/2011/02/25/2003496736, et *Reuters Africa*, http://af.reuters.com/article/worldNews/idAFTRE7250UF20110306

18. BRISTOW, Michael, « China's Internet 'Spin Doctors' », *BBC News*, 16 décembre 2008, http://www.bbc.co.uk/news/world/us_and_canada/

19. QIANG, Xiao, « Remarkable Quotes from the Fifty Cent Party: Anti-Jasmine Revolution Tweets », *China Digital Times*, 28 février 2011, http://chinadigitaltimes.net/2011/02/fifty-cent-tweets-a-collection-of-anti-jasmine-revolution-messages/

20. Commentaire de Jeremy Goldkorn in « *Dancing with shackles* », en vidéo, Danwei.org, 1e mars 2011, http://www.danwei.org/featured_video/dancing_with_shackles.php

21. Sur Welbo, tout comme sur Twitter, quand un sujet devient populaire, il apprait sur une liste branchée, ce qui augemente la popularité de ce sujet. Voir CHANG, Anita, "Jittery Chinese Authorities Try to Stamp Out 'Jasmine Revolution' », MSNBC, 20 février 2011. http://www.msnbc.msn.com/id/41690185/ns/world_news-asia_pacific/t/jittery-chinese-authorities-try-stamp-out-jasmine-revolution/;et KAN, Michael, « China Blocks Microblogs for 'Jasmine Revolution' », CIO, 21 février 2011, http://www.cio.com.au/article/377359/china_blocks_microblogs_jasmine_revolution_/.

22. Traduit par le *China Digital Times*, « Latest Directives From the Ministry of Truth, February 17-24, 2011 (mis à jour) », *China Digital Times*, 23 février 2011, http://chinadigitaltimes.net/2011/02/latest-directives-from-the-ministry-of-truth-february-17-21-2011/

23. TAN, Kenneth, « Beijing's Wangfujing morphs into a construction site », *Shanghaiist*, 25 février 2011, http://shanghaiist.com/2011/02/25/beijing-wangfujing-construction.php

24. CHO, Young-Sam et GILES, Thomas, « LinkedIn Site Inaccessible in China After `Jasmine' Pro-Democracy Posting », *Bloomberg*, 25 février 2011, http://www.bloomberg.com/news/2011-02-24/linkedin-unavailable-in-parts-of-china-web-monitors-show-1-.html

25. Traduit par le *China Digital Times*, « Latest Directives From the Ministry of Truth, Mar 2-7, 2011 », *China Digital Times*, 8 mars 2011, http://chinadigitaltimes.net/2011/03/latest-directives-from-the-ministry-of-truth-march-2-7-2011/

26. ALBANESIUS, Chloe, « Report: China Blocks Gmail to Stop Protests », *PCMAG*, 21 mars 2011, http://www.pcmag.com/article2/0,2817,2382310,00.asp

27. ROSS, Andrew S., « Change.org attacked after backing China dissident », *San Francisco Chronicle*, 28 avril 2011, http://www.sfgate.com/cgi-bin/article.cgi?f=/c/a/2011/04/28/BU651J81MT.DTL

La mobilisation dans différentes structures de participation à la vie politique

Les exemples des musulmans français et britanniques

Imène Ajala, PhD*

Les questions liées à l'Islam en Europe ont de plus en plus été au premier plan des espaces publics et des programmes des responsables politiques du continent. D'après l'Observatoire du racisme et de la xénophobie de l'Union européenne (UE), il y a au moins 13 millions de musulmans dans l'Union européenne, soit cinq pour cent de la population européenne[1]. Selon Jocelyne Césari, « L'immigration musulmane en Europe et en Amérique du Nord peut être considérée comme le moment fondationnel d'un nouvel espace transculturel, un espace dans lequel des personnes vivent et font l'expérience de références et valeurs culturelles différentes, qui sont maintenant coupées des contextes et frontières nationaux[2] ». Cet espace transculturel est caractérisé par l'émergence déterminée d'une religion transnationale, l'Islam, dans un espace public laïcisé (Europe)[3]. Cela conduit nécessairement à des tensions : les relations entre les musulmans européens et leurs gouvernements respectifs sont difficiles[4]. Le contexte de la « guerre contre le terrorisme » depuis le 11 septembre et des mesures sécuritaires qu'elle implique ont de plus en plus attiré l'attention sur les musulmans et leurs revendications de droits économiques, politiques et religieux dans les pays européens. L'image de l'intégration des musulmans est celle d'un problème interprété comme une confrontation entre les discours religieux et les espaces laïques. Les différences nationales ont bien entendu des impacts différents en termes de conceptualisation du multiculturalisme et il est possible de les distinguer par des « philosophies de l'intégration » différentes[5].

---

*Imène Ajala est docteur en relations internationales à l'Institut des hautes études internationales et du développement de Genève. Elle est titulaire d'une licence de science politique de l'Institut d'études politiques de Grenoble et d'une maîtrise de relations internationales de l'Institut de hautes études internationales et du développement de Genève. Ses centres d'intérêts couvrent les domaines de la vie politique intérieure et des relations internationales, de l'analyse des politiques étrangères et du multiculturalisme avec une focalisation particulière sur les musulmans d'Europe

La France et la Grande-Bretagne représentent traditionnellement deux modèles théoriques opposés d'intégration, celui de l'assimilation et celui du multiculturalisme respectivement. Chaque modèle détermine les caractéristiques des structures de participation à la vie politique du pays. Ces caractéristiques affectent et restreignent à leur tour la mobilisation des groupes minoritaires. Cette étude comparative présente les conceptions officielles de la politique raciale et ethnique dans chaque pays avant d'y intégrer l'émergence et le développement de la mobilisation des musulmans dans ces pays. L'analyse retrace les façons dont les musulmans formulent leur discours et leur narration en matière de mobilisation conformément à ces conceptions. Cette étude va toutefois au-delà de la vision statique qui présente les modèles français et britannique comme des types parfaits et démontre les changements affectant les philosophies d'intégration des deux pays.

L'article offre d'abord un aperçu général des deux modèles en termes de philosophies officielles, de conceptions des identités qu'ils adoptent et de perceptions des minorités qu'ils impliquent. Cela permet d'examiner la définition, la dimension, les perceptions et les autoperceptions des communautés musulmanes dans les deux pays. L'analyse replace ensuite la mobilisation des musulmans dans une perspective longitudinale afin de mettre l'accent sur la métamorphose de la mobilisation et des ses conceptions au fil des ans.

Définir les musulmans

L'immigration en France et en Grande-Bretagne

Depuis la présomption de quelque forme d'influence et son implication dans le domaine public jusqu'à l'idée extrémiste de l'existence d'un lobby musulman en France, la place des musulmans dans ce pays a été perçue de différents points de vue. Cela fait longtemps que le pays entretient des rapports avec l'Islam, en particulier à la suite de son passé colonial[6]. Pendant au moins deux siècles, la France fut un pays d'immigration[7]. Après la seconde guerre mondiale, l'immigration fut dominée par des considérations de marché du travail : la migration de la main d'œuvre commença essentiellement en 1945. Le besoin de main d'œuvre ne signifiait toutefois pas que les immigrés étaient tous les bienvenus. En fait, l'embauche d'Européens était considérée préférable à celle de Nord-africains[8]. Les immigrés les plus nombreux furent d'abord des Algériens, suivis dans les années soixante-dix par des Marocains et enfin par des Tunisiens. L'année 1974 marqua un tournant. Durant la crise pétrolière, l'immigration fut suspendue par voie de règlements administratifs promulgués par le secrétaire d'État aux Travailleurs immigrés les 5 et 19 juillet[9]. L'immigration baissa de façon significative. Les travailleurs

immigrés, qui étaient sensés initialement retourner dans leurs pays d'origine, devinrent des résidents permanents que rejoignirent leurs familles. Le regroupement familial représenta bientôt l'élément principal de l'immigration, en particulier pendant les années quatre-vingt et jusqu'en 1993, lorsque des changements politiques entraînèrent une réduction en chiffres absolus, ainsi qu'en pourcentage[10]. Les enfants nés en France se virent accorder la nationalité française automatiquement. On se réfère à cette population comme « Français issus de l'immigration » (FII). Les tentatives d'encouragement du retour des immigrés, d'abord et avant tout celui des Algériens, échouèrent. La prise de conscience progressive du fait que ces immigrés étraient là pour de bon ne commença à émerger que dans les années 1980. Même dans les années 1990, « la plupart de ceux qui étaient perçus comme 'immigrés' en France n'en étaient plus[11] ». Ils étaient devenus une portion permanente de la population.

La suspension de l'immigration en 1974 allait effectivement amorcer le mouvement vers une plus grande sélectivité et des restrictions plus sévères. Même si cette tendance allait être acceptée comme formant un consensus entre la droite et la gauche, la montée du Front National allait bientôt faire de l'immigration une question politiquement délicate : « Ainsi, alors que la proportion d'étrangers dans le pays a diminué, le conflit politique à leur propos est devenu plus aigu[12] ». On commença à parler d'immigration sélective en 2006. À cet égard, la loi Hortefeux, qui fut adoptée en 2007 et rendit plus strictes les conditions du regroupement familial, représente une réorientation de l'immigration en France. La pression exercée pour demander l'expulsion des immigrés sans papier s'est accrue et les débats entourant l'immigration restent tendus. Ces débats continuent comme l'illustra la création controversée d'un ministère de l'Immigration, de l'Intégration, de l'Identité Nationale et du Développement solidaire en 2007 et le débat national sur l'identité nationale qui se déroula entre novembre 2009 et janvier 2010 et souleva lui aussi de grandes controverses.

Martin Schain fait remarquer que, contrairement à la France et aux États-Unis, la Grande-Bretagne n'est pas un pays traditionnel d'immigration et qu'elle fut un pays d'émigration après la seconde guerre mondiale[13]. Contrairement à la France, où les immigrés venaient principalement d'autres pays européens (en particulier d'Europe méridionale) jusque dans les années soixante, la majorité des immigrés en Grande-Bretagne vinrent de ses anciennes colonies[14]. Ce qui a changé depuis lors est que la proportion d'immigrés en provenance du « Nouveau Commonwealth » (essentiellement de l'Inde et du Pakistan) a augmenté par rapport à celle d'immigrés en provenance de l'« Ancien Commonwealth » (Canada, Australie et Nouvelle-Zélande)[15]. Jusqu'à la première loi sur l'immigration en provenance du Commonwealth votée en 1962, qui introduisit les premières res-

trictions, les citoyens des colonies britanniques et du Commonwealth pouvaient entrer librement au Royaume Uni. Cependant, la Grande-Bretagne avait déjà mis en place une politique de restriction à l'entrée de personnes « non blanches » en provenance du Nouveau Commonwealth, bien avant la seconde guerre mondiale. La politique de la porte entrouverte ne s'appliquait pas nécessairement de manière égale à tous les membres du Commonwealth[16]. Les immigrés en provenance de l'Inde, du Bangladesh et du Pakistan travaillaient dans des villes industrielles, en particulier dans l'industrie textile[17]. Comme en France, certains immigrés étaient moins convoités que d'autres et leur capacité d'intégration était jugée inférieure[18]. Bien que l'héritage impérial impliquait une conception élargie et multiculturelle de la nationalité, le courant croissant d'immigrés en provenance du Nouveau Commonwealth (dont le nombre a augmenté de 50 pour cent environ depuis 1981) et le sentiment très répandu d'hostilité aux immigrés obligea les autorités à redéfinir et rendre plus strictes les règles de naturalisation. La loi sur l'immigration de 1971, par exemple, renforça les restrictions. Le regroupement familial reste la catégorie la plus nombreuse d'immigrés[19]. Dans les années 1990, il y eu également des courants significatifs de réfugiés musulmans en provenance de Bosnie, du Kosovo, ainsi que de pays tels que l'Afghanistan, l'Irak et la Somalie[20].

Une communauté nombreuse, diverse et concentrée dans les deux pays

La France a la population musulmane la plus nombreuse d'Europe. Il n'est pas facile de déterminer avec précision le nombre de musulmans résidant en France dans la mesure où les statistiques à base ethnique sont prohibées par la législation française et où des considérations politiques peuvent conduire à des surestimations. Recenser les musulmans n'implique pas nécessairement le décompte des seuls musulmans pratiquants : en fait, le terme est principalement employé pour se référer aux personnes d'origine musulmane tel que cela se reflète dans la perspective de Laurence et de Vaïsse. Il se réfère aux musulmans en tant que :

> ces personnes qui, pour des raisons tenant à leur pays d'origine ou à leur ascendance, sont de culture musulmane ou issues d'un milieu musulman. La population inclut bien entendu de nombreux citoyens de sensibilité laïque qui ne voudraient pas être classés d'abord comme musulmans. À cet égard, le thème principal de l'ouvrage est lui-même une concession à l'examen des problèmes d'intégration dans une perspective religieuse[21].

Bien que Laurence et Vaïsse reconnaissent que leur étude « succombe, il est vrai, à la facilité de la formule consacrée, se conformant ainsi à la récente tendance manifestée chez les responsables politiques et les acteurs sociaux locaux », il est difficile de procéder différemment, comme c'est le cas dans toutes les études ethniques[22]. Cela reflète la nécessité d'utiliser des catégories fixes pour la recherche

et le rôle du langage de tous les jours dans l'identification de ces catégories[23]. Le chiffre sera par conséquent différent, suivant les critères utilisés pour les estimations. Le chiffre habituel est de cinq millions lorsqu'on parle des musulmans au sens le plus large, alors qu'il se monterait à 220.000 pour les musulmans pratiquants, définis comme ceux qui fréquentent régulièrement une mosquée[24]. Les distinctions opérées sur la base de l'ethnicité donnent les résultats suivants : 69 pour cent seraient des Arabes, 30 pour cent seraient d'origine turque, berbère, africaine ou asiatique et un pour cent seraient des Français ou Européens convertis[25]. En termes d'origines nationales, les estimations de Bernard Godard et Sylvie Taussig sont proches de celles de Laurence et Vaïsse : 1,5 million d'Algériens, 1 million de Marocains, plus de 400.000 Tunisiens, presque 340.000 natifs d'Afrique subsaharienne et 313.000 Turcs[26]. Il est donc difficile de recenser les musulmans en France, contrairement à ce qui se passe en Grande-Bretagne, où les statistiques ethniques et religieuses officielles sont disponibles.

Le recensement mené en 2001 par l'*Office for National Statistics* (Service des statistiques nationales) fut le premier à inclure la religion dans les questions. Il détermina une population musulmane de 1,6 million, ce qui correspondait à 2,7 pour cent de la population du Royaume Uni comparé à 71,6 pour cent de chrétiens et 15,5 pour cent sans religion[27]. Les musulmans constituent le deuxième groupe religieux par la taille après les chrétiens au Royaume Uni[28]. La population musulmane est concentrée principalement en Angleterre et au Pays de Galles, ce qui justifie la focalisation de cette thèse sur les musulmans de Grande-Bretagne[29]. La population musulmane est passée rapidement de 21.000 en 1951 à 600.000 en 1981 et 1,6 million en 2001.[30] En janvier 2009, il y avait 2,4 millions de musulmans en Grande-Bretagne, d'après l'*Office for National Statistics*, et la population musulmane s'accroît plus rapidement que le reste de la population[31]. Soixante-huit pour cent des musulmans sont originaires de l'Asie du Sud[32]. Les personnes d'origine pakistanaise constituent la majorité (750.000, soit 43 pour cent de la population musulmane), suivis des natifs du Bangladesh (20.000, soit 17 pour cent de la population musulmane) et des Indiens (150.000, soit 8 pour cent de la population musulmane).[33] Huit cent mille musulmans sont citoyens britanniques[34]. En dehors des natifs de l'Asie du Sud, il existe également des communautés turque, kurde, arabe et africaine.[35] Le nombre des convertis est estimé à 10.000[36]. De cette composition ethnique, il découle que « les caractéristiques de la population musulmane britannique reflètent de près celles de ses composantes natives du Pakistan, du Bangladesh et de l'Inde mais aussi celles d'une minorité blanche, mixte, africaine, chypriote, nord-africaine et moyen-orientale non négligeable[37] ».

La population musulmane est plus jeune que la population française dans son ensemble : les personnes âgées de 15 à 34 ans représentent 32 pour cent de la

population totale de la France, alors qu'elles représentent 63 pour cent des musulmans français[38]. Les personnes âgées de 50 à 65 ans et au-dessus représentent 42 pour cent de la population totale de la France, alors qu'elles représentent 13 pour cent des musulmans français.[39] Les musulmans britanniques constituent, comme en France, une population jeune et ont une structure par âge plus jeune que celle de tous les autres groupes religieux de l'Angleterre et du Pays de Galles[40]. Quatre-vingt-dix pour cent des musulmans ont moins de 50 ans et la moyenne d'âge nationale est de 28 ans pour la population musulmane, comparée à 41 pour la population dans son ensemble[41]. Trente-quatre pour cent des musulmans n'ont pas plus de 15 ans, comparés à une moyenne nationale de 20 pour cent.[42]

Les immigrés sont concentrés principalement dans les grandes villes telles que Paris, Marseille, Lyon et leurs banlieues. Soixante pour cent de tous les immigrés en France sont concentrés à Paris et dans ses environs (la région Ile-de-France). Trente-cinq à 40 pour cent de tous les musulmans français vivent dans la région Ile-de-France, 15 à 20 pour cent autour de Marseille et de Nice (région Provence-Alpes-Côte d'Azur), 15 pour cent à Lyon et à Grenoble et 5 à 10 pour cent autour de Lille[43]. Les courants d'immigration ont déterminé les modes d'implantation dans les zones industrielles et urbaines[44]. Ils incluent, par exemple, le sud de l'Alsace, les départements du nord, des zones telles que le Val-d'Oise, la Seine-Saint-Denis, le Val-de-Marne et les zones entourant Paris telles que la Somme, la Seine-Maritime, l'Eure-et-Loir[45]. Les musulmans sont également concentrés sur les côtes méditerranéennes, spécialement les musulmans autoproclamés, dans l'Hérault, le Gard et les Bouches-du-Rhône[46]. La situation géographique de l'Islam en France met en évidence une ligne allant du Havre à Valence et à Perpignan, qui est précisément la ligne reliant les bastions électoraux du Front National[47].

Encore une fois, comme en France, la répartition géographique en Grande-Bretagne a été fortement déterminée par les phases initiales d'implantation ; à la recherche d'un emploi, les immigrés s'installèrent principalement dans les zones industrielles et urbaines[48]. Ils sont d'ailleurs concentrés principalement dans le Grand Londres : 80 pour cent des musulmans vivent dans les cinq plus grandes conurbations de Grande-Bretagne, à savoir le Grand Londres, les West Midlands, le West Yorkshire, le Grand Manchester et les East Midlands[49]. Ils représentent 8,5 pour cent de la population de Londres et le quart des musulmans londoniens vivent à Tower Hamlets et Newham[50]. Les musulmans sont également présents dans des zones industrielles telles que les Midlands industriels, les centres textiles du nord et la côte ouest de l'Ecosse[51]. Bien que les musulmans originaires du Pakistan et du Bangladesh manifestent un degré élevé de ségrégation, il n'en découle pas que les musulmans vivent dans des quartiers fermés sur une base religieuse[52].

