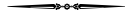


INSURRECTIONS ARABES

Du même auteur

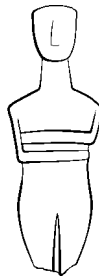
- Algérie, réalité sociale et pouvoir*, Paris, L'Harmattan, 1985.
- Questions de nationalité. Histoire et enjeux d'un code*, (dir.), Paris, L'Harmattan, 1987.
- Situation régulière*, (avec François Brun), Paris, L'Harmattan, coédition Centre d'études de l'emploi, 2002.
- Après Sangatte... Nouvelles immigrations. Nouveaux enjeux*, Paris, La Dispute, 2002.
- Les Systèmes d'échange local. Une utopie anticapitaliste en pratique*, Paris, La Dispute, 2003.
- L'Institution scolaire et ses miracles*, Paris, La Dispute, 2005.
- L'Immigration*, Paris, Le Cavalier bleu, « Idées reçues », 2006.
- Le Peuple des clandestins*, Paris, Calmann-Lévy, 2007.
- L'Asile au Sud*, avec Luc Cambrézy, Véronique Lassailly-Jacob, Luc Legoux, (dir.), Paris, La Dispute, 2008.
- Femmes invisibles. Leurs mots contre la violence*, Paris, Calmann-Lévy, 2008.
- Mythologie du sans-papiers*, Paris, Le Cavalier bleu, 2009.
- De la violence à la persécution, femmes sur la route de l'exil*, Paris, La Dispute, 2010.
- Dictionnaire de l'immigration en France*, (dir.), Paris, Larousse, 2012.
- Ce qu'immigrer veut dire*, Paris, Le Cavalier bleu, 2012.

SMAÏN LAACHER



INSURRECTIONS ARABES

UTOPIE RÉVOLUTIONNAIRE
ET IMPENSÉ DÉMOCRATIQUE



BUCHET ❁ CHASTEL

Malgré les démarches entreprises par l'éditeur, les ayants droit de certaines photographies n'ont pu être joints dans les délais de publication. L'éditeur les invite à se mettre en relation avec ses services.

*À Elsa, Nora, Régis, Farah, Élena, Audrey
et Vincent.*

*À toutes celles et tous ceux qui ont, de nou-
veau, rendu possible l'improbable.*

*Je remercie Atimad Eddaoudi pour avoir
traduit les passages en arabe et avoir pris de
son temps pour le choix des photos.*

À la liberté de penser s'oppose, en premier lieu, la contrainte civile. On dit, il est vrai, que la liberté de parler ou d'écrire peut nous être ôtée par une puissance supérieure, mais non pas la liberté de penser. Pourtant, ôter la liberté de communiquer publiquement ses pensées, n'est-ce pas aussi ôter la liberté de penser.

En second lieu, la liberté de penser est prise au sens où elle s'oppose à la contrainte exercée sur la conscience.

En troisième lieu, la liberté de penser signifie que la raison ne se soumette à aucune autre loi que celle qu'elle se donne à elle-même. Car l'inévitable conséquence de l'absence de loi dans la pensée, c'est que la liberté de penser y trouve finalement sa perte.

Emmanuel Kant
Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?

Introduction

Plus d'une année que s'enchaînent des contestations et des soulèvements populaires dans un certain nombre de pays arabes. Situation inédite, l'accord sur ce point est établi. Non pas tant parce qu'elle laisse apparaître des masses surgissant spontanément (ou non) dans la rue, scandant et chantant des ultimatums à un personnel politique de tout de temps illégitime, et un désir irrépessible de redéfinir les conditions de l'accès au pouvoir suprême et à l'art de gouverner. Cette situation est inédite au moins pour deux raisons. D'une part en tant qu'elle met, pour la première fois, aussi massivement en état d'exposition de mort ou de torture des milliers de personnes; d'autre part, un grand nombre de ces soulèvements ont cherché et trouvé une issue favorable malgré une absence relative, au moins au début des premières manifestations, d'appareils d'encadrement, syndicaux ou politiques, ces derniers fonctionnant depuis longtemps à vide, c'est-à-dire sans troupes, sans vision d'avenir, sans programme et de manière incontestablement antidémocratique¹. Mais il y a plus. L'apparition, sur la