En conclusion, les communautés musulmanes partagent certaines constantes démographiques et géographiques dans les deux pays. De telles similarités ont leurs racines dans le passé colonial des deux pays mais, comme nous le verrons, les environnements dans lesquels évoluent ces communautés présentent des caractères opposés.

Structures opposées de participation à la vie politique

La question de l'identification et de la détermination de soi, ou l'attache entre citoyenneté et religion

La citoyenneté française est comprise comme une identité universelle[53]. Elle représente « un concept philosophique exprimé dans la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789, qui s'inspirait principalement des idéaux universalistes de liberté, d'égalité en droit et de propriété privée, alors que la nationalité est définie juridiquement dans le Code civil[54] ». La politisation de la question de la citoyenneté commença dans les années 1980. La tradition du *jus soli* est ancrée en France depuis la révolution de 1789 mais dans les années 1980 est apparue l'idée de considérer la citoyenneté plus comme un choix actif que comme devant être accordée automatiquement à quiconque choisit de vivre en France. La législation introduite en 1993 (loi Méhaignerie) spécifiait que la citoyenneté ne devrait être demandée que par des personnes âgées de 16 à 21 ans. Après la loi Guigou de 1998, la citoyenneté pouvait encore être revendiquée lorsqu'une personne atteignait l'âge de 16 ans mais, autrement, elle devait être accordée automatiquement à l'âge de 18 ans. Trois millions environ de musulmans vivant en France sont citoyens français[55].

On reconnaît souvent que la Grande-Bretagne a le régime de citoyenneté le plus libéral d'Europe[56]. Les citoyens du Commonwealth ou des territoires dépendants et ceux de la République d'Irlande peuvent voter et se présenter aux élections[57]. La plupart des musulmans britanniques possèdent la nationalité et 46 pour cent d'entre eux sont nés en Grande-Bretagne[58]. La citoyenneté britannique a pendant longtemps été déterminée par la situation de l'empire britannique et la définition élargie du concept qui en a résulté après la seconde guerre mondiale[59]. En 1948, le *British Nationality Act* (loi sur la nationalité britannique) donna aux citoyens des pays du Commonwealth le droit d'entrer librement, de travailler et de s'installer avec leur famille au Royaume Uni en tant que résidents permanents[60]. Ce droit a été depuis lors redéfini par différentes lois plus restrictives[61]. La loi sur la nationalité britannique de 1981 traitait directement de la question de la citoyenneté. Seuls les citoyens du Royaume Uni ont le droit d'entrée et la citoyenneté

automatique est limitée aux enfants nés au Royaume Uni d'une mère ou d'un père britannique ou de parents non britanniques résidant au Royaume Uni[62]. Elle représente « l'aboutissement d'un processus de retrait des droits de citoyenneté, qui limita progressivement la citoyenneté à ceux nés au Royaume Uni et à leurs descendants directs[63] ». La signification de la citoyenneté à également changé avec les générations : les anciennes générations sont plus des « habitants » en ce sens que la citoyenneté est étroitement liée au fait de résider en Grande-Bretagne, alors que, pour les nouvelles générations, la citoyenneté signifie l'accès à l'identité britannique[64]. La Grande-Bretagne moderne n'a jamais été « une et indivisible » comme dans le cas de la France[65]. La décentralisation a été renforcée par le transfert de certains pouvoirs aux assemblées régionales du Pays de Galles et de l'Ecosse en 1997 ; de ce fait, il y a un haut degré de pluralisme culturel et, par conséquent, un manque de « culture publique commune[66] ». Schain observe que « la plupart des gens s'auto-identifient comme Anglais, Ecossais, Gallois ou Irlandais plutôt que comme Britanniques » et que l'identité britannique ou l'identité anglaise, interprétées par Hussain et Bagguley comme le partage de « certaines croyances importantes » et le besoin d'une « culture publique commune », ne font pas l'objet d'un consensus[67]. C'est pourquoi le caractère multiculturel de la société britannique apporté par l'immigration est considéré comme un prolongement de la diversité au sein du Royaume Uni[68].

Pour ce qui est de l'émergence et de la prise de conscience d'une identité communautaire et, plus précisément, d'une identité spécifiquement musulmane, les signes indiquent plusieurs directions précises. Laurence et Vaïsse font remarquer, sur la base de sondages et d'études antérieures, qu'il n'y a aucun doute quant à l'émergence d'une identité musulmane profonde[69]. Cette identité l'emporte même sur l'identité française[70]. L'identité religieuse en tant que telle n'est toutefois pas nécessairement plus prononcée : elle se réfère plutôt à des traditions culturelles et religieuses[71]. On a observé un accroissement de l'auto-identification et du sentiment d'identité religieuse collective alimentés par les problèmes d'intégration ainsi que par la visibilité croissante de l'Islam sur la scène internationale. Soixante six pour cent des Français d'origine nord-africaine se déclarent musulmans, 8 pourcent catholiques et 20 pour cent sans religion[72]. Cependant, 36 pour cent seulement des « personnes de culture musulmane » se déclarent pratiquantes et 15 pour cent seulement fréquentent régulièrement une mosquée. La pratique de la religion décline également avec le temps passé en France[73]. Les cinq prières quotidiennes et la fréquentation d'une mosquée sont les critères qui permettent habituellement de distinguer les croyants pratiquants des non pratiquants[74]. Pour ce qui est du comportement culturel, le jeûne (*ramadan*) et la non consommation d'alcool sont les caractéristiques les plus répandues[75]. Le port du voile, en dépit de

la couverture disproportionnée de la question par les médias, est une pratique minoritaire qui préoccupe essentiellement les croyants pratiquants[76]. Les problèmes d'intégration ne peuvent être séparés du sujet de l'Islam, indépendamment de la question de savoir si les minorités concernées se définissent d'abord et avant tout comme musulmanes et indépendamment de leur pratique[77]. Dans ce contexte, il paraît difficile de dissocier la variable religieuse de la variable ethnique arabe, comme le révèle l'expression couramment employée « arabo-musulman », même si on peut douter de la légitimité de l'assimilation de tous les Français d'origine africaine aux musulmans. Une carence affective explique en partie ce processus de ré-islamisation, qui peut être interprété comme « le processus par lequel les jeunes français d'origine africaine, turque ou moyen-orientale se tournent vers l'Islam dans leur quête d'une identité et souvent, mais pas toujours, vers une forme d'Islam abstrait et mondialisé plutôt que vers l' « Islam familial » de leurs parents[78] ». Toutefois, même si les musulmans français, comme leurs coreligionnaires européens, tendent à s'identifier plus profondément à leur foi que ne le fait la population dans son ensemble, cela ne signifie pas qu'ils ne s'identifient pas aussi profondément à leur pays d'accueil, et cela est particulièrement vrai en France où 42 pour cent des musulmans français se considèrent d'abord comme des citoyens français[79]. Quarante-six pour cent des musulmans français se considèrent d'abord comme des musulmans, alors que ce chiffre atteint 81 pour cent chez leurs coreligionnaires britanniques[80].

La religion est également très importante pour les musulmans britanniques pour qui l'identité musulmane est pour eux plus importante que l'identité britannique[81]. Pendant la campagne pour l'inclusion de la question religieuse dans le recensement de 2001, le *Muslim Council of Britain* (MCB) insista de façon répétée sur le fait que « les musulmans britanniques s'identifient sur la base de la foi, pas de l'ethnicité[82] ». Une série d'enquêtes confirme cette tendance[83]. En 2006, l'identité islamique était la plus forte en Europe chez les musulmans britanniques, dont 81 pour cent s'identifiaient d'abord comme musulmans plutôt que comme britanniques. Le chiffre est de 46 pour cent pour les musulmans français, 69 pour cent pour les musulmans espagnols et 66 pour cent pour les musulmans allemands[84].

Contrairement à l'espace politique français, où la religion est supposée être une affaire privée, elle est reconnue comme une force intervenant dans les affaires publiques en Grande-Bretagne. Tony Blair déclara dans une allocution que :

> La foi religieuse a beaucoup à apporter aux sphères publiques ; elle reste une composante vigoureuse de ce qui fait une collectivité unie ; elle joue un rôle crucial dans la motivation de millions de citoyens du monde entier et représente un moyen essentiel, indépendant du gouvernement, de contribution à la bonne marche de la société. La perte de cette contribution ne serait pas seulement dommage mais un gigantesque pas en arrière[85] ».

La question de l'identification est cruciale pour ce qui concerne les loyautés partagées et l'attache de la religion et de la citoyenneté en tant que concepts complémentaires ou, au contraire, concurrents[86]. Des processus transnationaux et locaux redéfinissent l'identité, en particulier parmi les plus jeunes générations[87]. Il convient effectivement de ne pas concevoir les divisions chez les musulmans britanniques uniquement comme coïncidant avec les divisions ethniques, nationales ou idéologiques, des conflits de générations caractérisent également dans une large mesure la communauté musulmane britannique. La réislamisation de la jeunesse n'est liée en rien au pays d'origine des parents mais se définit plutôt par l'adhésion à un Islam transnational et l'émergence d'un activisme islamique radical. Cela préoccupe grandement les musulmans britanniques[88]. Les conceptions d'un Islam purifié devant se placer dans la tradition *wahhabite*, importées par des enseignants religieux moyen-orientaux dans les années 1990, en vinrent à combler un vide causé par l'impossibilité pour les jeunes musulmans britanniques de s'identifier à l'Islam « culturel » de leurs parents (primo-inmigrants)[89]. Cela ne signifie pas nécessairement un rejet de l'identité britannique, dans la mesure où il y a adaptation de l'« universalisme des revendications de citoyenneté au particularisme des identités ethniques », en d'autres termes, il n'y a pas conflit entre l'identité musulmane transnationale et la citoyenneté britannique[90]. L'identité est complexe, plurielle et composée de différentes couches : cela est particulièrement bien perçu par les plus jeunes générations qui se considèrent non seulement comme des citoyens britanniques mais aussi comme des « membres de groupes religieux, raciaux, ethniques et linguistiques[91] ». La diversité des organisations musulmanes entraîne également la pluralité des conceptions de l'identité musulmane car les interprétations (c'est-à-dire les caractérisations) de l'identité communautaire sont invariablement liées aux prétentions à représenter une communauté (parler en son nom)[92] ». Les projets politiques de ces organisations inspirent leur définition de l'identité[93].

Deux philosophies antagonistes : l'assimilation par opposition au multiculturalisme

La France représente le plus vigoureusement le modèle de l'assimilation, qui est généralement perçu comme très rigide et connu pour rejeter l'identification des groupes sur une base ethnique, culturelle ou religieuse[94]. Des politiques conçues pour réaliser une intégration économique et politique viseront par exemple des aires géographiques mais elles ne s'adressent jamais directement à des communautés ethniques. Surtout, ce rejet implique une forme de renonciation, dans la communauté française supposée, au mythe républicain de l'intégration à la nation et à l'intérêt général.

Cette obsession jacobine de l'unité nationale et de la « cohésion nationale » empêche toute prise en considération de l'ethnicité dans les sciences sociales[95]. Cette

tendance apparaît d'autant plus vivement dans la perception française des États-Unis, par exemple, la reconnaissance des immigrés aux États-Unis est liée à la politique politicienne dans le domaine ethnique et aux identités collectives exprimées publiquement qui en résultent. Cela débouche également sur uneinfluence ethnique, alors qu'en France, l'individualisme républicain suppose l'assimilation des individus et l'expression privée plutôt que publique des identités collectives[96]. Selon la formulation synthétisée de Pierre Birnbaum, dans la perspective française, le concept d'ethnicité se réfère aux ghettos et à « une nation fragmentée sans identité unificatrice[97] ». Les Français utilisent un mot précis pour en parler, « communautarisme », qui se réfère à une identité parallèle définie par l'appartenance à un groupe au niveau infra- ou supranational par opposition à l'identité nationale et qui peut provoquer une fragmentation de l'espace public[98]. Toute reconnaissance du multiculturalisme *de facto* de la société française peut également conduire à des accusations de fomentation d'une fragmentation de la nation[99]. Ces paradigmes ont des effets très concrets en ce que la collecte de statistiques ethniques est interdite par la législation française. Les statistiques ethniques, définies comme des « données d'une nature personnelle faisant apparaître, directement ou indirectement, les origines raciales ou ethniques sont interdites en France[100] ».

En dépit du discours officiel, on a observé un processus d'ethnicisation de certains débats relatifs à « la deuxième génération[101] ». La France est un pays de facto multiculturel et les pouvoirs publics ont été de plus en plus conscients de cette caractéristique de la société française[102]. En fait, d'après Withol de Wenden, « le multiculturalisme a acquis une certaine légitimité sous la pression de l'immigration, de l'Europe et de la mondialisation mais résultant également du désir de revendiquer l'influence des cultures locales dans le patrimoine de la culture nationale[103] ». L'Union européenne a déjà contesté certains des principes de l'individualisme républicain via l'institution de la citoyenneté européenne et des directives anti-discriminatoires[104]. Cela constitua un facteur important de changement, en particulier via des directives de 2001 et de 2002 interdisant la discrimination en matière d'emploi et de logement[105].

Le débat sur les statistiques ethniques et la codification officielle des identités en catégories ethniques par l'État qui en résulta reflète alors différentes approches des réalités sociales en France. En 2006, le Centre de stratégies analytiques (un établissement public) organisa un colloque sur les statistiques ethniques et Nicolas Sarkozy, en sa qualité de ministre de l'intérieur, ouvrit le débat en déclarant qu'il était favorable à la discrimination positive et partisan de la collecte de statistiques ethniques contrairement au président et au premier ministre de l'époque, Jacques Chirac et Dominique de Villepin respectivement. Il est intéressant de noter que les positions dans ce domaine ne se divisent pas le long de

lignes partisanes. La communauté des statisticiens est elle aussi profondément divisée quant à l'introduction de statistiques ethniques[106]. Le problème principal est d'identifier un moyen de traiter l'ethnicité objectivement[107]. Le problème aborde non seulement les questions de mesurage mais aussi l'utilisation finale de ces chiffres[108].

Cela ne signifie pas nécessairement que nous ne disposons pas d'estimations mais l'absence de statistiques officielles, c'est-à-dire d'État, en dit long sur le contexte institutionnel en termes de structure de participation à la vie politique et l'expression d'intérêts privés. Les premières données générales, y compris le lieu de naissance des parents, furent disponibles en 1999 lors de la publication de l'enquête intitulée « Étude de l'histoire familiale (EHF) ».

Depuis l'EHF de 1999, les enquêtes ont de plus en plus inclus des questions relatives au lieu de naissance des parents. La seule chose autorisé alors est la collecte de données sur la nationalité et le lieu de naissance réels d'une personne et de ses parents. En conséquence, il semble qu'il ne pourrait pas y avoir de « transfert » de ce concept anglo-saxon, en particulier si cela suppose l'application d'une conception étroite de l'ethnicité telle que l'impose le mythe républicain de l'égalité, c'est-à-dire réduite à la revendication d'une identité précise dans l'espace public[109]. Une définition plus appropriée de l'ethnicité couvrirait en fait tous les groupes qui sont une « minorité vue dans le contexte national[110] ». Une telle définition servirait à rappeler que l'ethnicité est un concept large qui peut être appliqué à tous les pays.

L'aveuglement républicain à l'égard de la reconnaissance des minorités ethniques pèse lourdement sur les politiques étatiques liées aux communautés religieuses et ethniques et explique le débat croissant entourant la possibilité de statistiques ethniques. L'accent mis sur les problèmes de discrimination et d'emploi est donc symptomatique d'un mouvement vers une focalisation sur l'intégration ethnique typique du multiculturalisme, mais d'un multiculturalisme qui s'efforce d'éviter la dispersion[111]. Le consensus à propos du besoin d'une égalité de représentation religieuse institutionnelle et de cadres de traitement des problèmes de racisme et de discrimination est apparu lentement. L'image, au fur et à mesure qu'elle « évolue » est alors plus nuancée que l'image typique d'une République « sans discrimination raciale[112] ». Withol de Wenden conclut néanmoins que « la difficulté qu'éprouvent les identités collectives pour se définir lorsqu'elles sont confrontées aux valeurs républicaines montre que l'espace politique français est mal intégré et permet difficilement l'émergence de groupes communautaires. Le multiculturalisme a beaucoup de chemin à faire pour être plus explicite et acquérir une légitimité complète[113] ». La Grande-Bretagne a choisi le multiculturalisme, un choix de plus en plus contesté ces dernières années, en particulier depuis les émeutes de 2001 dans plusieurs villes et les attentats terroristes de 2005 à Londres[114]. Le

multiculturalisme est apparu à un moment où il fallait redéfinir « identité britannique » elle-même après la fin de l'empire[115]. Les autorités britanniques favorisèrent une approche de relations interraciales du problème d'intégration qui apparut dans les années 1960 et, en conséquence, le concept de race a été utilisé depuis lors pour parler des immigrés en provenance du Nouveau Commonwealth[116]. La *Commission for Racial Equality* (Commission de l'égalité entre les races) fut créée en 1965 et la *Race Relation Act* (Loi sur l'égalité entre les races) promulguée la même année constitua une première base d'institutionnalisation des politiques d'intégration et d'un cadre politique favorisant le pluralisme[117]. Le mandat de la *Commission for Racial Equality* est, par exemple, limité à la discrimination raciale, pas religieuse[118]. Le recensement de 1991 fut le premier à inclure des questions sur l'appartenance à des groupes ethniques. Les musulmans sont vus par conséquent au travers du prisme de l'ethnicité[119]. Alors que la législation sur les relations interraciales prévoit la protection des Sikhs et des Juifs (groupes religieux), une pression croissante a été exercée par les organisations musulmanes pour formuler les problèmes en termes de religion, en particulier ceux de discrimination. Elles ont spécifiquement demandé qu'il soit tenu compte de la religion en tant que catégorie[120]. Le recensement de 2001 fournit pour la première fois des données à base religieuse. On pourrait soutenir que, dans les années 2000, la religion a remplacé la race et l'ethnicité comme préoccupation clé des populations minoritaires[121]. Les politiques identitaires musulmanes ont influencé la création d'une industrie des relations interraciales et interconfessionnelles et ont été influencées par elle[122].

Le multiculturalisme est de plus en plus remis en question et l'accent est maintenant mis sur l'intégration civique, les valeurs partagées et l'identité collective[123]. Le rapport Cantle, qui suivit les émeutes de l'été 2001 à Bradford, Oldham et Burnley, est représentatif de cette nouvelle orientation. Après avoir noté la ségrégation qui caractérise les lieux dans lesquels les émeutes s'étaient produites, il recommanda un sens plus aigu de la citoyenneté[124]. Un livre blanc publié par le *Home Office* (ministère de l'Intérieur) en 2002, *Secure Borders, Safe Haven: Integration with Diversity in Modern Britain* (Des frontières sûres, un refuge : l'intégration et la diversité dans la Grande-Bretagne moderne), renforça lui aussi cette idée en liant l'intégration à une intégration civique accrue[125].

L'agitation sociale fit son apparition avec des émeutes dans le quartier londonien de Notting Hill et à Notthingam en 1958[126]. Il y a eu un changement dans la façon dont les émeutes de ce type sont définies par les pouvoirs publics. Dans les années 1980, elles étaient considérées comme une maladie structurelle liée à la discrimination, mais dans les années 1990, les tensions avec la police, les indica-

teurs socio-économiques, les malentendus culturels et les différences religieuses constituent le cadre dominant de la compréhension de ces événements[127].

Les violentes émeutes de 2001 à Bradford, provoquées par l'annonce d'une manifestation du *British National Party* (Parti National Britannique), avaient polarisé le débat à propos de l'intégration des musulmans en Grande-Bretagne[128]. Les émeutes de Bradford devinrent un symbole des limites du multiculturalisme et ces évènements locaux furent interprétés à tort dans des perspectives nationales et mondiales, attribuant systématiquement aux émeutiers le statut de porte-parole de leur communauté[129]. Les rapports officiels sur les émeutes de Bradford tendirent à éviter les tentatives d'explication des évènements et se focalisèrent plutôt sur les questions plus larges de la ségrégation et de la cohésion sociale, ainsi que sur des propositions visant à inculquer une conception libérale de la citoyenneté dans les esprits des natifs d'Asie du Sud[130]. Le réexamen de l'appartenance nationale au-delà de l'identité ethnique a constitué un thème central de ces rapports.

Des comptes-rendus universitaires des émeutes mettent en lumière plusieurs facteurs. Certains insistent sur la carence affective, la ségrégation et les exigences d'une « nouvelle génération » de natifs d'Asie du Sud, d'autres mettent plus l'accent sur les griefs exprimés de longue date contre les manifestations locales de racisme et la police[131].

Il se peut également que la focalisation politique croissante sur l'Islam soit responsable de l'évolution du discours politique en Grande-Bretagne du multiculturalisme à la cohésion sociale[132]. On peut à cet égard identifier un débat public croissant à propos du multiculturalisme[133]. Les attaques du 11 septembre contre le *World Trade Center* et, plus que tout, les attentats de juillet 2005 à Londres ont constitué un moment crucial et amplifié les préoccupations. Ces évènements donnèrent naissance à des questions relatives au multiculturalisme et à l'intégration des musulmans perçus comme vivant en marge de la collectivité nationale[134]. La législation antiterroriste a ajouté un climat de peur et de méfiance à la carence affective[135]. Le portrait que les médias dressent des musulmans a été une source persistante de préoccupation pour les organisations musulmanes, en particulier la couverture des crises internationales, à propos de laquelle les organisations musulmanes se plaignent généralement de la focalisation sur les opinions extrémistes qui dépeint les musulmans comme une menace de l'intérieur ou une cinquième colonne[136]. Le MCB insista sur le fait que « la plupart des musulmans britanniques sont en réalité nés au Royaume Uni. Ils sont citoyens britanniques d'origine. Ils n'ont absolument rien d'hôtes[137] ». Le MCB a en fait jugé que l'intégration a relativement bien réussi[138]. Les critiques adressées au multiculturalisme par Trevor Phillips, qui le considère comme « démodé » et encourageant le « sentiment de séparation » ont été présentées par beaucoup comme une « bombe[139] ». Il aurait dit,

« Ce dont nous devrions parler est la façon dont nous pouvons arriver à une société intégrée, c'est-à-dire une dans laquelle les gens sont égaux en droit, où existent certaines valeurs communes[140] ».

En conclusion, si les deux modèles se présentent absolument comme les types idéaux, ils subissent tous deux la pression du modèle antagoniste. Le cadre rigide français d'assimilation est remis en question, en particulier dans le contexte de l'Union européenne, alors que le modèle multiculturaliste britannique a été critiqué, en particulier depuis le 11 septembre et encore plus après les attentats à la bombe de Londres.

Mobilisation et institutionnalisation

Participation politique

Dans cette section, des contraintes en termes de données nous obligent à utiliser des candidats et des immigrés ethniquement divers à la place des musulmans français. Schain note dans ses études sur les immigrés que la France a invariablement la « pire réputation en ce qui concerne la représentation politique[141] ». Les personnes issues d'un milieu d'immigrés sont mal représentées dans les instances politiques. Schain note en particulier qu'« entre 1995 et 2000, [il y avait] en moyenne juste au-dessus de 3 pour cent de conseillers municipaux appartenant à des communautés ethniques dans les communes d'au moins 50.000 habitants[142] ». Il est difficile pour les candidats appartenant à des minorités ethniques d'être nommés à des positions officielles au sein des partis politiques, en partie à cause de la pression exercée par le Front National mais également pour des raisons plus structurelles liées à la reproduction des élites politiques[143]. Les principaux partis restent hostiles à l'admission de candidats d'origines diverses, comme l'ont montré les résultats des élections législatives de 2007.

Les candidats appartenant à des minorités ethniques se présentent souvent comme candidats indépendants. Aux élections législatives, il y eut 123 candidats appartenant à diverses ethnies sur un total of 8.424 mais un seul pour l'UMP, le parti de droite, deux pour l'UDF et trois pour le parti socialiste. Ainsi, alors que de nombreux candidats appartenant à des minorités ethniques se présentent aux élections, nous les voyons rarement représenter les principaux partis en France. Les trois premiers membres d'origine nord-africaine du Parlement furent élus lors des élections sénatoriales de septembre 2004[144]. Il y a trois députés appartenant à des minorités ethniques à l'Assemblée Nationale et quatre au Sénat ; cela signifie qu'un total de sept parlementaires, soit 0,81 pour cent des parlementaires métropolitains sont d'origine nord-africaine[145].

La question de la diversité semble également représenter une préoccupation mineure qui se manifeste exclusivement lors des élections. L'UMP, par exemple, élimina la position de secrétaire national à la diversité après l'élection présidentielle de 2007[146]. Bien que le parti socialiste dispose d'un secrétaire national à la diversité, poste détenu par Faouzi Maldaoui, le parti s'est souvent aliéné des candidats appartenant à des minorités ethniques, en particulier sous le gouvernement de Lionel Jospin (1997-2002)[147]. En outre, la dynamique interne du parti au niveau de la base ne facilite pas non plus l'émergence de tels candidats. Aucune section locale du parti socialiste ne présenta de candidat appartenant à une minorité ethnique lors des élections législatives de 2007. Le parti dut réserver 20 circonscriptions à des « candidats de la diversité » mais généralement dans des circonscriptions dans lesquelles il leur est difficile de l'emporter. Un exemple révélateur est celui de Malek Boutih, qui fut envoyé se présenter dans la 4e circonscription de la Charente où la candidate locale, Martine Pinville, refusa de se retirer[148]. Un autre exemple est celui d'Abel Djerrari, un ancien membre de « France plus », une association pour la promotion de la représentation politique des minorités, qui se présenta aux élections régionales et n'obtint que 0,4 pour cent des voix[149]. Nous pouvons seulement noter le succès relatif de Mouloud Aounit, ancien président de « SOS Racisme », qui se présenta sous l'étiquette communiste et obtint 14,3 pour cent des voix lors des élections régionales de 2004, en Seine Saint-Denis, une zone à forte concentration de populations d'origine étrangère. Il obtint effectivement « jusqu'à un tiers des voix dans les quartiers à forte population musulmane[150] ».

En conclusion, les partis politiques français semblent peu intéressés par la question de la diversité[151]. Du point de vue des minorités ethniques, en particulier de celles qui ont récemment immigré en France, la réussite économique est beaucoup plus importante que la diversité et les élites n'investissent pas nécessairement dans le domaine politique[152]. Dans la mesure où les candidats appartenant à des minorités ethniques couvrent une population hétérogène, la situation peut également varier d'un groupe à un autre. Eric Keslassy considère par exemple que la socialisation et l'intégration politiques sont plus avancées chez les Français d'origine nord-africaine que chez ceux originaires de l'Afrique sub-saharienne car les Nord-africains ont hérité d'un capital politique laissé par les mobilisations des années 1980[153]. De plus, lorsqu'il y a un investissement, il y a également une compétition intense entre les candidats représentant des minorités ethniques qui les fait se battre pour se faire élire au lieu de se battre pour plus que cela, en d'autres termes, il y a un manque de mobilisation collective[154].

Les partis politiques sont-ils simplement le reflet des préférences de la population française ? La question a été soulevée, en particulier à la suite de l'élection de Barack Obama aux États-Unis quand on s'est demandé si la même chose aurait

pu arriver en France. Il se peut que la diversité représente une valeur ajoutée quand on se présente à une élection, en particulier bien entendu aux yeux des électeurs appartenant à des minorités ethniques[155]. À l'occasion d'un sondage réalisé en 2008, à la question « Pourriez-vous personnellement voter un jour pour un candidat noir à la présidence ? », 80 pour cent des Français répondirent oui, le pourcentage atteint 72 pour cent pour un candidat d'origine asiatique et 58 pour cent pour un candidat d'origine maghrébine[156]. L'enjeu est bien entendu plus élevé dans une élection réelle et il pourrait y avoir encore une certaine forme de « réticence[157] ». Qui plus est, des sondages réalisés en 2006 montrèrent que les électeurs font une distinction entre les différentes élections. La proportion de Français prêts à voter pour un candidat appartenant à une minorité ethnique dans des élections locales peut être significative, celle pour les élections législatives, bien qu'en augmentation, est plus faible[158]. Deux caractéristiques définissent l'engagement politique des musulmans : leur manque relatif de participation et leur préférence pour les partis de gauche[159]. Les deux phénomènes, en particulier leur penchant pour la gauche, résultent d'abord et avant tout de l'exclusion socio-économique. Lorsqu'on les interroge sur leur existence actuelle et leurs attentes, « les musulmans français ont deux fois moins de chances que le public dans son ensemble d'être considérés comme prospères[160] ». Pour Withol de Wenden, la question « Comment peut-on être Français et musulman ? » reste pertinente dans les débats politiques « bien que ni un électorat arabe ou ethnique ni une pénétration d'allégeances extérieures peut être perçu parmi la majorité des musulmans de France[161] ». En d'autres termes, l'hétérogénéité de la population l'empêche également d'agir comme un bloc électoral[162]. Il y a un consensus quant à l'absence d'un électorat spécifiquement musulman[163]. En conclusion, les institutions politiques traditionnelles ne constituent pas le principal instrument de mobilisation pour les musulmans. Qui plus est, les contraintes de la philosophie de l'assimilation semblent être intériorisées par les acteurs politiques musulmans qui ne conçoivent pas leur mobilisation comme une mobilisation en faveur de droits ethniques particuliers mais essayent au contraire d'ancrer leur discours conformément aux affirmations universalistes du paradigme de l'assimilation. Par conséquent, la philosophie qui caractérise la structure de participation à la vie politique entrave la mobilisation musulmane et définit dans une large mesure ses caractéristiques. Le même phénomène se retrouve en Grande-Bretagne mais sous des formes inverses dans la mesure où le modèle multiculturaliste non seulement accepte mais aussi demande un espace religieux.

L'accès des minorités ethniques à la citoyenneté et à la participation politique est indubitablement plus facile en Grande-Bretagne qu'en France[164]. On peut même faire remonter la participation à la vie politique à la période précédant la seconde guerre mondiale[165]. Les minorités d'immigrés représentent 6,6 pour cent

de l'électorat[166]. La prise de conscience politique s'est particulièrement amplifiée après la perte totale de signification du « mythe du retour » des précédentes générations et au fur et à mesure que les organisations ethniques créaient une prise de conscience politique et mettaient l'accent sur la nécessité de s'engager dans la vie politique de la patrie[167].

Toutefois, comme en France, la non inscription sur les listes électorales est plus élevée parmi les électeurs appartenant à des minorités ethniques[168]. Comme leurs coreligionnaires européens, les musulmans britanniques votent en masse pour la gauche, pour le parti travailliste[169]. Ceci dit, il se pourrait que cette tendance change au profit du parti conservateur et des Libéraux démocrates, en particulier depuis la guerre d'Irak. On peut remarquer une certaine réussite au niveau local : en 2001, 10,6 pour cent des conseillers locaux appartenaient à des minorités ethniques dans les arrondissements londoniens[170]. En 2005, c'était le cas de 15 des 630 membres de la Chambre des Communes[171]. Cette réussite locale est attribuée au système de désignation des candidats par le parti travailliste basé sur les sections électorales, à l'avantage tiré de la concentration d'un électorat ethnique dans une circonscription et enfin à la garantie d'un certains degré d'influence sur la représentation nationale[172].

Compte tenu de leur part de l'électorat et de la reconnaissance institutionnelle de la diversité, il y a eu, si nous revenons aux deux stratégies d'utilisation des immigrés comme ressource politique ou comme remise en cause de l'identité nationale, un certain mouvement vers la première stratégie[173]. Cette stratégie de main tendue à l'électorat ethnique fut illustrée par l'établissement du *Labour Party Race and Action Group* (LPRAG) en 1975, ainsi que d'un *Black and Asian Advisory Committee* (Comité consultatif noir et asiatique)[174]. Le message de Jack Straw aux musulmans leur conseillant de se méfier des « amis des beaux jours » (les Libéraux démocrates) avant les élections de juin 2004 a été interprété comme prouvant que le parti travailliste considère l'électorat musulman crucial[175]. Ces initiatives ne se limitèrent pas au parti travailliste, le parti conservateur lui aussi établit une *Ethic Minority Unit* (Unité de minorités ethniques) qui contribua à l'émergence d'une *Anglo-Asian Conservative Society* (Sociétés conservatrices anglo-asiatique) et de l'*Anglo-West Indian Conservative Society* (anglo-antillaise) et qui furent remplacées ultérieurement par le *One Nation Forum* (Forum de l'unité nationale) pour recruter des membres de ces minorités respectives dans le parti[176]. Les Libéraux démocrates établirent quant à eux les *Asian Liberal Democrats* (Libéraux démocrates asiatiques) en 1991 et un forum appelé *Ethnic Minority*[177] (Minorité ethnique).

Cette stratégie a toutefois été limitée par deux facteurs. D'abord, la concentration de l'électorat ethnique est limitée. Deuxièmement, elle existe souvent dans des circonscriptions travaillistes sûres[178]. Le deuxième facteur concerne la politi-

sation relativement faible des communautés musulmanes en termes de valeurs civiques[179]. Schain note une intéressante contradiction entre le cas des musulmans français qui, malgré un attachement plus marqué aux valeurs civiques, ne sont pas utilisés comme une ressource politique, ou le sont rarement, et celui de la Grande-Bretagne, où les musulmans montrent un attachement plus profond à l'identité religieuse qu'à l'identité nationale mais constituent néanmoins une ressource politique et ont un meilleur accès à la vie politique[180].

Organisation and institutionnalisation

La « laïcité » est l'un des principes fondateurs de la république et l'expression visible de l'Islam a présenté une nouvelle difficulté au cours des années récentes[181]. D'après le *Home Office* (ministère de l'Intérieur), le nombre de mosquées est passé de 100 en 1970 à 1.600 en 2004[182]. Il y a actuellement 1.700 mosquées environ en France, juste derrière l'Allemagne, qui occupe la première place en Europe avec 2.300 mosquées[183]. Rien qu'en Ile-de-France, il y a plus de 50 mosquées dans 8 départements[184]. Godard et Taussig considèrent qu'il y en a plus de 1.800 en se basant sur des données différentes fournies par le ministère de l'Intérieur et les comités régionaux du Conseil français du culte musulman (CFCM), ainsi que sur des études régionales[185]. Pour ce qui concerne le financement des mosquées en France, la plus grande partie du financement étranger de la construction et de l'entretien des mosquées provient du Moyen Orient, pas des pays d'origine de la communauté, en dehors de la subvention algérienne destinée à la Grande Mosquée de Paris (GMP) et des salaires des *imam*s qui pourraient être envoyés[186]. La plus grande partie du financement des mosquées s'effectue toutefois via les contributions de la population[187].

L'absence de tout clergé dans l'Islam est l'un des facteurs qui expliquent son manque d'organisation et les obstacles à l'établissement d'une robuste entité représentative[188]. Les autorités françaises prirent conscience d'un besoin de reconnaissance du culte musulman après plusieurs évènements internationaux, en particulier la révolution iranienne[189]. Une motivation agissante de l'intervention de l'État français dans l'émergence d'un Islam spécifiquement français a été de limiter les influences étrangères et la dépendance financière à l'égard de sources étrangères[190].

Plusieurs facteurs expliquent la vigoureuse intervention de régimes étrangers, en particulier des pays d'origine de la communauté, dans les affaires de l'Islam en France. Historiquement, la laïcité française et le mythe du retour encouragèrent les autorités françaises à déléguer toutes les questions relatives à l'Islam à des régimes étrangers, en particulier par l'intermédiaire de leurs consulats et ambassades[191]. D'autres facteurs géopolitiques, tels que la dépendance croissante à l'égard du pétrole saoudien, ont également joué un rôle. Ainsi que la Ligue musulmane

internationale ouvrit une antenne en France en 1976[192]. Deux facteurs contribuèrent au changement d'avis des autorités françaises : les problèmes d'intégration et l'émergence du radicalisme islamique et de menaces à la sécurité[193].

La première étape significative de l'établissement d'une représentation de l'Islam en France a été la création d'un Conseil de réflexion sur l'Islam en France lorsque Pierre Joxe était ministre de l'Intérieur. Sous Charles Pasqua, la Grande Mosquée de Paris (GMP) était l'interlocuteur privilégié et une charte de la confession musulmane fut signée. Cette charte avait pour objet de réglementer les différent courants mais elle ne réussit pas à fédérer les différentes associations[194]. Des progrès significatifs furent accomplis sous Jean-Pierre Chevènement en 1999. Une série de consultations fut lancée, avec pour résultat l'établissement d'un accord-cadre aux termes duquel l'Islam français réaffirma son loyalisme envers la République et les procédures de vote ainsi que le statut du Conseil français du culte musulman (CFCM) furent décidés[195]. Le 9 décembre 2002, les trois grandes fédérations (la Grande Mosquée de Paris (GMP), l'Union des organisations islamiques de France (UOIF) et la Fédération nationale des musulmans de France (FMNF)) signèrent un accord sur la composition du CFCM[196]. Le premier CFCM fut élu en avril 2003 dans un scrutin auquel participèrent 80 pour cent des lieux de prière[197]. Les plus récentes élections, remportées par le Rassemblement des Musulmans de France (RMF), se déroulèrent en juin 2011.