1. L'absence de partis politiques d'opposition aux premiers moments des soulèvements populaires n'est plus à démontrer, que ce soit en Tunisie,

scène publique, de populations en masse et dont la justification résidait dans le fait que les limites du supportable étaient maintenant atteintes, signait la traduction d'un travail arrivé à son terme. Ce travail, que l'on pourrait qualifier de *majhoud al-fikri* (المجهود الفكري), fut à la fois un effort de réflexion – telle est la signification première de *majhoud al-fikri* – et la nécessité de plus en plus urgente de se forger une opinion (رأي) sur le cours des événements, une opinion hétérodoxe, un point de vue sur le monde non gouverné par des forces extérieures liées aux institutions de maintien de l'ordre symbolique et social. Mais ce mouvement ne fut possible, nous a-t-on sans cesse répété, que dans la mesure où la « peur » avait été vaincue. Arrêtons-nous un instant sur cette notion de peur qui se serait transformée, quasi du jour au lendemain, en courage héroïque. Peu importe, pour les partisans de cette théorie, que les situations soient toutes et en tout lieu sous l'empire de l'urgence et que les actions collectives soient conditionnées par le très court terme. Cette notion de peur s'insère dans des expressions positives telles que : « le peuple a vaincu sa peur », « les gens n'ont plus peur », « la peur a changé de camp », etc. On applique ainsi ce qui est censé être un concept – la peur – à une intuition sensible particulière – le courage a remplacé la peur. Cette opération intellectuelle a pour effet de produire de la connaissance et du jugement. Mais rapporté aux mouvements collectifs qui ont lieu aujourd'hui dans un certain nombre de pays arabes, ce mot ne m'a jamais semblé pertinent. Il biologise et singularise à l'excès. Ce faisant, il dépolitise, non pas les manifestations et les revendications, mais les conditions de possibilité de l'irruption d'une multitude de souffrances privées, portées dans un espace public qui

en Égypte, en Syrie, au Yémen, à Bahrein, en Algérie en 1988 et en janvier 2011.

INTRODUCTION

s'est trouvé défini et approprié comme tel précisément grâce à cette irruption collective des masses. La parole qui est prise le plus souvent en son propre nom et qui n'engage que soi est une parole non pas de la « rue arabe » (notion parfaitement creuse), mais de la vérité dite dans la rue à tous les détenteurs du pouvoir ; autrement dit, une parole qui n'est plus énoncée entre soi et chez soi, mais devant tous les autres, nationaux et étrangers à l'extérieur. Les maîtres ne sont plus maîtres du corps d'autrui dans les lieux réservés jusqu'alors aux multiples pouvoirs et à leurs multiples polices de la circulation et des bonnes mœurs. Ainsi, dire « les gens se soulèvent car ils n'ont plus peur » relève à la fois d'une erreur de perception et d'une méconnaissance de ces sociétés, de leurs régimes, et des innombrables formes de microrésistance et d'affrontements violents entre les États et leurs populations. L'enjeu n'est donc nullement une peur qui se serait effacée comme par enchantement, mais un travail lent et irréversible de délégitimation du pouvoir des maîtres et de leur folie.

Les transformations sociales et les processus de mobilisation qui sont à l'origine de ces soulèvements, les controverses sur des enjeux politiques et anthropologiques fondamentaux (la séparation des pouvoirs, la place de la religion, le rôle des femmes, l'éducation, l'insertion de la nation dans l'ordre mondial, etc.), ne font pas encore l'objet de recherche, ou sont pour le moment en cours de réalisation. Certes, un pays comme la Tunisie a vu éclore mille et un écrits sur la révolution, sous forme de pamphlets, de livres de photos, de romans, de témoignages, de points de vue politique et idéologique, etc. Mais ailleurs, dans les pays immédiatement voisins et les pays arabes du Moyen-Orient, les sciences sociales sont restées et restent encore relativement absentes. C'est bien plutôt en France

que la littérature sur le « printemps arabe » est abondante. Les articles, courts ou longs, creux ou bavards, faussement savants ou profondément ignorants, experts en généralités ou professionnels du bon sens fait science, se comptent par centaines. Dans ce registre, les médias français ont indéniablement occupé une place importante dans la constitution d'une sorte de vision molle et finalement profondément stéréotypée des soulèvements populaires, à l'issue par définition incertaine.

Afin que l'on ne pense pas que je me prête, après d'autres et avec d'autres, à un jeu facile consistant à « exécuter » les journalistes par quelques remarques acerbes, un exemple suffira pour étayer mon propos. Il s'agit de la violente controverse qui a suivi la diffusion du film d'animation *Persepolis* par la chaîne de télévision privée tunisienne Nessma, le 7 octobre 2011, deux semaines avant l'élection de l'Assemblée constituante¹.