Le Conseil français du culte musulman (CFCM) se compose de conseils régionaux et est censé se consacrer exclusivement aux questions religieuses telles que la certification de la viande *Halal* ou l'organisation du *Hadj*[198]. La création d'un Islam français implique également une sorte de rôle politique de médiation transnationale, bien que cela ne soit pas toujours explicite[199]. Toutefois, le changement substantiel introduit via le CFCM est la représentation de l'Islam comme un culte, sur un pied d'égalité avec les autres religions, et son statut juridique institutionnel comme le clergé catholique, la Fédération protestante et le Consistoire, l'organisme représentatif des Juifs français[200]. Le CFCM est en fait un organisme faible et n'a pas été considéré comme ayant rempli sa mission[201]. Les résultats sont décevants en ce qu'il a été dominé par des groupes musulmans conservateurs bien organisés[202]. Laurence et Vaïsse décrivent ainsi le paradoxe propre à cet organisme : il peut constituer « le seul digne de considération pour les dirigeants d'origine musulmane », ce qui peut conduire à encore plus de confusion en termes de groupes représentés[203]. De fait, le Conseil attribue un rôle très en vue dans la communauté aux musulmans pratiquants mais laisse de côté les plus jeunes générations et les musulmans laïques. Un autre reproche souvent adressé au CFCM est l'intervention de régimes étrangers. Même dans le processus de consultation qui conduisit à la création du CFCM, des gouvernements étrangers eurent leur mot à dire[204].

Parallèlement, le ministère de l'Intérieur est intervenu considérablement dans la composition du comité directeur.

L'institutionnalisation reste donc basée sur le plus petit commun dénominateur et les rivalités entre fédérations sont intenses et compliquées par des pressions étrangères[205]. Godard et Taussig rappellent que cette institutionnalisation conduisit à ce qui était censé être évité : une nouvelle responsabilisation de gouvernements étrangers[206]. Au contraire, pour Kastoryano, une institutionnalisation et une acclimatation de ce type dans le cadre national pourraient justement aider à endiguer les réseaux transnationaux qui mettent l'accent sur l'*umma* (la communauté de tous les Musulmans) réimaginée comme transnationale et déterritorialisée et visent à influencer l'identification et le type d'appartenance des musulmans européens, sur lesquels l'État n'exercerait alors aucun contrôle[207]. Enfin, le CFCM est très divisé, la recherche d'un consensus est difficile et, lorsqu'il est atteint, il est fragile. Le Conseil ne peut prétendre être un porte-parole de la communauté, ce qui ne peut que limiter « son influence réelle sur les politiques relatives à l'Islam en France[208] ». Ensuite, en termes d'influence, la plupart des formes d'organisations politiques, y compris celles basées sur l'Islam, ont échoué[210]. La plupart de ces groupes naquirent dans les années 1980 et essayèrent de se développer dans les années 1990 mais il y a globalement une crise évidente de la dynamique des organisation politiques. Différentes évolutions se produisirent : d'anciens dirigeants évoluèrent vers un discours moins religieux afin de rechercher une alliance avec d'autres mouvements laïques mais une autre tendance vise à rendre au discours religieux sa position essentielle[211]. Pendant que les dirigeants commençaient à prendre en considération l'espace politique laïque, les responsables au niveau intermédiaire se démobilisèrent, laissant la base de ces mouvements (représentés géographiquement par les banlieues) sans représentation. Il y a bien entendu des exceptions telles que l'UOIF, qui continue à se mobiliser, bien que son influence soit limitée aux évènements « communautaire ». L'UOIF se consacre à rendre l'Islam visible dans la société. Elle est toutefois elle aussi affectée par une crise de militantisme qui peut s'expliquer par une division sociale. Des tensions existent entre l'institutionnalisation et les aspirations des militants, comme le prouva le refus des dirigeants de l'UOIF de s'opposer publiquement à la loi de 2004 interdisant le port du voile dans les écoles publiques. Ces échecs de mobilisation ont laissé un vide caractérisé par les deux formes pathologiques de mobilisation politique que sont le *jihadisme* d'un côté et les émeutes (« révoltes de banlieue ») de l'autre. Le mouvement salafiste fut créé en réaction à l'échec des mouvements antérieurs.

Les émeutes de 2005 prouvèrent une nouvelle fois que la structuration communautaire des musulmans de France est un mythe[212]. On ne peut par conséquent pas vraiment assimiler le problème des banlieues à l'Islam car même des organisations importantes (d'abord et avant tout l'UOIF) qui avaient essayé la médiation

échouèrent. Sarkozy demanda aux *imams* d'intervenir dans les émeutes mais ils ne le firent pas[213]. Cet épisode illustre parfaitement les perceptions de l'élite politique, sinon de la population française. En fait, il n'y eut aucune intervention de la communauté pour contrôler la crise et l'image qui domine est celle d'une population atomisée/individualisée dont les demandes qu'elle adresse à l'État sont importantes et non satisfaites, ce qui conduit parfois à des formes violentes de mobilisation[214]. Pour conclure, la possibilité d'action politique en France, qui est caractérisée par la philosophie de l'assimilation et l'influence du jacobinisme, n'est pas favorable à la mobilisation d'intérêts particuliers, encore moins à la mobilisation ethnique. Quant aux ressources du groupe lui-même, les musulmans français ne constituent pas un groupe homogène car les divisions entre origines nationales l'emportent sur la religiosité : cela se reflète particulièrement dans les dysfonctionnements du CFCM. Compte tenu de la focalisation de cette étude sur la politique étrangère, l'UOIF se distingue comme étant l'organisation la plus active quant à ce type de questions et constitue une source utile pour l'étude des interactions avec les sphères gouvernementale dans le domaine des affaires internationales.

L'émergence d'une société civile musulmane britannique est relativement récente[215]. Pour Peach, l'« organisation sociale [des musulmans britanniques] est conservatrice et centrée sur la famille[216] ». Il y a environ 1.000 lieux de prière, ainsi que des tribunaux islamiques non officiels[217]. Comparés aux autres musulmans européens, les musulmans britanniques entretiennent des relations particulières non seulement avec la religion mais aussi avec le droit religieux, la *charia*, comme le montre l'existence de tribunaux non officiels.

La controverse à propos des « Versets sataniques » constitua un point de mutation dans l'émergence d'une communauté musulmane unique, sa mobilisation et son affirmation politique[218]. La campagne fut menée en particulier par l'*UK Action Committee on Islamic Affairs* – UKACIA (Comité britannique d'action pour les affaires islamiques) dont le responsable, Iqbal Sacranie (qui devint plus tard le premier responsable du MCB) reconnut l'influence du parti *Jamaat-e-Islami* sur ses actions[219]. Ce fut l'UKACIA qui porta l'affaire des « Versets sataniques » devant la Chambre des Lords[220].

Cependant, l'influence non violente et la recherche de la reconnaissance par l'UKACIA ne réussirent pas et furent éclipsés par les dirigeants « vielle base » du *Bradford Council of Mosques* – BCM (Conseil des mosquées de Bradford) qui recoururent à des manifestations violentes et brûlèrent publiquement le livre de Rushdie[221]. Pour Toby Archer, toutefois, il convient de concevoir cet évènement plutôt comme une importation de la pratique politique sous-continentale pakistanaise[222]. L'épisode fut également significatif en ce qu'il révéla le manque d'unité et d'organisation des musulmans britanniques[223]. La création du MCB et

l'orientation de sa stratégie vers la participation politique sont perçues comme une réaction à l'échec de cet Islam agressif[224].

La percée la plus significative se produisit toutefois en 1997 lorsque fut établi le *Muslim Council of Britain* – MCB (Conseil musulman de Grande-Bretagne), une organisation parapluie[225]. Le MCB apparut, comme son homologue français, le CFCM, pour répondre au besoin exprimé par le gouvernement britannique d'avoir un interlocuteur unique représentant les musulmans britanniques[226].

Présenté comme la « première organisation musulmane britannique démocratique », le MCB compte plus de 500 organisations affiliées et déclare s'opposer aux groupes extrémistes[227]. Dans son rapport annuel pour 2007-2008, le MCB est présenté comme « un organisme impartial » parce que « l'intérêt des musulmans réside dans une collaboration avec tous les principaux partis politiques[228] ». Le MCB fut conçu pour être un « cadre intégré d'expression et de participation à la vie du pays pour les musulman ». Pour ce faire, le conseil « préparera et mènera des campagnes publiques efficaces sur les questions musulmanes, encouragera une plus forte participation des musulmans aux affaires publiques et assurera une représentation informée, compétente et authentique des intérêts musulmans à tous les niveaux[229] ». Une autre organisation musulmane, *Al-Muhajiroun*, s'oppose toutefois aux efforts du MCB visant à encourager la participation électorale et l'engagement politique. La perturbation par des partisans d'Omar Bakri Mohammed (chef de *Al-Muhajiroun*) d'une réunion électorale du MCB en 2005 jeta la lumière sur des « questions d'une importance sans précédent affectant cette élection : l'influence de l'électorat musulman dans les circonscriptions très disputées et le conflit au sein de la communauté musulmane entre le courant dominant modéré et des extrémistes essayant de s'approprier le programme pour imposer leurs propres vues intolérantes à leurs coreligionnaires britanniques[230] ».

Le MCB est présenté sous une lumière positive comme « un groupe de quelque 350 organismes affiliés formé pour donner aux vues des musulmans une cohérence et une importance accrues en Grande-Bretagne », qui « préconise un « engagement constructif » avec le gouvernement et a encouragé ses membres à utiliser leur vote en tant que citoyens pour faire entendre leurs voix et leurs inquiétudes. Ce faisant, le conseil a fait un pas important pour s'opposer à la marginalisation et à l'aliénation de nombreux musulmans, et pour inculquer la notion d'une compatibilité de la démocratie avec l'Islam[231] ».

Le MCB a effectivement collaboré avec la Commission électorale et les mosquées pour encourager l'inscription sur les listes électorales[232] ». En 2005, un document intitulé « *Electing to Deliver* » (Élire qui tiendra ses engagements) et une carte d'électeur énumérant dix questions clés furent également préparés pour les élections générales[233]. L'encouragement à voter fut exprimé via des annonces

du MCB et des réunions de groupe marginal avec les trois principaux partis politiques britanniques furent organisées[234]. Le MCB a systématiquement demandé aux *imams* des mosquées et aux dirigeants des organisations d'établir des contacts à un niveau de base dans le contexte des élections locales, nationales et européennes[235]. Le MCB justifie sa stratégie comme un moyen d'empêcher le succès électoral de l'extrême-droite et publia un communiqué de presse pour exprimer son inquiétude devant la victoire remportée en 2009 pour la première fois par le BNP dans deux circonscriptions[236]. L'idée de « servir le bien commun » fut élaborée dès le début et est à la base de la mission du MCB[237]. Dans sa réponse au rapport du *Group on National and International Security* (groupe Sécurité nationale et internationale) du parti conservateur, le MCB soutient que ses objectifs sont de :

> rassembler et exprimer les opinions des musulmans sur les questions dominantes du jour essentiellement comme n'importe quel autre groupe d'intérêt imaginable. Il n'est pas un groupe fidèle à une cause unique pas plus que ses intérêts ne se limitent aux membres qu'il représente. Sa philosophie est d'agir pour le bien commun de tous. Convaincu que la religion, si elle est pratiquée comme il convient, peut être une force pour le meilleur dans la vie de toute l'humanité[239].

Cela correspond également à l'étape suivante identifiée par l'ancien secrétaire général du MCB, Iqbal Sacranie, dans laquelle le MCB s'engagerait dans des domaines affectant non seulement les musulmans mais aussi l'ensemble de la nation britannique, abandonnant ainsi la politique identitaire[240]. En conséquence, le MCB a mis en lumière ses partenariats avec d'autres organisations, par exemple avec d'autres confessions, pendant la campagne pour la question sur la religion à l'occasion du recensement de 2001[241].

Le MCB a ses entrées au gouvernement, comme l'ont démontré des consultations à différentes occasions entre les deux acteurs. Conçu dès le départ comme une organisation proche du gouvernement, « le MCB se vit attribuer un rôle en matière de recommandation de nominations de représentants de la communauté musulmane aux comités consultatifs du gouvernement, par exemple au *Foreign Office* (ministère des Affaires étrangères), et de porte-parole modérés comme il convient pour les programmes de la BBC, bien que ces privilèges aient été contestés ultérieurement[242] ». Le MCB s'entretint à diverses occasions avec le gouvernement, en particulier après les attaques du 11 septembre, pour examiner différentes questions telles que la couverture médiatique, la protection des musulmans et, naturellement, la politique étrangère[243]. Des réunions de consultation ont eu lieu avec des délégations du *Home Office* et du *Foreign Office*, y compris l'envoi de musulmans dans des pays musulmans[244].

Le gouvernement a clairement défini le rôle du MCB comme celui d'un acteur dans l'élaboration des politiques anti-terroristes[245]. En mars 2004, à la suite

des attentats à la bombe de Madrid, Iqbal Sacranie écrivit aux *imams* pour les encourager à coopérer pleinement avec la police[246]. Le MCB participa aux groupes *Prevent Extremism Together* (Empêchons l'extrémisme ensemble) établis par le *Home Office* et dont les recommandations furent présentées en novembre 2005. Le MCB convoqua également une réunion complémentaire à ce propos le 13 mai 2006 pour décider qu'« un groupe de pilotage dirigé par les organisations communautaires, parmi lesquelles le MCB, ainsi que d'autres, doit coopérer pour établir un comité consultatif indépendant et ouvert à tous pour traiter de questions précises relatives aux mosquées et aux *imams* du Royaume Uni[247] ». Le *Mosques and Imams National Advisory Board* – MINAB (Comité consultatif national des mosquées et des *imams*), présenté dans un communiqué de presse comme « un organisme indépendant à direction communautaire (…) devant atteindre l'objectif d'une autorégulation », fut finalement élu en mai 2009[248].

Le MCB a été présenté de façon répétée comme « l'organisation musulmane représentative sans doute la plus importante de Grande-Bretagne[249] ». Il semble être perçu comme un acteur légitime. Le Conseil fut présenté dans un article en 2002 comme « une organisation reconnue par *Downing Street* comme représentant l'opinion du courant dominant parmi les communautés islamiques[250] ». Lors du compte-rendu de la descente de police sur la mosquée de Finsbury Park, qui eut lieu le 20 janvier 2003, un article se réfère au MCB comme « le groupe parapluie modéré », qui observa souvent que les musulmans britanniques avaient plusieurs fois mal pris la « publicité faite aux déclarations 'outrancières' d'Abu Hamza[251] ». Un article, énumérant certaines des demandes du MCB (telles qu' « un calendrier de retrait d'Irak » ou une « législation interdisant l'incitation à la haine religieuse ») conclut en disant « nous n'appuierions pas toutes les demandes mais les placer dans un cadre constitutionnel démocratique est le droit légitime de tout groupe de pression religieux ou politique[252] ».

Le MCB fut présenté, dans un article intitulé « *Anger over Forest Gate fuels culture of denial for Muslims* » (La colère à propos de Forst Gate alimente une culture de rejet pour les musulmans) comme « l'organisme national qui prétend représenter les musulmans britanniques et qui est fréquemment consulté par *Downing Street*[255] ». L'analyse du MCB par Birt mentionne explicitement la « création par le gouvernement d'un groupe de pression musulman unifié[256] ». Les autorités britanniques, utilisant une approche visant « les cœurs et les esprits » des musulmans, ont essayé de s'engager auprès de la communauté musulmane afin d'empêcher la radicalisation ; elles n'ont rencontré qu'un succès limité[257]. Après les attaques à la bombe de Londres en 2005, le premier ministre Tony Blair avait organisé une conférence pour demander aux communautés musulmanes de soutenir sa stratégie visant à éliminer l'extrémisme, comme le rapporta la presse, notam-

ment la surveillance des écoles islamiques indépendantes et la réglementation des courants d'immigration des *imams*[258]. Des contacts internationaux furent mis à contribution pendant une crise de prise d'otages lorsque Norman Kember et trois autres membres du *Christian Peacemaker Team* furent pris en otages en Irak en novembre 2005[259].

En termes de succès ou de représentation, Archer estime que les liens étroits entre la politique en Asie du Sud et les dirigeants du MCB signifient que l'organisation n'avait jamais eu le soutien sans réserve des musulmans de Grande-Bretagne[260]. Exactement comme pour le CFCM, les contacts et qualifications à l'échelle internationale des dirigeants impliquent également une distanciation par rapport aux plus jeunes générations. Un article du *Times* note la difficulté pour le MCB de représenter une population diverse en termes d'âge et d'idéologies. Le MCB essaye de représenter « en même temps les points de vue des musulmans britanniques plus âgés et conservateurs, de la génération plus jeune et instruite entrant dans les professions libérales et des jeunes musulmans en colère des cités d'Oldham ou de Bradford[261] ».

Il est possible que le MCB soit populaire dans de nombreuses régions du pays, il en est également qui ne soutiennent pas autant ses objectifs ni ses approches. Dans le célèbre rapport de *Policy Exchange* préparé par Munira Mirza, les résultats d'un sondage révélèrent que 6 pour cent seulement des musulmans interrogés pensaient que le MCB les représentait et 51 percent qu'aucune organisation ne le faisait[262]. Ziauddin Sardar note l'émergence d'une nouvelle génération qui se définit à la fois comme musulmane et britannique sans difficulté et critique les organisations musulmanes traditionnelles, y compris le MCB, qui est soi-disant démocratique, comme étant dirigées par des primo-immigrés qui emploient un discours traditionnel que ne peuvent comprendre les jeunes[263]. Toutefois, l'organisation compte également sur les nouvelles générations nées en Grande-Bretagne, qui représentent une classe moyenne naissante, pour pouvoir être considérée « comme offrant un espace non confessionnel permettant la promotion d'une politique musulmane de reconnaissance[264] ».

Deux évènements ont rendu les rapports entre le MCB et le gouvernement plus difficile : le soutien apporté par Blair à la guerre en Irak et les attentats de juillet 2005 à Londres. Cette recherche d'un interlocuteur a été largement influencée par des raisons de sécurité, comme l'a prouvé le recours aux réseaux transnationaux du MCB jusqu'à ce que les rapports deviennent plus difficiles par suite de l'opposition du MCB au soutien apporté par le gouvernement à la politique américaine en Irak[265]. Le MCB a en outre adopté des positions qui ont particulièrement nui à son image, par exemple en boycottant la journée du souvenir de l'Holocauste[266].

Le MCB semble ne plus être considéré comme le principal interlocuteur musulman du gouvernement. Archer, par exemple, note comme preuves de cette tendance l'allocution de Ruth Kelly, du *Ministry of Communities and Local Government* (ministère des Collectivités locales), critiquant la décision du MCB relative à la journée du souvenir de l'Holocauste et la recherche plus générale d'autres représentants des musulmans, tels que le *Sufi Muslim Council* (Conseil des musulmans soufistes), qui remettent en question l'hégémonie du MCB[267]. Si des organisations musulmanes considèrent que la consultation des musulmans a progressé, d'autres se sont inquiétés du fait que le gouvernement imposait des dirigeants à la communauté en favorisant certains groupes par rapport à d'autres et que la consultation était superficielle[268]. Il fut enfin noté dans un article en 2007 que « Le MCB a perdu sa position d'enfant chéri mais ce n'est pas encore fini pour lui[269] ». Le MCB a également été régulièrement critiqué pour des liens présumés avec des organisations extrémistes tels que les *Deobandis* ou le *Jamaat-e-Islam*' et même d'être lui-même une organisation fondamentaliste [270.] Dans son livre *The Islamist* (L'Islamiste), Ed Husain considère le MCB comme « servant de couverture au *Jamaat-e-Islami* et aux Frères musulmans[271] ». Le MAB, un groupe affilié au MCB, fut présenté, lorsque sa condamnation des attaques à la bombe de Londres fut rapportée, comme « une organisation fondamentaliste qui a été critiquée pour des liens présumés avec des groupes terroristes tels que Hamas[272] ». Un documentaire présenté dans son émission télévisée *Panorama* par la BBC en 2005 suggère, sur la base d'entretiens avec des membres du MCB, que des groupes affiliés au MCB adoptent une ligne dure et que l'idéologie qui gouverne le Pakistan exerce une « influence excessive[274] ». Dans une réponse à un programme de la Chaîne 4 de télévision intitulé *Who Speaks for Muslims?*' (Qui parle pour les musulmans ?), le MCB rappela sa structure démocratique, ses origines, son indépendance de tout parti politique et répondit aux accusations d'antisémitisme[275]. Dans une autre réponse furieuse à une enquête de Martin Bright dans l'*Observer*, le MCB attaqua également les critiques qui lui sont habituellement adressées à propos de ses liens présumés avec le parti *Jamaat-e-Islami*, de sa position sur la question palestinienne, de son manque de représentativité et de sa position sur la journée du souvenir de l'Holocauste.

En conséquence, un élément important du discours du MCB consiste à établir sa légitimité en tant qu'acteur représentant le courant dominant chez les musulmans et à se différencier des groupes marginaux. Le MCB a également condamné la couverture excessive de ces groupes par la presse et critiqua le fait que la mosquée de « Finsbury Park reçut une couverture médiatique supérieure à tout le reste combiné ». En septembre 2001 déjà, « tentant de rééquilibrer l'information, le MCB écrivit à la *BBC*, à *ITN* et à *Sky* pour leur demander d'accroître

la couverture des porte-parole du courant dominant chez les musulmans. Le MCB rencontra en outre les rédacteurs en chef et autres représentants des échelons supérieurs de la rédaction du *Daily Mail*, du *Times*, de l'*Independent* et de l'*Evening Standard* de Londres pour leur transmettre le même message ». En conclusion, les remarques de Birt à propos du rôle central du MCB méritent d'être reproduites longuement :

> A court terme au moins, le MCB est resté le seul interlocuteur valable aux yeux du gouvernement, que ce soit pour les objectifs symboliques qui accompagnent la 'politique de la reconnaissance' (..) ou comme un moyen d'évaluer la réaction des musulmans à une politique imminente, en particulier pour adapter le discours de politique étrangère aux sensibilités musulmanes ici et ailleurs (..). Ayant préparé et mis en avant un groupe de pression musulman pendant presque une décennie, le gouvernement britannique le dépeignit comme un élément du problème quand il se révéla insuffisamment docile[276].

La structure britannique de participation à la vie politique caractérisée par le multiculturalisme ainsi que par la reconnaissance et l'approbation des revendications identitaires est favorable à l'exercice d'une influence par des groupes ethniques, religieux et politiques. Pour ce qui est des ressources du groupe lui-même, les musulmans semblent constituer un groupe relativement actif compte tenu des possibilités et de la mobilisation électorales dans diverses organisations. Il est également vrai que les musulmans britanniques constituent un groupe hétérogène. Le MCB se fait remarquer comme l'organisation la plus visible, en particulier parce qu'il bénéficie de l'appui des sphères gouvernementales, moins parce que son caractère représentatif continue d'être remis en question. Bien qu'il y ait eu en France une impulsion directive en faveur de la création d'une organisation musulmane représentative, les circonstances y sont très différentes. La philosophie de l'assimilation semble paralyser toute mobilisation formulée en termes ethno-religieux qui suppose une présence ethno-religieuse relativement inefficace dans les sphères publiques.

Les deux environnements déterminent les contours des potentiels de mobilisation des acteurs et, en plus des philosophies déterminantes de l'intégration en butte aux attaques dans les deux pays, cela n'affecte pas les mouvements de mobilisation, du moins pour l'instant. Nous pouvons nous attendre à des pressions croissantes exercées sur chaque modèle par son antithèse. En d'autres termes, nous pouvons nous attendre à ce que le modèle rigide français soit de plus en plus souple et, au contraire, que le modèle britannique le soit de moins en moins. Il est difficile de quantifier ou de déterminer à quel point les deux modèles évolueront dans la mesure où les structures principales sur lesquelles s'appuie chaque modèle sont ancrées solidement dans l'histoire de chaque pays. La vraie question est de savoir si les changements qui ont commencé à affecter chaque modèle se traduiront par des politiques

publiques efficaces, ce qui pourrait signifier par exemple, en France, la création de statistiques ethniques officielles. De toute façon, pour comprendre les minorités ethniques dans n'importe quel pays, il convient d'examiner d'abord et avant tout les caractéristiques de la structure de participation à l'action politique qui déterminera et affectera le potentiel, les mécanismes et les formes de mobilisation.

Notes

1. European Union Monitoring Centre on Racism and Xenophobia, *Muslims in the European Union: Discrimination and Islamophobia,* Austria : EUMC, 2006), p. 8, http://fra.europa.eu/fraWebsite/research/publications/publications_per_year/previous_publications/pub_tr_islamophobia_en.htm.
2. CÉSARI, Jocelyne, « Islam in the West: From Immigration to Global Islam », *Harvard Middle Eastern and Islamic Review 8,* 2009, p. 162.
3. SILVESTRI, Sara, « Muslim Institutions and Political Mobilisation », in *European Islam: the Challenges for Public Policy and Society*, sous la direction de Amghar, Samir, Amel Boubekeur et Michael Emerson, Bruxelles/Budapest : CEPS/OSI, 2007, p. 169.
4. *Id.*, p. 170.
5. MODOOD, Tariq, TRIANDAFYLLIDOU, Anna et ZAPATA-BARRERO, Ricard, eds., *Mulitucltural*ism, *Muslims and Citizenship*, Londres/New York : Routledge, 2006, p.6 ; Gallup, *The Gallup Coexist Index 2009: A Global Study of Interfaith Relations*, 2009, p. 17.
6. CÉSARI, « *Islam in the West* », p. 151.
7. SCHAIN, Martin A., *The Politics of Immigration in France, Britain, and the United States: A Comparative Study*, New York : Palgrave Macmillan, 2008, p. 39.
8. *Id.*, p. 46.
9. *Id.*, p. 48.
10. *Id.*, p. 49.
11. *Id.*, p. 94.
12. *Id.*, p. 61.
13. *Id.*, p. 122.
14. *Id.*, 123.
15. *Ibid.*
16. *Id.*, p. 94.
17. PEACH, Ceri, « Muslims in the 2001 Census of England and Wales: Gender and economic disadvantage », *Ethnic and Racial Studies* 29, n° 4, 2006, p. 632.
18. SCHAIN, *Politics of Immigration,* p. 138.
19. *Id.*, p. 144.
20. Peach, « *Muslims in the 2001 Census* », p. 632.
21. LAURENCE, Jonathan et VAÏSSE, Justin, *Integrating Islam*, Washington DC : Brookings Institution Press, 2006, p. 74.
22. *Id.*, p.10.
23. MARTINIELLO, Marco et SIMON, Patrick, Les enjeux de la catégorisation, *Revue européenne des migrations internationales* 21, n° 2, 2005, pp. 7-18.
24. LAURENCE et VAÏSSE, *Integrating Islam,* p. 18 ; GODArd, Bernard et TAUSSIG, Sylvie, *Les Musulmans en France : Courants, institutions, communautés; un état des lieux*, Paris : Robert Laffont, 2007, p. 31.
25. LAURENCE et VAÏSSE, *Integrating Islam,* p. 75.
26. LAURENCE et VAÏSSE fournissent les estimations suivantes : 1.750.000 d'Algériens ; 950.000 de Marocains ; 425.000 de Tunisiens ; 407.500 de Turcs ; 375.000 de l'Afrique occidentale et de l'Océan indien ; 100,000 Asians ; et 100.000 non définis. LAURENCE et VAÏSSE *Integrating Islam*, p. 24. Voir aussi GODARD et TAUSSIG, *Les Musulmans en France*, p. 454.

27. PEACH, « *Muslims in the 2001 Census* », pp. 631-32.
28. *Id.*, p. 632.
29. *Id.*
30. *Id.*, p. 637.
31. « Muslim population 'rising ten times faster than society' », *Times*, 30 janvier 2009.
32. PEACH, « *Muslims in the 2001 Census* », p. 632.
33. *Id.*
34. LAURENCE et VAÏSSE, *Integrating Islam,* p. 24.
35. Open Society Institute, *Monitoring Minority Protection: The Situation of Muslims in the UK*, 2002, p. 368. http://www.soros.org/resources/articles_publications/publications/monitorminpro_20030101/monitorminprouk_20030101.pdf
36. *Id.*
37. PEACH, « *Muslims in the 2001 Census* », p. 637.
38. IFOP, *1989-2009 : Enquête sur l'évolution de l'Islam en France,* août 2009. http://www.ifop.com/media/pressdocument/48-1-document_file.pdf
39. *Id.*
40. PEACH, « *Muslims in the 2001 Census* », p. 641.
41. Open Society Institute, *Aspirations and Reality: British Muslims and the Labour Market*, 2005, p. 197. http://www.soros.org/initiatives/home/articles_publications/publications/aspirations_20040722/british_muslims.pdf
42. PEACH, « *Muslims in the 2001 Census* », p. 641.
43. LAURENCE et VAÏSSE, *Integrating Islam,* p. 22.
44. DARGENT, Claude, « Les musulmans déclarés en France : affirmation religieuse, subordination sociale et progressisme politique », *Les Cahiers du CEVIPOF* 39, février, p. 22.
45. IFOP, *Éléments d'analyse géographique de l'implantation des religions en France,* décembre 2006, http://www.ifop.com/media/poll/religions_geo.pdf
46. IFOP, *Éléments d'analyse géographique.*
47. *Id.*
48. ANWAR, Muhammad, « The Participation of Ethnic Minorities in British Politics », *Journal of Ethnic and Migration Studies* 27, n° 3, 2001, p. 534.
49. Open Society Institute, *Aspirations and Reality*, p. 204.
50. *Id.*
51. *Id.*, p. 363.
52. PEACH, « *Muslims in the 2001 Census* », p. 651.
53. LAURENCE et VAÏSSE, *Integrating Islam,* p. 176.
54. WITHOL DE WENDEN, Catherine, Multiculturalism in France, *International Journal on Multicultural Societies* 5, n° 1, 2003, p. 79.
55. LAURENCE et VAÏSSE, *Integrating Islam,* p. 24.
56. SCHAIN, *Politics of Immigration*, p. 134.
57. *Ibid.*, 134.
58. ARCHER, Toby, « Welcome to the Ummah: The British State and its Muslim Citizens Since 9/11 », *Cooperation and Conflict* 44, 2009, p. 332.
59. ARCHER, « *Welcome to the Ummah* », p. 332.
60. Open Society Institute, *Monitoring Minority Protection*, p. 427.
61. Mc LAUGHLIN, Sean, « The State, 'New' Muslim Leaderships and Islam as a 'Resource' for Public engagement in Britain », in *European Muslims and the Secular State,* sous la direction de Jocelyne Cesari et Sean McLaughlin, Aldershot : Ashgate, 2005, p. 56.
62. SCHAIN, *Politics of Immigration,* p. 134.
63. *Id.*
64. HUSSAIN, Yasmin et BAGGULEY, Paul, « Citizenship, Ethnicity and Identity: British Pakistanis after the 2001 'Riots', *Sociology* 39, n° 3, 2005, p. 418.
65. SCHAIN, *Politics of Immigration*, p. 199.
66. HUSSAIN, Yasmin et BAGGULEY, « Citizenship, Ethnicity and Identity », p. 414.
67. SCHAIN, *Politics of Immigration*, p. 199 ; HUSSAIN et BAGGULEY, « Citizenship, Ethnicity and Identity », p. 414.

68. SCHAIN, *Politics of Immigration*, p. 151.

69. Les auteurs citent les travaus antérieurs de Vincent Geisser et Khadija Mohsen-Finan aussi bien que le sondage du départment d'État des États-Unis montrant 34 pour cent qui s'identifient comme Musulmans et 21 pour cent comme Françai ; LAURENCE et VAÏSSE, *Integrating Islam*, p. 75.

70. LAURENCE et VAÏSSE, *Integrating Islam,* p. 75.

71. *Id.*, p. 87.

72. DARGENT, Claude, « Les musulmans déclarés en France : affirmation religieuse, subordination sociale et progressisme politiques », *Les Cahiers du CEVIPOF* 39, février 2003, p.6 ; CÉSARI, Jocelyne, « De l'immigré au minoritaire : les Maghrébins de France » *Revue européenne des migrations internationales* 10, n° 1, 1994, p. 115.

73. GODARD et TAUSSIG, *Les Musulmans en France*, p. 29.

74. IFOP, *1989-2007 : Enquête sur l'évolution de l'Islam en France,* janvier 2008, p. 10. http://www.ifop.com/media/poll/evolutionislam.pdf

75. *Id.*

76. IFOP, *1989-2009 : Enquête sur l'évolution de l'Islam en France.*

77. LAURENCE et VAÏSSE, *Integrating Islam*, p. 6.

78. *Id.*, p. 90.

79. Gallup, *The Gallup Coexist Index 2009*, p. 8 ; SCHAIN, *Politics of Immigration*, p. 88.

80. ALLEN, Jodie T., « The French-Muslim Connection. Is France Doing a Better Job of Integration than Its Critics? », *Pew Research Center*, 17 août 2006. http://pewresearch.org/pubs/50/the-french-muslim-connection

81. SCHAIN, *Politics of Immigration,* p. 159.

82. MCB, *Identity-Faith not Ethnicity*, 6 juin 2000, http://www.mcb.org.uk/media/archive/news060600.html

83. MOGAHED, Dalia, « Beyond Multiculturalism vs Assimilation », *The Gallup World Poll, Special Report: Muslims*, Princeton : The Gallup Organization, 2007, p. 3.

84. The Pew Global Attitudes Project, *In Great Britain, Muslims Worry About Islamic Extremism*, Washington DC : The Pew Research Center. 10 août 2006. http://pewresearch.org/pubs/48/in-great-britain-muslims-worry-about-islamic-extremism

85. Foreign and Commonwealth Office, « *Prime Minister Blair addresses Muslim leaders* », 4 juin 2007. http://www.fco.gov.uk/en/news/latest-news/?view=Speech&id=4616350

86. HUSSAIN et BAGGULEY, « Citizenship, Ethnicity and Identity », p. 416 ; MOGAHED, Dalia, « *Beyond Multiculturalism vs Assimilation* », p. 4.

87. SANAD, Yunas et KATSUR, Sen, *Islam in the European Union Transnationalism, Youth and the War on Terror*, Oxford : Oxford University Press, 2007, p. 12.

88. LAURENCE et VAÏSSE, *Integrating Islam*, p. 262.

89. BRIGHTON, Shane, « British Muslims, Multiculturalism and UK foreign policy: 'integration' and 'cohesion' in and beyond the state », *International Affairs* 83, n° 1, 2007, p. 8.

90. HUSSAIN et BAGGULEY, « Citizenship, Ethnicity and Identity », p. 414.

91. *Id.*

92. KAHANI-HOPKINS, Vered et HOPKINS, Nick, « Representing British Muslims: The Strategic Dimension to Identity Construction », *Ethnic and Racial Studies* 25, n° 2, 2005, p. 305.

93. *Id.*

94. BERTOSSI, Christophe, « *Les musulmans, la France, l'Europe : contre quelques faux-semblants en matière d'intégration* », Migrations et citoyenneté en Europe, Fondation Friedrich-Ebert, Institut Français des Relations Internationales, mars 2007, p. 8. http://www.humansecuritygateway.com/documents/IFRI_Musulmans-FranceEurope.pdf

95. GEISSER, Vincent et KELFAOUI, Schérazade, « Tabous et enjeux autour de l'ethnicité maghrébine dans le système politique français », *Revue européenne des migrations internationales* 14, no. 2, 1998, pp. 19–32 ; STREIFF-FÉNART, Jocelyne, « Les recherches interethniques en France: Le renouveau? », *Migrants-Formation* 109, juin 1997, p. 48.

96. RICHARD, Jean-Luc, éd. « Les immigrés dans la société française », *Problèmes politiques et sociaux* 916, septembre 2005, p. 86.

97. « Pour la plupart des Français, le concept d'ethnicité renvoie à une société constituée de groupes indépendants les uns des autres, vivant en ghettos, chacun défendant ses propres intérêts à travers des lobbies :

il implique donc une nation fragmentée sans identité unificatrice », in BIRNBAUM, Pierre, *Histoire politique des juifs de France*, Paris : Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1990, p. 229.

98. BERTOSSI, Les Musulmans, la France, p. 13 ; BROUARD, Sylvain et TIBERJ, Vincent, *Français comme les autres ? Enquête sur les citoyens d'origine maghrébine, africaine, et turque*, Paris : Presses de Sciences-Po, 2006, p. 121.

99. BERTOSSI, *Les musulmans, la France*, p. 13.

100. « Données à caractère personnel qui font apparaître, directement ou indirectement, les origines raciales ou ethniques », in CUSSET, Pierre-Yves, « *Les statistiques ethniques en France : où en sommes-nous ?* », Paris : Centre d'analyse stratégique, Note de veille 22, 31 juillet 2006. http://www.strategie.gouv.fr/IMG /pdf/NoteVeille22_31juillet2006_3.pdf

101. SIMON, Patrick, Classements scientifiques et identités ethniques », *Recherche sociale* 147, juillet-septembre 1998, pp. 16-31.

102. WITHOL DE WENDEN, « *Multiculturalism in France* ».

103. *Id.*, p. 78.

104. *Id.*, p. 85.

105. LAURENCE et VAÏSSE, *Integrating Islam*, p. 61.

106. CUSSET, *Les statistiques ethniques en France*.

107. SIMON, « *Classements scientifiques* ».

108. Les Renseignements Généraux – le service de renseignement français – réalisa une étude en janvier 2005 sur les meneurs dans les quartiers sensibles et, en se basant sur la consonance de leurs noms, ils conclurent que « 87 pour cent ont la nationalité française, 67 pour cent sont d'origine maghrébine et 17 pour cent sont d'origine africaine. Les Français autres qu'immigrés représentent 9 pour cent des meneurs », *in* « La France est elle prête à se lancer dans les statistiques ethniques ? », *Le Figaro*, 5 octobre 2006.

109. POUTIGNA, Philippe et STREIFF-FÉNART, Jocelyne, *Théories de l'ethnicité*, Paris: Presses Universitaires de France, 1995, p. 17.

110. *Id.*, p. 90.

111. SCHAIN, *Politics of Immigration,* p. 88.

112. LAURENCE et VAÏSSE, *Integrating Islam*, p. 191.

113. WITHOL DE WENDEN, Catherine, Multiculturalism in France, p. 86.

114. MODOOD, Anna et ZAPATA-BARRERO, *Multiculturalism, Muslims and Citizenship*, p. xxiii.

115. BRIGHTON, « British Muslims », p. 13.

116. *Id.,* p. 12.