La trame narrative fournie par l'AFP entre le 9 et le 15 octobre 2011, et reprise par de nombreux médias français qui s'intéressent alors à cette affaire, présente une situation confuse. Une première dépêche tombe le 9 octobre. Elle annonce qu'un groupe de 300 personnes, désignées comme des salafistes, a attaqué le siège de la télévision et tenté de l'incendier. Elle mentionne, sans plus, que le film « décrit le régime iranien de Khomeiny à travers les yeux d'une petite fille ». Le lendemain, une nouvelle dépêche cite le ministre tunisien des Affaires religieuses, dont la position sera reprise par l'ensemble du gouvernement : ce dernier « a condamné les “ troubles et actes de vandalisme ” survenus dimanche à Tunis après la diffusion du film *Persepolis*, tout

1. Ces développements sont repris d'un article publié par Smaïn Laacher et Cédric Terzi, « Les ressorts fondamentaux du film *Persepolis* », *LeMonde.fr*, 23 décembre 2011.

INTRODUCTION

en appelant les médias et la presse “à respecter les croyances et la chose sacrée” ». À cette occasion, l’AFP souligne que le ministre parle de *Persepolis* comme « d’un film contenant quelques images incarnant l’être divin suprême ». Cette manière d’envisager le conflit va rapidement se stabiliser. En effet, par une dépêche datée du 11 octobre, l’AFP annonce qu’un collectif de 143 avocats et citoyens a déposé plainte contre Nessma pour atteinte « aux valeurs religieuses et sacrées » et que le procureur de Tunis a lancé une enquête préliminaire. La dépêche précise alors qu’« une des scènes représente Dieu sous les traits d’un vieil homme barbu, alors que l’islam interdit toute représentation divine ou du Prophète ».

Dès lors, l’affrontement va se structurer et se durcir autour d’une question exclusivement religieuse. À tel point qu’une dépêche du 11 octobre annonce que la chaîne de télévision a « fait marche arrière » et « présenté ses excuses » pour une séquence qui « représente Dieu sous les traits d’un vieil homme barbu, une scène jugée blasphématoire alors que l’islam proscriit toute représentation divine et du Prophète ». « Je m’excuse. Je suis désolé pour tous les gens qui ont été dérangés par cette séquence, qui me heurte moi-même », a déclaré le président de Nessma TV, Nabil Karoui, sur la radio locale Monastir. Dans la perspective retenue par la plupart des médias français, la situation se présente alors comme un problème et un enjeu religieux, mettant aux prises des provocateurs irresponsables et des intégristes déchaînés. L’inconséquence des premiers est avérée à la suite de la volte-face du P-DG de la chaîne, qui découvre le film au moment d’une diffusion qu’il regrette immédiatement. La déraison des seconds est attestée par le déchaînement de violence qui fait suite à la diffusion d’une séquence de moins de deux minutes. S’est-on seulement

demandé quel sens la diffusion de *Persepolis* peut avoir, deux semaines avant l'élection de l'Assemblée constituante tunisienne? Pour répondre à cette question, il est indispensable de faire le détour par ce film d'animation et ce qu'il raconte. En effet, n'en déplaise aux plaignants tunisiens et aux agenciers de l'AFP, la brève séquence, « où Dieu est représenté, ce que proscrit l'islam », est tirée d'un film de 96 minutes. Il raconte une histoire qui commence en 1979, peu avant la révolution islamique iranienne, et met en scène Marjane, petite fille de 8 ans, issue d'une famille iranienne progressiste. Le 11 février 1979, le shah est renversé. L'Iran est en effervescence. Mais la foule se rend rapidement compte qu'elle n'est pas aussi libre qu'elle le croit. Les parents de Marjane manifestent alors contre l'arrivée au pouvoir des islamistes, entraînant leur fille dans un univers militant très politisé. Cette perspective offre un éclairage quelque peu différent sur la controverse tunisienne. La diffusion de ce film n'apparaît pas tant comme une provocation à l'encontre des intégristes religieux, que comme une mise en garde adressée aux électeurs tunisiens. Les excuses présentées par le directeur de Nessma TV n'apparaissent plus comme une volte-face mais comme une manière de persister, en tentant de mettre fin à la controverse religieuse, à ramener le débat sur ses véritables enjeux, qui sont politiques. Enfin, les auteurs des violences à l'encontre de Nessma TV n'apparaissent plus comme des illuminés religieux, mais comme des acteurs politiques déterminés à imposer leur conception de ce que doivent devenir le nouvel État tunisien et ses institutions. Ce point de vue n'est nullement abstrait. Il est conforté par la brève analyse que livre le P-DG de Nessma TV au quotidien algérien *El Watan* du 15 octobre :

Quel est l'exemple où des islamistes qui ont pris le pouvoir sont devenus démocrates? Si, peut-être la

INTRODUCTION

Turquie. Espérons que la Tunisie sera peut-être comme cela si jamais les islamistes prennent le pouvoir. Donc avoir un film qui montre la dérive d'une révolution, [...] est-ce que ce n'est pas le bon moment pour faire cela? Il n'y a pas meilleur moment.