117. SCHAIN, *Politics of Immigration*.

118. Open Society Institute, *Monitoring Minority Protection*, p. 429.

119. ARCHER, « Welcome to the Ummah », p. 334.

120. MODDOD, Anna et ZAPATA-BARRERO, *Mulitucltural*ism, *Muslims and Citizenship*.

121. PEACH, « Muslims in the 2001 Census », p. 631.

122. McLAUGHLIN, « State, 'New' Muslim Leaderships », p. 66.

123. *Id.,* p. 57.

124. BRIGHTON, « British Muslims », p. 10.

125. *Id.*, p. 11.

126. SCHAIN, *Politics of Immigration,* p. 147.

127. BOLOGNANI, Marta et BLANC, Maurice, « Les 'désordres ethniques' à Bradford (Grande Bretagne) », *Espaces et sociétés* 1, n° 2, 2007, p. 104.

128. *Id.*, p. 111.

129. *Id.*, p. 112.

130. HUSSAIN et BAGGULEY, « Citizenship, Ethnicity and Identity », p. 408.

131. *Id.*

132. PEACH, « Muslims in the 2001 Census », p. 631.

133. RUSHDIE, Salman, « What This Cultural Debate Needs Is More Dirt, Less Pure Stupidity », *Times*, 10 décembre 2005 ; et CLARK, Jonathan, « Despite the Denials, This War Is Rooted in Religion », *Times*, 6 novembre 2001.

134. BOLOGNANI et BLANC, « Les « 'désordres ethniques' à Bradford », p. 108.

135. Open Society Institute, *Aspirations and Reality*, p. 365.

136. Open Society Institute, *Monitoring Minority Protection*, p. 380.

137. BUNGLAWALA, Inayat, « Intolerance Masking as 'Conscientious Secular Liberalism' », MCB, 20 novembre 2001, http://www.mcb.org.uk/library/sarler.php.

138. RAHMAN, Mohibur M., conseiller spécial du secrétaire général, « Muslim perspectives in a secular state - the discussion in the United Kingdom », MCB, 11 juillet 2002. http://www.mcb.org.uk/media /speech_11_07_02.php

139. BALDWIN, Tom et ROZENBERG, Gabriel, « Britain 'Must Scrap Multiculturalism' », *Times*, 3 avril 2004.

140. *Id.*

141. SCHAIN, *Politics of Immigration*, p. 18.

142. *Id.*, p. 116.

143. SCHAIN, *Politics of Immigration.*

144. BERTOSSI, Les musulmans, la France, p. 8.

145. KESLASSY, Eric, *Ouvrir la politique à la diversité*, Institut Montaigne, janvier 2009, p. 20. George Paul-Langevin, de Guadeloupe, a été élu à la 21e circonscription de Paris et Henri Jibrayel, d'origine libanaise, à la 4e circonscription des Bouches-du-Rhône, tous deux du groupe socialiste, radical, citoyen et divers gauche (ou SRC). Ils avaient été élus le 17 juin 2007. Le troisième député, Elie Aboud, né au Liban, élu à la sixième circonsciption de l'Hérault. Il est membre de l'Union pour un mouvement populaire (UMP). Il ne fut pas élu directement, mais a pris ses fonctions le 3 Juillet 2007 à la morte de Paul-Henri Cugnec. Les quatre sénateurs comprennent Eliane Assassi, d'origine algérienne, élue le 26 septembre 2004 à Seine-Saint-Denis (Parti Communiste) ; Alima Boumedienne-Thierry, d'origine marocaine, élue le 26 septembre 2004 à Paris (le Parti V ert) ; Bariza Khiari, née en Algérie, élue le 26 septembre 2004 à Paris (Parti Socialiste) ; et Samia Ghali, d'origine berbère, élue le 22 septembre 2008 à Marseille (Parti Socialiste). KESLASSY, *Ouvrir la politique*, pp. 19–20.

146. *Id.*, p. 35.

147. LAURENCE et VAÏSSE, *Integrating Islam*, p. 196.

148. KESLASSY, *Ouvrir la politique à la diversité*, p. 37.

149. International Crisis Group, « La France face à ses musulmans: émeutes, *jihadisme* et dépolitisation », *Rapport Europe* no. 172, 9 mars 2006, p. 23.

150. LAURENCE et VAÏSSE, *Integrating Islam*, p. 202.

151. KESLASSY, *Ouvrir la politique à la diversité*, p. 38.

152. *Id.*, p. 42.

153. *Id.*

154. *Id.*, p. 44.

155. BROUARD et TIBERJ, *Français comme les autres ?*

156. Conseil Supérieur de l'Audiovisuel Surver CSA, *Le Parisien/Aujourd'hui en France,* 28 octobre 2006, cité in KESLASSY, *Ouvrir la politique*, p. 9.

157. KESLASSY, *Ouvrir la politique à la diversité*, p. 48.

158. *Id.*

159. BROUARD et TIBERJ, *Français comme les autres?*, p. 49 ; et DARGENT, Claude, « Les musulmans déclarés en France: Affirmation religieuse, subordination sociale et progressisme politiques », *Les Cahiers du CEVIPOF* 39, février 2003, pp. 1–43.

160. L'étude de coexistence utilise l'échelle de Cantril pour mesurer le niveau de satisfaction : « le niveau 0 représente la pire vie possible et le niveau 10 la meilleure. Gallup classe les personnes interrogées comme « florissantes » si elles sont au moins au niveau 7 de l'échelle et s'attendent à être au moins au niveau 8 dans cinq ans. Les personnes interrogées qui « souffrent » sont celles qui déclarent être aux niveaux 0 à 4 de l'échelle et s'attendent à être aux niveaux 0 à 4 dans cinq ans. Les personnes interrogées qui ne se classent dans aucune de ces catégories sont considérées comme « en difficulté ». In Gallup, *The Gallup Coexist Index 2009*, p. 9.

161. WITHOL DE WENDEN, « Multiculturalism in France », p. 84.

162. LAURENCE et VAÏSSE, *Integrating Islam*, p. 195.

163. WITHOL DE WENDEN, « Multiculturalism in France », p. 84.

164. SCHAIN, Politics of Immigration, p. 159.

165. Anwar cite le cas de trois députés originaires du sous-continent indien, ainsi que celui de Chunilal Katial, qui fut élu conseiller municipal travailliste de Finsbury en 1934 et devint le premier maire appartenant

à une minorité ethnique en Grande-Bretagne en 1938. In ANWAR, Muhammad, « The Participation of Ethnic Minorities in British Politics », *Journal of Ethnic and Migration Studies* 27, n° 3, 2001, p. 533.

166. SCHAIN, *Politics of Immigration*, p. 158.
167. HUSSAIN et BAGGULEY, « Citizenship, Ethnicity and Identity », p. 535.
168. ANWAR, « Participation of Ethnic Minorities in British Politics », p. 535.
169. *Id.*, p. 548.
170. SCHAIN, *Politics of Immigration*, p. 177.
171. *Id.*
172. SCHAIN, *Politics of Immigration*.
173. *Id.*
174. ANWAR, « Participation of Ethnic Minorities », p. 541.
175. WEBSTER, Philip, « Muslim Urged to Beware Lib Dems », *Times*, 21 mai 2004.
176. ANWAR, « *Participation of Ethnic Minorities* », p. 541.
177. *Id.*
178. SCHAIN, *Politics of Immigration*, p. 178.
179. *Id.*
180. *Id.*
181. KASTORYANO, Riva, « French Secularism and Islam: France's Headscarf Affair », in *Mulitucluturalism, Muslims and Citizenship*, sous la direction de Tariq Modood, Anna Triandafyllidou et Ricardo Zapata-Barrero. Londres / New York : Routledge, 2006, pp. 57-69.
182. GODARD et TAUSSIG, *Les Musulmans en France*, p. 102.
183. SCHAIN, *Politics of Immigration*, p. 84.
184. GODARD et TAUSSIG, *Les Musulmans en France*, p. 32.
185. *Id.*, p. 116.
186. *Id.*, p. 115.
187. *Id.*
188. ZEHGAL, Malika, « *La constitution du Conseil Français du Culte Musulman: reconnaissance politique d'un Islam français* ? », archives de sciences sociales des religions 129, janvier-mars 2005, p. 3.
189. *Id.*, p. 5.
190. *Id.*, p. 3 ; et KASTORYANO, « *French Secularism and Islam* ».
191. ZEHGAL, « La constitution », p. 4.
192. LAURENCE et VAÏSSE, *Integrating Islam*, p. 108.
193. *Id.*, p. 138.
194. *Id.*, p. 147.
195. ZEHGAL, « La constitution »,p. 6.
196. *Id.*, p. 9.
197. LAURENCE et VAÏSSE, *Integrating Islam*, p. 149.
198. The site web du CFCM a été crée en 2010. Voir ZEHGAL, « La constitution», p. 1.
199. *Id.*, p. 2.
200. KASTORYANO, « *French Secularism and Islam* ».
201. GODARD et TAUSSIG, *Les Musulmans en France*, p. 180.
202. ARMANDO, Salvatore, « Making Public Space: Opportunities and Limits of Collective Action Among Muslims in Europe », *Journal of Ethnic and Migration Studies* 30, n° 5, 2004, p. 1026.
203. LAURENCE et VAÏSSE, *Integrating Islam*, p. 161.
204. *Id.*, p. 144.
205. GODARD et TAUSSIG, *Les Musulmans en France*, p. 99 ; et ZEJHGAL, « La constitution », p. 13.
206. GODARD et TAUSSIG, *Les Musulmans en France*, p. 175.
207. KASTORYANO, « *French Secularism and Islam* ».
208. LAURENCE et VAÏSSE, *Integrating Islam*, p. 209.
209. *Id.*, p. 3.
210. *Musulmans de France et d'Europe*. Sous la direction de LEVEAU, Rémy et MOHSEN-FINAN, Khadija, Paris: CNRS, 2005.
211. International Crisis Group, « *La France* », p. 18.
212. LEVEAU et MOHSEN-FINAN, *Musulmans de France* ; et International Crisis Group, « La France ».

213. GIRY, Stéphanie, « France and Its Muslims », *Foreign Affairs* 85, septembre/octobre 2005, pp. 87-104.
214. International Crisis Group, « *La France* ».
215. Open Society Institute, *Monitoring Minority Protection*, p. 436.
216. PEACH, « *Muslims in the 2001 Census* », p. 652.
217. LAURENCE et VAÏSSE, *Integrating Islam*, p. 24.
218. Salman Rushdie lui-même reconnu que « la controverse des Versets sataniques a été un moment charnière dans la création d'une identité musulmane britannique et de l'agenda politique. Je n'ai pas manqué de noter l'ironie : un travail séculaire d'art stimule des forces communautariste puissante et anti-sécularistе musulmanes plutôt qu'asiatique. Et oui, comme conséquence, l'argument sur le multiculturalisme est devenu, pour moi, un débat interne, une querelle avec soi ». RUSHDIE, « *Cultural Debate Needs* ». Voir aussi ARCHER, « *Welcome to the Ummah* », p. 335 ; BRIGHTON, « *British Muslims* », p. 5 ; et McLOUGHLIN, « *State, 'New' Muslim Leaderships'* », p. 58.
219. ARCHER, « *Welcome to the Ummah* », p. 335.
220. BRIGHTON, « *British Muslims* », p. 8.
221. McLOUGHLIN, « *The State, 'New' Muslim Leaderships* », p. 58.
222. ARCHER, « *Welcome to the Ummah* », p. 335.
223. McLAUGHLIN, « *The State, 'New' Muslim Leaderships* ».
224. HUNDAL, Sunny, « Burning Satanic Verses Lit the Flame for Better Race Relations », *The Times*, 13 février 2009.
225. ARCHER, « Welcome to the Ummah », p. 336.
226. *Id.*, p. 335.
227. MCB. *The Conservative Party's Group on National and International Security – 'Uniting the Country: Interim Report on National Cohesion', A response from the MCB*, Annexe 1, 2 mai 2007. http://www.mcb.org.uk/uploads/Interim%20Report%20on%20National%20Cohesion-%20MCB%20RESPONSE.pdf

Dans la section FAQ du site Web, le MCB est présenté comme un « organisme parapluie [indépendant]représentant les musulmans à l'échelle nationale, auquel sont affiliées plus de 500 organisations, mosquées, œuvres de bienfaisance et écoles nationales, régionales et locales. Le MCB s'est engagé à agir pour le bien commun de la société dans son ensemble en encourageant les musulmans, individuellement et au sein de leurs organisations, à participer à part entière à la vie publique. Il vise à :

- Promouvoir la coopération, le consensus et l'unité dans le domaine des affaires musulmanes au Royaume Uni ;
- Encourager et renforcer tous les efforts en cours au profit de la communauté musulmane ;
- Agir pour favoriser une meilleure compréhension de l'Islam et des Musulmans dans la société en général ;
- Etablir une position équitable pour la communauté musulmane au sein de la société britannique, basée sur les droits qu'elle mérite ;
- Agir pour éliminer les inégalités et les formes de discrimination dont souffrent les musulmans ;
- Encourager de meilleures relations entre les communautés et agir pour le bien de la société dans son ensemble ;
- Encourager les dialogues inter- et extrareligieux afin de promouvoir la tolérance et le respect mutuel dans une société diverse ». (http://www.mcb.org.uk./faq/faq.php).

228. MCB. *Annual Report 2007-2008. Marking a Decade of Community Development* (Rapport annuel 2007-2008. Marquer une décennie de développement communautaire), http://www.mcb.org.uk/uploads/AGM%20REPORT%2007-08.PDF
229. *Id.*
230. « The Right Choice », *Times*, 21 avril 2005.
231. *Id.*
232. MCB, *British Muslims Urged to Register to Vote Before Monday's Deadline*, 9 mars 2006. http://www.mcb.org.uk/media/presstext.php?ann_id=193

MCB, *London's Muslims Urged to Register to Vote Before April 16 Deadline*, 10 avril 2008. http://www.mcb.org.uk/media/presstext.php?ann_id=289MCB, *European Parliament Elections: Muslims Urged to Register before May 19 Deadline*, 22 avril 2009. http://www.mcb.org.uk/media/presstext.php?ann_id=346

233MCB, « *MCB Reveals Its Ten Key Questions for the General Election* », 7 avril 2005, http://www.mcb.org.uk/media/presstext.php?ann_id=137.

234. MCB, *Eighth Annual General Meeting - Saturday 14th May 2005 - London Muslim Centre, Secretary General's Report, Iqbal AKM Sacranie*, 14 mai 2005. http://www.mcb.org.uk/downloads/Secretary_General_2005.pdf http://www.mcb.org.uk/media/presstext.php?ann_id=352

235. MCB, *Islamic Scholars Urge British Muslims to Vote*, 3 mai 2005. http://www.mcb.org.uk/media/presstext.php?ann_id=140MCB, *Leading Muslim Scholars Urge British Muslims to Vote on 4 June*, 28 mai 2009. http://www.mcb.org.uk/media/presstext.php?ann_id=354

236. MCB, « *Keep Racists Out* ».

237. MCB, « *MCB Alarmed over Neo-Nazi Victory* », 8 juin 2009, http://www.mcb.org.uk/media/presstext.php?ann_id=356.

238. MCB, « At the Reception for Rt Hon William Hague at the Islamic Cultural Centre, London, Tuesday 20th March 2001 », 20 mars 2001, http://www.mcb.org.uk/media/speech_20_3_01.php; MCB, *Annual Report 2003–2004*, 22 May 2004, http://www.mcb.org.uk/downloads/agm2004.pdf; MCB, *Briefing Paper: Our Stand on Multiculturalism, Citizenship, Extremism, and Expectations from the Commission on Integration and Cohesion, Prepared by MCB's Research and Documentation Committee*, janvier 2007, http://www.mcb.org.uk/downloads/MCB%20ReDoc%20Briefing%20Paper%20PRINTRUN.pdf; et MCB, *The Challenge of Leadership in Islam: East and West Speech by Iqbal Sacranie Secretary-General, Top Management Programme Conference*, 13 mars 2003, http://www.mcb.org.uk/downloads/TMPC.pdf.

239. MCB, *Response from the MCB*.

240. MCB, MCB, *Secretary-General Speech, Annual General Meeting*, 4 juin 2006, http://www.mcb.org.uk/uploads/SECGEN.pdf.

241. MCB, « *House of Commons Eid Reception, Speech by Iqbal Sacranie, Secretary General of the Muslim Council of Britain* », 16 janvier 2006, http://www.mcb.org.uk/uploads/HOCEidReception160106.pdf.

242. BIRT, Jonathan, « Lobbying and Marching: British Muslims and the State », in *Muslim Britain,* sous la direction de Tahir Abbas, Londres : Zed, 2005, p. 101.

243. *Id.*, p. 94.

244. McLAUGHLIN, « *The State, 'New' Muslim Leaderships* » ; et

MCB, « *We must hold true to our values* », 22 janvier 2002. http://www.mcb.org.uk/media/pr/220102.html

245. EVANS, Michael et O'NEILL, Sean, « Muslim Leader Meets MI5 Chief to Aid War on Terror », *Times*, 19 avril 2004.

246. *Id.*

247. MCB, « *Empowerment Not Control* », 15 mai 2006, http://www.mcb.org.uk/media/presstext.php?ann_id=203.

248. MCB, « *MCB Welcomes Election of the First Executive of the Mosques and Imams National Advisory Board* », 11 mai 2009, http://www.mcb.org.uk/media/presstext.php?ann_id=350.

249. SACRANIE, Iqbal, « The Challenge of Leadership in Islam: East and West" (discours, *Top Management Programme Conference*), 13 mars 2003, http://www.mcb.org.uk/downloads/TMPC.pdf.

250. BALDWIN, Tom, « Blair Faces the Wrath of Britain's Muslims over Iraq », *Times*, 19 septembre 2002.

251. « True Sacrilege », *Times,* 21 janvier 2003.

252. « *Right Choice* » .

253. O'NEILL, Sean, « Anger over Forest Gate Fuels Culture of Denial for Muslims », *Times*, 12 aout 2006.

254. BIRT, « *Lobbying and Marching* », p. 99.

255. SCHAIN, *Politics of Immigration*, p.158.

256. BALDWIN, Tom et WEBSTER, Philip, « Blair Appeals for Muslim Backing As Parties Agree to Fast-Track Terror Laws », *Times*, 19 juillet 2005.

257. ARCHER, « *Welcome to the Ummah* », p. 336.

258. *Id.*, p. 335.

259. « Awareness of Islam », *Times*, 7 novembre 2001.

260. ARCHER, « *Welcome to the Ummah* », p. 342.

261. HOYLE, Ben, « Banned Academic Calls for Moderation », *Times*, 25 juillet 2005.

262. McLAUGHLIN, « *The State, 'New' Muslim Leaderships* », p. 61.

263. ARCHER, « *Welcome to the Ummah* », p. 340.

264. Archer rapporte que la déclaration publique d'Iqbal Sacranie sur les homosexuels a « porté préjudice » à la société. Quant à la journée du souvenir de l'Holocauste, l'opposition est principalement venue du MAB, in ARCHER, « *Welcome to the Ummah* », p. 338.

265. *Id.*, p. 341.

266. Open Society Institute, « *Monitoring Minority Protection* », p. 438.

267. GODSON, Dean, « Struggle for the Soul of British Islam Hots Up », *Times,* 15 février 2007.

268. BUNGLAWALA, Inayat, secrétaire général adjoint, MCB, Courrier des lecteurs, *The Arab News*, lettre du 2 juin 2007. http://www.mcb.org.uk/media/letter154.php.

269. BUNGLAWALA, Inayat, « 'The Islamist', de Ed Husain, Penguin, 2007, p. 288 », MCB, 24 mai 2007. http://www.mcb.org.uk/library/article_24-05-07.php

270. BALDWIN, Tom, « Muslim Leaders Fear Revenge Attacks by the Extreme Right », *Times*, 8 juillet 2005.

271. FORD, « Islamists Accuse BBC of Being Pro-Israeli », *Times*, 22 août 2005.

272vMCB, Lettre à la Chaîne 4 de télévision « *Who Speaks for Muslims*? », par Yousuf Bhailok, secrétaire général, 21 mars 2002. http://www.mcb.org.uk/media/21_3_02.php

273. MCB, *MCB Responds to The Observer's Investigation*, 14 août 2005. http://www.mcb.org.uk/media/presstext.php?ann_id=159

274. MCB, « MCB Lodges Complaint with the Editor of the Today Programme », 7 janvier 2002, http://www.mcb.org.uk/media/07_1_02.php ; et BUNGLAWALA, Inayat, « *The demonising of Islam* », MCB, 17 octobre 2002, http://www.mcb.org.uk/library/article_demonising.php.

275. BUNGLAWALA, « Demonising of Islam ».

276. BIRT, « Lobbying and Marching », p. 105.

La construction des identités

Explications alternatives du conflit et de la violence dans le Delta du Niger, au Nigéria

Kalu N. Kalu, PhD*
Air Commodore Olutayo T. Oguntoyinbo, armée de l'Air nigériane**

Située dans le sud du Nigéria et couvrant une part importante de la côte atlantique du pays, la région du Delta du Niger (près de 104.000 km^2 de marécages, de cours d'eau et de forêts de mangrove) a connu une augmentation croissante de sa population, dépassant les 30 millions d'individus (en 2005), soit 23 pour cent de la population totale du pays. De plus, « la densité de la population est parmi les plus élevées au monde avec 265 habitants par kilomètre carré et un taux de croissance d'environ 3 pour cent par an[1] ». Au fur et à mesure qu'augmentent la pauvreté et l'urbanisation, l'absence de croissance économique et d'opportunités d'emploi va à l'encontre des attentes grandissantes et de la recherche d'une meilleure qualité de vie qui commençaient à naître dans les esprits.

Au Nigéria, le problème du Delta du Niger est antérieur à l'époque durant laquelle le pétrole est devenu un élément central de l'économie du pays. La crise portait, à un moment ou un autre, sur toutes sortes de questions liées aussi bien à

---

*Kalu Kalu N. est professeur de sciences politiques à *Auburn University* à Montgomery et professeur auxiliaire à *Connecticut University*. Il a été un chercheur affilié à la *Whitney et Betty MacMillan Center* for International Studies de *Yale University*. Il est également chercheur invité à l'Institut nigérian des affaires internationales, Victoria Island, Lagos. Ses intérêts de recherche incluent le développement institutionnel et le changement organisationnel, la citoyenneté et la théorie administrative, l'interface entre les technologies de l'information et du leadership, les systèmes adaptatifs complexes, les relations civilo-militaires, la sécurité nationale et la politique du renseignement, la mondialisation et la politique des soins de santé. Le professeur Kalou a beaucoup publié dans des revues telles que *Journal of Political and Military Sociology*, *Administrative Theory and Praxis*, *Public Administration Review, Administration and Society, International Review of Administrative Sciences, American Review of Public Administration, Social Science Computer Review, Defence Studies*, *Handbook of Homeland Security, Yale Political Quarterly*, etc. *Rowman and Littlefield* a publié son livre intitulé State Power, Autarchy, and Political Conquest in Nigerian Federalism en 2008 (Relié) et 2009 (broché).

**Air Commodore Olutayo T. Oguntoyinbo est commandant du 75e groupe d'attaque, *Nigeria Air Force* (NAF), Yola, État d'Adamawa. Il a été un formateur spécialisé et pilote de chasse et instructeur (opérations) à la NAF, à Abuja. Il est diplômé de l'École de Commandement et d'État-major des Forces armées du Ghana et du *Ghana Institute of Management and Public Administration*, ainsi que de l'*U.S. Ware College*, Maxwell Air Force Base, Montgomery, Alabama, États-Unis.

l'autonomie territoriale qu'aux opportunités économiques, au contrôle et à la compensation environnementale, au développement de l'infrastructure, à la représentation politique, et/ou à l'autodétermination, il fût assez difficile d'établir avec précision laquelle de ces questions, prise individuellement, s'est trouvée au premier plan du conflit. Pour la bonne et simple raison que la majeure partie des exportations et des réserves nigérianes de pétrole proviennent de cette région, le niveau croissant du sous-développement infrastructurel et économique est devenu un élément du débat central relatif à la répartition des bénéfices du système fédéraliste nigérian.

Cependant, « la compétition pour les recettes pétrolières a continué à alimenter la violence entre d'innombrables groupes ethniques, entraînant la militarisation de la quasi-totalité de la région que ce soit par des milices ethniques ou par les forces armées et de police nigérianes[1] ». Ainsi, la vague croissante de violence, d'enlèvements et de crimes que connaît la région compte parmi les questions retenant le plus l'attention du pays et de la communauté internationale. Ainsi, des problèmes plus centraux et véritables, qu'il s'agisse de la pauvreté, de l'éducation, de questions environnementales ou des intérêts conflictuels entre les groupes pétroliers multinationaux et l'économie nationale, ont été relégués au second plan, voire même éclipsés du fait des manifestations, immédiates et physiques, de violence et de désordre.

Cet article suggère qu'une évaluation convenable de la problématique du Delta du Niger et des défis de sécurité inhérents devrait s'intéresser à certains des évènements historiques qui l'ont affecté. S'agissant d'une région essentiellement peuplée de minorités ethniques – les plus nombreuses étant les Ijaws, les Urhobos, les Itsekiri, les Ogonis, les Andonis, les Annang, les Isokos, et bien d'autres encore –, la question de l'autonomie par rapport à l'influence des groupes ethniques majoritaires a sans cesse été un facteur essentiel dans le désir de création d'un État, et ce avant même l'indépendance. Ce serait sans aucun doute sous-estimer la crise dans le Delta du Niger que de la considérer comme une simple question de privations relatives et/ou de dégradation de l'environnement. La réalité est bien plus complexe. Puisque les différends portent essentiellement sur les droits de propriété et l'autorité légitime, la relation évolutive entre pouvoir et économie de conflit témoigne du fait que le caractère endémique et l'intensité des politiques et des conflits ethniques donneraient, au final, la mesure du différend politique en cours.

En recourant à une approche socioconstructiviste du conflit ethnique et politique, cet article vise à expliquer de quelle manière les différences en termes de construction des idées et des identités constituent les principes sous-jacents qui, souvent, conduisent à des situations de conflit, et les entretiennent, dans des régions comme le Delta du Niger. En cherchant une manière d'appliquer le socioconstructivisme aux conflits politiques, nous exploitons le rôle des individus, de la communauté et de la société dans la construction d'une « réalité objective » dans

laquelle les idées (la perception et l'interprétation des évènements nationaux, des expériences historiques et des politiques) constituent des causes matérielles conduisant au conflit et à la violence.

La violence comme forme de participation politique : semblables à une différence près

Dans nombre d'états développés ou en développement, le recours à la violence est considéré comme une forme de participation politique, même lorsqu'il est moralement intolérable et comme un défi posé à l'état de droit. Si la violence peut être relative en termes de degré et de forme, il convient simplement de rappeler qu'elle cherche généralement à atteindre un objectif politique ou à attirer l'attention sur une question importante pour la ou les parties concernées. Mais la plupart des actes politiques violents ne sont pas nécessairement générés par le différend ; le plus souvent, il s'agit, de l'absence d'opportunités politiques ou de moyens officiels permettant de porter un problème devant les autorités compétentes. Lorsque cette opportunité n'existe pas ou lorsqu'elle semble difficile à saisir, la colère et la frustration collectives prennent la forme d'une revendication politique violente.

Dans son important travail sur le modèle psycho-social des « conflits civils », Ted Robert Gurr a conduit des analyses quantitatives à partir de nombreuses formes de conflits se manifestant au niveau national par des protestations et des révoltes. S'il s'est intéressé, dans son travail, à la variable de niveau individuel qu'est la « privation relative », il a notamment mobilisé un ensemble de données démographiques nationales afin d'exploiter ses variables majeures[3]. Deux années plus tard, son ouvrage *Why Men Rebel* a attiré l'attention sur certains déterminants politiques du conflit. S'il insistait sur des facteurs comme « l'équilibre relatif entre le soutien institutionnel et le contrôle coercitif », il s'intéressait principalement aux déterminants du différend collectif qui, au niveau transnational, pourraient être corrélés avec différentes mesures du conflit[4].

Les spécialistes contemporains s'inspirèrent des précédents travaux de Gurr et cherchèrent à analyser différentes situations de conflit, dont les guerres civiles. Paul Collier et Anke Hoeffler, par exemple, ont identifié d'importantes corrélations entre les guerres civiles et des niveaux élevés d'exportation de produits primaires, des populations nombreuses, de faibles niveaux d'enseignement secondaire, une faible croissance économique, un bas revenu par habitant et l'existence par le passé de guerres civiles. Ils ont également constaté que l'absence de démocratie était significative mais la division ethnique et religieuse était sans importance[5]. Si les précédentes caractéristiques s'appliquent au Nigéria, cette dernière observation est, de la même manière, particulièrement pertinente dans la mesure où la majeure

partie des conflits civils qu'a connu ce pays sont presque toujours attribués à des causes ethniques et religieuses, bien que d'autres facteurs structurels, mais lointains, pourraient y contribuer.

Cette observation revêt encore plus d'importance dès lors que l'on considère les travaux plus récents de James Fearon et David Laitin. En s'appuyant comme Collier et Hoeffler sur une définition de la guerre civile reposant sur une approche quantitative de la violence et sur des prémisses microéconomiques, ils ont constaté de la même manière que les exportations de produits primaires, et notamment de pétrole, étaient intimement liées au déclenchement de guerres civiles. Selon l'autre grande conclusion à laquelle ils sont parvenus, il est plus probable que les guerres civiles éclatent dans des pays dirigés par des gouvernements faibles mais non-démocratiques, marqués par l'instabilité politique. Ils ont par ailleurs constaté, et cela est tout aussi pertinent, que, statistiquement, les guerres civiles n'étaient pas corrélées avec l'ethnicité[6]. Ainsi apparaît-il que certains enseignements essentiels doivent être tirés quant aux conflits et à la violence au sein des communautés politiques. « La violence est, par nature, instrumentale ; comme tous les instruments, elle doit toujours être dirigée et justifiée par les fins qu'elle entend servir[7] ». Comme les différentes formes de participation politique, « [l]e pouvoir et la violence, tout en étant des phénomènes distincts, ont habituellement des manifestations communes. On a pu constater que dans tous les cas où l'on voit apparaître cette combinaison, le pouvoir est le facteur premier et prédominant[8] ».

Cependant, le contexte dans lequel cette assertion est formulée concerne des situations dans lesquelles des groupes distincts cherchent à obtenir la suprématie politique, économique, religieuse ou culturelle sur d'autres entités concurrentes dans la société. Dans les systèmes fédéraux ayant des institutions généralement faibles, il est plus probable que les groupes concurrents recourent à des moyens extraconstitutionnels pour faire face à des situations de conflit pouvant semble-t-il être évitées. Il n'est donc pas inconcevable de voir les conflits politiques régionaux au Nigéria comme le résultat de l'inévitable quête de pouvoir et de contrôle sur la distribution autoritaire des valeurs, qui, dans les systèmes fédéraux comme le notre, est souvent une prérogative naturelle du gouvernement central. Comme le montrerait Hannah Arendt, étant inhérent à l'existence même des communautés politiques, le pouvoir n'a besoin d'aucune justification ; c'est de légitimité dont il a besoin[9]. Nombre de Nigérians, épris de la violence et de la colère collective qui affectent le pays, demandent tout de même avec plus d'insistance que d'autres pouvoirs soient délégués aux régions afin de répondre aux différentes orientations ethniques cherchant une représentation efficace au niveau central.

Mais la question demeure toujours de savoir quel type de délégation devrait être opérée et de quelle manière. Et quelles sont les différences fondamentales et

spécifiques entre un système fédéral traditionnel et le concept de fédéralisme « véritable » ? Il y a une importante différence entre le fédéralisme en tant que *division des* pouvoirs entre le centre et les unités constitutives et le fédéralisme dans un contexte de délégation des pouvoirs. Il ne s'agit pas de la même chose. Le premier nécessite une résolution relative à des questions structurelles spécifiques qui doivent être mises en évidence dans le texte constitutionnel, précisant les formes de relation fonctionnelle et associationnelle avec le système. Le second est plus problématique puisqu'il nécessite une plateforme plus complexe pour renégocier les bases constitutionnelles et politiques de l'association au sein du système fédéral, ainsi que pour établir qui renonce à quoi, combien, et en faveur de qui. Dans la mesure où les revendications visent principalement ce dernier aspect (tout en l'interprétant comme le premier), le décalage évident entre l'objectif et le résultat final complexifie l'élaboration d'un consensus initial sur les objectifs pratiques de la négociation politique.

Depuis mai 1999, différents groupes ethniques, de revendication ou militants sont apparus dans le pays défendant une cause ou une autre. On trouve ainsi, par exemple, l'*Odua Peoples Congress* (luttant pour les États Yoruba dans le sud-ouest), l'*Arewa Consultative Forum* (cherchant à susciter l'intérêt des États du Nord), le M*iddle Belt Forum* (qui cherche à réaffirmer une identité géopolitique propre), les *Ohanaeze* (souhaitant une réaffirmation politique pour les États du sud-est), et le *South-South Forum* (désireux d'une plus forte représentation dans la communauté politique dirigeante du pays). On trouve également les *Egbesu Boys* et le *Ijaw Youth Council* (cherchant une redistribution du pétrole nigérian et des recettes pétrolières en faveur des intérêts locaux des zones pétrolifères), le *Movement for the Actualization of the Sovereign State of Biafra* (MASSOB), et nombre d'autres groupes qui, bien que moins véhéments, désapprouvent tout autant l'actuelle situation du pays. Durand cette période de stagnation, la question demeure de savoir comment réconcilier les différentes plateformes pour atteindre l'objectif premier d'intégration nationale et l'unité d'objectifs.

Epistémologies concurrentes : les approches structuraliste et socioconstructiviste

L'origine du militantisme ethnique et politique au Nigéria ne peut être trouvée dans la politique de la guerre froide (1945-1989). Elle est profondément ancrée dans l'histoire et la formation de l'État, dans le pouvoir et dans la trajectoire du développement politique, notamment lors des premières années de l'indépendance nigériane. S'il peut également être, en partie, attribué aux problèmes du fédéralisme dans le pays, le militantisme n'est pas devenu un défi posé à l'idéal du fédéralisme en soi mais témoigne des multiples, et souvent difficiles, défis liés aux questions nais-

santes de gouvernance et de politique distributive. En expliquant les raisons du conflit ethnique et politique, les approches structuraliste et socioconstructiviste offrent d'importants outils analytiques pour comprendre les idiosyncrasies spécifiques et évaluer des prémisses décisives pour l'évolution des situations de conflit.

Dans la mesure où la guerre civile suit des lignes structurelles plutôt qu'ethniques, Fearon et Laitin suggèrent que la meilleure manière de l'éviter serait d'éliminer les facteurs favorisant l'insurrection, comme le fait d'accroître les compétences (capacité administrative et militaire) d'un gouvernement central. Si les approches visant à réduire les griefs et à intensifier la démocratie pourraient en tant que telles être souhaitables, Fearon et Laitin concluent qu'elles ne sont pas des « balles magiques » pour mettre fin aux guerres civiles[10]. D'un autre côté, Collier et Hoeffler semblent partager les points fondamentaux des arguments avancés par Fearon et Laitin. Ils cherchent à savoir s'il est plus probable que les guerres civiles éclatent dans des situations se caractérisant par d'importants griefs ou dès lors qu'une rébellion a de grandes chances de succès. Ils trouvent peu d'arguments confortant l'idée selon laquelle il serait plus probable que les guerres civiles éclatent là où existent des griefs ethniques. Selon eux, les facteurs renforçant les possibilités de rébellion sont « la disponibilité des ressources financières », le « coût potentiel de la rébellion » et l'« avantage militaire » des forces rebelles[11]. Tous ces facteurs pourraient ainsi indiquer que les guerres civiles ne sont pas nécessairement le résultat de tensions ethniques, mais plutôt précipitées par des facteurs structurels favorables à une rébellion[12].

Dans la région du Delta du Niger, des facteurs structurels pourraient favoriser l'engagement dans l'insurrection, parmi lesquels le terrain, les cours d'eau et les forêts de mangrove offrant des opportunités de dissimulation et de cache. Cette région permet non seulement de réaliser une frappe et de se retirer rapidement, mais elle est également moins favorable à la mise en œuvre du matériel lourd et des équipements militaires nécessaires pour affronter une armée permanente. Puisque la configuration des groupes militants/d'insurgés est très souple, opérant en petites cellules, et que la population civile leur sert souvent de couverture, la prévention et/ou l'interdiction sont nettement plus difficiles à réaliser. L'environnement général et les ressources dont dispose cette région favorisent également l'émergence d'une économie souterraine et illicite apportant le financement et assurant l'entretien logistique de l'insurrection.

En termes de hiérarchie politique, la structure politique globale de l'État et de ses institutions crée un cadre dans lequel les groupes militants locaux sont perçus, d'un côté, comme des acteurs sous-systémiques au sein d'un système géopolitique national plus large et, d'un autre côté, comme opérant en dehors de la prérogative traditionnelle du pouvoir et de ses lois. Alors que l'État cherche à réaffirmer son autorité, les groupes militants cherchent, quant à eux, à limiter ou, tout

au plus, à redéfinir la portée et la nature de cette autorité. Dans la mesure où la logique de leur motivation est profondément ancrée dans leur histoire culturelle et leurs expériences, et dans leur vision du monde, il en ressort que le fait de comprendre la manière dont les groupes recourent au passé pour façonner et analyser l'avenir ouvre une voie théorique importante pour surmonter les différends sociaux et politiques avant qu'ils ne dégénèrent en violence.