L'unanimité acritique dont ont fait preuve les médias français (mais pas seulement) ne relève pas d'une naïveté ou d'un obscurcissement subit de la raison. Il marque une manière de décrire les situations et de formuler les problèmes qui, reconduite sans cesse, finit par constituer un redoutable obstacle à la compréhension et à l'action. Le commentaire (au sens de recueil d'impressions) dispose sans aucun doute d'un statut privilégié, car c'est bien lui qui est sollicité pour nous dire ce qui se passe dans le monde arabe et surtout sur ce qu'il va advenir de ces « révolutions ».

Quittons la vision journalistique de ce problème particulier pour nous intéresser, brièvement, à la littérature sur le « printemps arabe » qui s'adosse à la recherche en sciences sociales. Prenons quelques ouvrages exemplaires publiés dans les mois qui ont suivi la fuite de Ben Ali en janvier 2011 et le départ du pouvoir, un mois plus tard de Moubarak. On peut aisément les regrouper en deux grandes catégories : le propos tenu à chaud et le propos interprétatif sans enquêtes.

Écrire ou réfléchir à chaud, c'est-à-dire pendant qu'une pluralité de sens est en construction, n'est nullement critiquable en soi. Dès lors que l'auteur est familier, par engagement politique ou par son statut professionnel (historien, sociologue, etc.), à la société dans laquelle se déroulent les bouleversements sociaux, rien ne lui interdit de proposer des hypothèses sur les situations ou les processus en cours. C'est le cas, entre autres, de deux ouvrages, celui de Mathieu

Guidère, *Le Choc des révolutions arabes*¹, et celui de Benjamin Stora, *Le 89 arabe. Réflexion sur les révolutions en cours*².

Le premier se présente comme une sorte de dictionnaire des pays arabes. En 205 pages, l'auteur nous invite à nous rendre dans 22 pays arabes pour comprendre, chaque fois en un texte court, la spécificité et les enjeux principaux pour chacun d'eux. « Pour la commodité de la consultation, les pays arabes sont présentés [...] par ordre alphabétique », nous précise l'auteur. Il n'est nullement question ici d'une analyse globale exhaustive d'un monde arabe que l'auteur tient par ailleurs pour une réalité à la fois singulière et objective. À seulement deux reprises, le lecteur a droit à une vue d'ensemble : au début lors d'une « rétrospective » et à la fin dans une « prospective ». Entre ces deux perspectives, les pays défilent à vive allure. Ce qui importe à l'auteur, c'est une compréhension, pour chaque pays, en termes de « clé ». Nous avons ainsi, à titre d'exemple, pour l'Arabie saoudite « la clé wahhabite », pour l'Égypte « la clé militaire », pour Oman « la clé doctrinale », pour le Maroc « la clé symbolique », et ainsi de suite. L'objectif est sans aucun doute de viser un très large public peu averti des réalités historiques et politiques de ces 22 pays. Mais le tout reste à un niveau d'abstraction très général. On croit comprendre. On donne à croire qu'on peut comprendre. Il n'est pas sûr que l'on comprenne. La « clé » à l'aide de laquelle sont saisis les enjeux historiques qui fondent la spécificité de ces pays, singulièrement et collectivement en tant que monde arabe, n'est qu'une « clé » parmi d'autres. La perspective adoptée ici, consistant à privilégier les transformations historiques par le haut (la religion, l'armée, la doctrine, le symbolique, etc.) rate les mouvements fondamentaux qui travaillent la société dans sa totalité.

1. Paris, Autrement, 2011.

2. Dialogue avec Edwy Plenel, Paris, Stock, 2011.

INTRODUCTION

Dans un autre répertoire, le dialogue entre Benjamin Stora (historien) et Edwy Plenel (journaliste) sur le « printemps arabe » manque, à l'évidence, du recul analytique suffisant et d'un appui empirique rendu possible par la collecte du matériau lié aux transformations historiques en cours, même si de nombreux enjeux sont abordés (trop rapidement) avec pertinence : baisse de la fécondité, protestation sociale continue, scolarisation importante (parfois massive comme en Tunisie), « confiscation des indépendances », réalité et rôle de l'islamisme militant, la guerre civile algérienne, les chômeurs diplômés en grand nombre, etc. Ces deux auteurs ne sont pas des spécialistes du « monde arabe » mais ils en connaissent une partie, le Maghreb, et plus particulièrement l'Algérie. Tous deux sont liés et attachés à cette région car ils y ont vécu pendant leur jeunesse (Benjamin Stora, né en Algérie, a dû la quitter en 1962, tandis que Edwy Plenel y a vécu après l'indépendance).