Le socioconstructivisme

En tant que modèle analytique, le socioconstructivisme semblait prometteur pour l'étude des conflits ethniques. Il a proposé de nouvelles idées et en a exploité d'autres, parmi lesquelles celles émises dans le cadre des approches structuralistes et relevant de la théorie des jeux, pour expliquer de quelles manières les idées et les identités socialement construites peuvent conduire à des conflits et violences ethniques et politiques. Cette approche, telle qu'elle est présentée par Alexander Wendt, cherche à savoir comment les idées « constituent » les « causes apparemment matérielles » du « pouvoir, des intérêts et des institutions[13] ». Peter Berger et Thomas Luckman discutent de la manière dont la société façonne « une réalité objective au fur et à mesure que les humains interagissent et que certains modèles s'habituent à l'interaction sociale et s'institutionnalisent » ; il en résulte que « toute déviance à l'égard de cette institution perçue sera vue comme une rupture radicale de la réalité[14] ».

L'approche socioconstructiviste s'intéresse notamment à la manière dont les différences en termes de construction des idées, identités, expériences historiques et visions du monde (partis pris et idiosyncrasies) constituent le prisme par lequel les individus voient, comprennent et formulent des questions publiques et nationales importantes. Robert Jarvis observe que « ce que l'on apprend des grands évènements historiques représente un facteur important dans la détermination des images qui façonnent l'interprétation des informations reçues ». Ainsi, les analogies servent à renforcer des croyances et des préférences préexistantes ». Il discute aussi l'interaction entre différentes réalités socialement construites qui pourraient sembler « déviantes » à ceux qui ne les partagent pas et qui peuvent également être à l'origine d'un conflit[15]. Les différences perceptuelles concernant des questions politiques et socioéconomiques relatives génèrent ainsi des modèles différents et concurrents pour définir des solutions à des problèmes nationaux. Lorsque ces différences reposent sur des bases idéologiques et culturelles fondamentales, elles deviennent souvent irréconciliables, se prêtant donc moins à des solutions durables et solides. Et lorsqu'interviennent les conceptions généralement différentes de justice et de procédure légale régulière (*due process*) (comme c'est souvent le cas entre des groupes rivaux), les problèmes pouvant potentiellement être résolus pourraient d'autant plus se complexifier.

En juxtaposant les intérêts contradictoires de la puissance étatique et des différents groupes de revendication dans le Delta du Niger, la Figure 1 offre un bref aperçu du caractère généralement incommensurable des questions fondamentales au cœur de la crise. Si l'État cherche, en tant qu'arbitre ultime de l'ordre public, à maximiser son autorité et son pouvoir sur le territoire, les groupes de revendication cherchent un transfert progressif (voire même radical) de ce pouvoir, une orientation minimaliste quant au pouvoir et au contrôle de l'État. Ils justifient leur cause comme étant inspirée de questions normatives comme l'équité relative, les droits de propriété et la représentation politique. Ho-Won Jeong écrit que « les différences en termes d'intérêts, de valeurs et de besoins perçus sont peut-être les éléments les plus basiques des motivations d'un conflit ; et cela représente, pour la majeure partie des groupes, des modes de vie et des idéologies différentes générant des visions incongrues quant aux relations avec les autres[16] ».

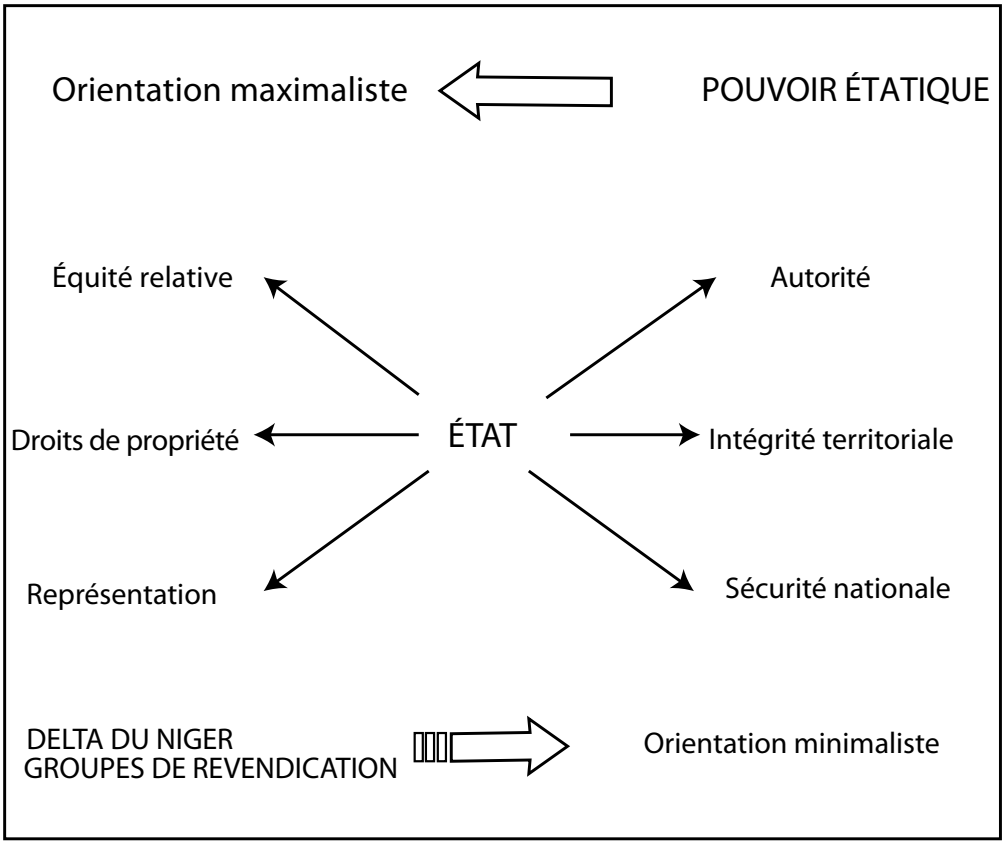

Fig 1. La structure de négociation et les impératifs des enjeux contradictoires

Depuis l'évolution du système étatique moderne au lendemain de la signature du Traité de Westphalie en 1648, un état est généralement considéré comme l'autorité suprême dans son espace territorial et géopolitique. Un élément central dans l'exercice du pouvoir étatique est la préservation de son intégrité territoriale et le fait d'assurer sa sécurité intérieure et extérieure (la sécurité nationale). Pour ce faire, des options existent sous la forme du *hard power* (action militaire) et du *soft power* (négociation et diplomatie). Si les deux options peuvent être individuellement mises en œuvre en vue d'un objectif spécifique, la malheureuse réalité du monde moderne, dans lequel l'accès aux ressources financières et aux armes nécessaires à un mouvement insurrectionnel est aisé, fait que la mise en œuvre du *hard power* par un état en complément au *soft power* devient une question d'opportunité politique, une situation à juste titre qualifiée d'approche « de la carotte et du bâton ».

En étudiant un certain nombre de conflits ethniques et politiques, Fearon et Laitin analysent plusieurs manières par lesquelles la construction sociale de *l'identité* ethnique peut conduire à la violence ethnique et politique. Ils aboutissent à trois explications constructivistes de la violence ethnique, tout en suggérant que chacune nécessite des recherches supplémentaires. La première est « la construction sociale par le discours ». Selon celle-ci, la construction sociale apparaît au niveau culturel ou social, et le conflit ethnique et la violence politique sont le résultat de symboles et d'idées formulés lorsqu'un groupe se différencie d'un autre[17].

Les deux autres explications, qui s'intéressent notamment aux « individus en tant qu'agents de la construction » semblent, pour Fearon et Laitin, tout aussi crédibles. La violence ethnique est générée, selon la première de ces explications, par une identité construite par les élites qui cherchent à provoquer la violence en « construisant des identités encore plus antagonistes ». La violence créée par cette nouvelle identité est le résultat voulu par les élites, convaincues que la violence leur permettra de « renforcer leur emprise sur le pouvoir[18] ». Cette explication rappelle la « dynamique interne au groupe » étudiée par les tenants de la théorie des jeux. L'autre explication s'intéresse notamment à la manière dont les individus ordinaires construisent leurs identités. La violence, dans ce cadre, peut apparaître alors que des dissidents tentent de changer les identités et les frontières culturelles ; dans ce cas, les expériences historiques sont amplifiées et parfois faussées pour un effet maximal[19].

Par conséquent, les individus souhaitant mettre un terme au changement recourrent plus ou moins à la violence. Le pays basque en Espagne en est, pour Fearon et Laitin, le parfait exemple. Alors que l'idée d'être « Espagnol » s'est élargie pour « inclure les Basques », ceux qui cherchaient la sécession avec l'Espagne ont provoqué les autorités espagnoles afin qu'elles lancent des « actions punitives » à la suite de leurs violentes attaques, stoppant dès lors l'adoption d'une nouvelle identité[20]. Cet exemple montre que « l'émergence d'une conscience de soi collective existe et s'exprime à travers une recon-

naissance commune de la profondeur des défis, et dans l'obligation commune qu'elle impose à tous les membres de la communauté[21] ». L'individu moyen voit et identifie alors son propre espace individuel comme faisant partie intégrante de l'espace et de l'identité de la communauté.

Études de cas

Edward Aspinall essaie d'étendre le recours au socioconstructivisme pour l'analyse des conflits ethniques afin d'y inclure des aspects relatifs aux ressources naturelles, idée qui semble également rejoindre l'approche structurelle. Aspinall analyse plus particulièrement, dans son article, le mouvement séparatiste de l'Aceh en Indonésie. Il constate que « l'exploitation des ressources naturelles engendre le conflit dès lors qu'elle est liée aux processus plus larges de construction d'identité ». Aspinall insiste également sur la manière par laquelle les entrepreneurs politiques chercheront à exploiter les problèmes ethniques existants en proposant une nouvelle identité, « réinterprétée », à une population[22]. Sanjib Baruah examine les identités et les visions de la réalité construites par les différents groupes et qui ont affecté le conflit Naga en Inde. Pour Baruah, l'idée selon laquelle les Nagas étaient un groupe distinct est très récente, datant peut-être des années 1920[23]. Les Nagas n'étaient auparavant qu'un rassemblement incohérent de tribus se faisant constamment la guerre les unes aux autres. Pourtant, avec le temps, ces individus qui se considèrent comme Nagas ont construit une identité très différente qui comprend l'unification de tous les Nagas en une seule entité gouvernementale.

Le conflit en Inde porte sur le fait de savoir qui est Naga comme sur les régions devant être unifiées avec le Nagaland. Les différences perçues dans les revendications des Nagas en termes d'identité ethnique ont conduit à un conflit avec ceux qui ont une autre perception de la réalité. C'est ainsi qu'une identité ethnique socialement construite a pu engendrer un conflit là où elle n'existait pas auparavant. Baruah affirme par conséquent que, pour résoudre le conflit, toutes les parties impliquées doivent faire face à des affirmations constructivistes quant à la manière dont l'identité Naga a été construite[24].

Kristen Williams et Neal Jesse se sont intéressés à « la promotion des identités qui se recouvrent partiellement et au partage de la souveraineté » qui peuvent contribuer à résoudre des conflits nationalistes. En examinant plus particulièrement le conflit en Irlande du nord, ils relèvent que la construction d'une identité de groupe positive, pour le groupe concerné, conduit souvent à des relations conflictuelles avec d'autres groupes. Selon Williams et Jesse, tant que persiste cette vision négative entre les groupes, il est difficile d'établir la confiance entre eux, ce qui conduit à un dilemme sécuritaire. Ils soulèvent par la suite une importante question : « Si ces identités de groupe conflictuelles sont socialement construites, cela ne pourrait-il pas signifier qu'elles sont également malléables ? ». Ils soulignent que la mise en place d'institutions faisant la promotion d'identités qui se recouvrent partiellement devrait conduire à la construction d'une nou-

velle identité permettant à des groupes précédemment en conflit de coopérer. C'est ainsi, selon eux, que les institutions créées par les accords de paix nord-irlandais ont permis d'esquisser ce type d'identité qui a finalement ouvert la voie à la paix[25].

Le même scénario semble pouvoir être appliqué à la situation dans le Delta du Niger où sont exploités des idées et des problèmes historiques relatifs à l'identité régionale et à celle de groupe. Les populations recherchent la sécurité politique qu'offre un État nigérian fort, mais également l'autonomie politique pour décider du cadre dans lequel il doit opérer. Comme le souligne Eghosa Osaghae, « même avec les révoltes dans la région, on a continué à exiger équité et justice dans l'État nigérian et non dans plusieurs États souverains[26] ». Puisque des solutions dramatiques seraient nécessaires pour résoudre des problèmes clé liés à l'autonomie politique et économique (les droits de propriété), il fût difficile, pour les deux parties, de parvenir à un compromis. Si les mesures provisoires peuvent apaiser les esprits, elles ne peuvent constituer des solutions durables.

Conclusion

Cet article visait à montrer qu'il existe des variables culturelles et psychologiques fondamentales qui constituent d'importants facteurs dans l'évolution et la résolution des conflits ethniques et politiques. Un certain nombre d'études attestent la pertinence du socioconstructivisme. Celui-ci permet de rapprocher les différences de perception entre des groupes sociaux que ce soit en termes de réalités objectives, d'identités ou de visions du monde. En partant des idées, des croyances et des expériences historiques que les groupes utilisent comme grille d'interprétation des évènements et des problèmes nationaux contemporains, l'approche socioconstructiviste constitue un prisme utile pour comprendre le conflit dans le Delta du Niger et ses conséquences plus larges pour la sécurité nationale et l'intégration politique.

Dans la mesure où toutes les parties amènent sur la table des questions essentielles, elles devraient toutes être prises en compte dans la négociation qui cherche une solution mutuellement acceptable. Les « règles du jeu » continueront peut-être de changer, mais seulement de manière marginale par rapport aux problèmes clé et sans pour autant créer l'élan qui risquerait de les anéantir prématurément. Elles offriraient dès lors toujours les conditions essentielles nécessaires à la résolution définitive des problèmes. Même si la possibilité d'un accord durable reste lointaine, et ce quelque soit sa forme, cela ne devrait pour autant conduire à les nier. Le simple fait qu'elles soient soumises à la délibération est en soi un bénéfice politique.

La nature instable de la politique nigériane et les périodes souvent tumultueuses qu'elle engendre devraient constamment nous rappeler que la possibilité d'un débat prolongé quant aux multiples problèmes de notre système fédéral ne nous conduira pas nécessairement à des solutions immédiates et faciles. Tant que l'on peut préserver la vie

et protéger ce que l'on a accompli, et dans la mesure où cela peut être évité sans aggraver la situation actuelle, les différents mécanismes en faveur du rapprochement actuellement à l'œuvre devraient être considérés comme partie intégrante d'une approche multi-facettes visant à restaurer la confiance dans la capacité d'acteurs concurrents de parvenir à un accord commun. Il est donc nécessaire que toutes les parties opèrent continuellement des ajustements tout en gardant à l'esprit le principe phare de la sécurité nationale et de l'intégrité territoriale.

Notes

1. TERDMAN, Moshe, « Nigerian Oil 'Total War' », *Islam in Africa Newsletter* 1, no. 1, mai 2006, p. 6, http://www.e-prism.org/images/Islam_in_Africa_Newsletter_-_no1_-_May06.pdf.
2. *Id*.
3. GURR, Ted, « A Causal Model of Civil Strife: A Comparative Analysis Using New Indices », *American Political Science Review* 62, no. 4, décembre 1968, pp. 1104–24.
4. GURR, Ted Robert, *Why Men Rebel*, Princeton, NJ : Princeton University Press, 1970.
5. COLLIER, Paul et HOEFFLER, Anke, *Greed and Grievance in Civil War*, Centre for the Study of African Economies Working Paper Series no. 160, Oxford, UK : Centre for the Study of African Economies, 2002, pp. 1–43.
6. FEARON, James D. et LAITIN, David D., « Ethnicity, Insurgency and Civil War », *American Political Science Review* 97, no. 1, février 2003, pp. 75–90, http://wand.stanford.edu/courses/polisci350c/classonly/fearon_laitin2003.pdf. Voir aussi COLLIER et HOEFFLER, *Greed and Grievance*.
7. ARENDT, Hannah, *On Violence*, New York : Harcourt, Brace, and World, 1970, p. 51.
8. *Id*., p. 52.
9. *Id*.
10. FEARON et LAITIN, « Ethnicity, Insurgency and Civil War », p. 88.
11. COLLIER, Paul et HOEFFLER, « Greed and Grievance in Civil War », *Oxford Economic Papers* 56, no. 4, 2004, p. 588.
12. Voir KURAN, Timur, « Ethnic Dissimilation and Its International Diffusion », in *The International Spread of Ethnic Conflict: Fear, Diffusion, and Escalation*, ed. David A. Lake et Donald Rothchild, Princeton, NJ : Princeton University Press, 1998, pp. 35–60 ; et KURAN, « Ethnic Norms and Their Transformation through Reputational Cascades », *Journal of Legal Studies* 27, no. 2, été 1998, pp. 623–59.
13. WENDT, Alexander, *Social Theory of International Politics*, Cambridge, UK : Cambridge University Press, 1999, p. 94.
14. BERGER, Peter L. et LUCKMAN, Thomas, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, New York : Anchor, 1967, pp. 64, 66.
15. JERVIS, Robert, *Perception and Misperception in International Politics*, Princeton, NJ : Princeton University Press, 1976, p. 217.
16. JEONG, Ho-Won, *Understanding Conflict and Conflict Analysis*, Thousand Oaks, CA : Sage, 2008, p. 9.
17. FEARON, James D. et LAITIN, David D., « Violence and the Social Construction of Ethnic Identity », *International Organization* 54, no. 4, automne 2000, pp. 851–53, http://sobek.colorado.edu/~blimes/Fearon%20and%20Laitin%20violence.pdf.
18. *Id*., p. 853.
19. *Id*., pp. 855–57.
20. *Id*., p. 856.
21. KALU Kalu N., « Strategic Fusion: What Lessons for International Counterterrorism? », *Defence Studies: The Journal of the Joint Services Command and Staff College* 9, no. 1, 2009, p. 133.
22. ASPINALL, Edward, « The Construction of Grievance: Natural Resources and Identity in a Separatist Conflict », *Journal of Conflict Resolution* 51, décembre 2007, p. 951.
23. BARUAH, Sanjib, « Confronting Constructionism: Ending India's Naga War », *Journal of Peace Research* 40, no. 3, mai 2003, p. 322.
24. *Id*., p. 321.
25. WILLIAMS, Kristen P. et JESSE, Neal G., « Resolving Nationalist Conflicts: Promoting Overlapping Identities and Pooling Sovereignty—the 1998 Northern Irish Peace Agreement », *Political Psychology* 22, no. 3, septembre 2001, p. 575. Voir aussi AXELROD, Robert, *The Evolution of Cooperation*, rev. ed., New York : Basic Books, 2006.
26. OSAGHAE, Eghosa E., « Explaining the Changing Patterns of Ethnic Politics in Nigeria », *Nationalism and Ethnic Politics* 9, no. 3, automne 2003, p. 66