Mais pour accroître l'intelligibilité des soulèvements populaires, à défaut d'enquêtes de terrain autres que journalistiques, deux ouvrages les replacent dans leur historicité et leur cadre national et régional. Celui portant sur *Les Sociétés civiles dans le monde musulman*¹ propose une réflexion et des analyses sur des concepts et des pratiques. L'espace choisi est le « monde musulman », autrement dit non exclusivement centré sur les pays arabes. La catégorie centrale autour de laquelle s'articule l'appareillage théorique est celle de « société civile » : « Ben Ali et Moubarak n'ont-ils pas été renversés par la société civile ? » Mais que signifie au juste le concept de « société civile » ? Jean-Claude Vatin tente, dans un chapitre intitulé « Sur l'étendue d'un concept », une définition « provisoire » : « [...] on dira que c'est cette part de la

1. Sous la direction d'Anna Bozzo et Pierre-Jean Luizard, Paris, La Découverte, 2011.

société prise comme un ensemble (comme communauté sociopolitique le plus souvent autonome) et qui tend à formuler des demandes spécifiques en dehors des structures, canaux, appareils et filières formels institutionnalisés, que ce soit dans un cadre légal ou en dehors de celui-ci ». L'ensemble des contributions de cet ouvrage offre une comparaison entre les conditions qui ont favorisé l'apparition du concept en Occident et sa confrontation avec des « réalités extérieures », particulièrement avec le monde musulman. Celui-ci n'a d'ailleurs jamais cessé d'être traversé par des mouvements sociaux de plus ou moins grandes amplitudes. Cette dimension manque systématiquement au propos sans recul. La contestation des pouvoirs locaux et centraux et les multiples formes de mobilisations collectives sont une donnée constitutive des pays arabes et donc une réalité permanente dans ces sociétés. C'est précisément l'objet de l'ouvrage *Protestations sociales, révolutions civiles. Transformations du politique dans la Méditerranée arabe*¹. Comme dans l'ouvrage précédent, la perspective est pluridisciplinaire (histoire, sociologie et politologie), mais l'espace géopolitique plus restreint, puisqu'il ne s'agit que des « pays arabes du pourtour méditerranéen ». Les contributions, chacune à leur manière, critiquent les « perceptions schématiques » qui ont longtemps dominé de part et d'autre de la Méditerranée : une « absence de sociétés civiles » et « l'attribution de la contestation aux seuls courants islamistes ». Au fond l'apport principal de ces deux ouvrages est de montrer que le présent ne peut s'interpréter sans les conditions historiques qui l'on fait advenir.

Ma perspective est quelque peu différente. C'est, avant tout, le point de vue d'un citoyen pour qui le monde arabe,

1. Sous la direction de Sarah Ben Néfissa et Blandine Destremau, *Revue Tiers Monde*, hors-série 2011, Paris, Armand Colin.

À défaut de conclure

Sans aucun doute, plus rien ne sera jamais comme avant. Nombreux (bien plus qu'on ne le croit) dans les pays arabes sont ceux qui ont désapprouvé les « désordres » de ces derniers mois et qui ont apprécié avec soulagement le retour à l'ordre ou à sa conservation par l'usage démocratique du bulletin de vote et le maintien de la norme religieuse en tant que référence absolue. D'autres, moins nombreux, mais particulièrement actifs dans le renversement des régimes dictatoriaux, n'ont pas manqué de laisser s'exprimer une réelle angoisse devant la tournure des événements, en particulier en Tunisie, en Égypte, en Libye et au Yémen. Il y eut, d'abord, *l'extase*¹ *révolutionnaire* où tout est enfin possible, celle qui transporte chacun hors de soi, réenchante le monde, fait de chaque jour qui passe une joie folle, un ravissement inqualifiable. L'extase révolutionnaire, comme état mystique de courte durée. L'espoir préserve, en dernier lieu, du malheur et de la négation de soi. L'autre versant de l'attente. Ce sentiment capital qui permet de croire probable l'accomplissement de ce que l'on désire. Mais voilà

1. Du latin *ex-*, « en dehors », et *sto, stas, stare*, « se tenir » : « être en dehors de soi-même ».

qu'arrive, irrésistiblement, ou pis, irréversiblement, la *perte d'espérance*. Ce qu'est advenue la révolution, après et à cause du résultat des élections, est affligeant. C'est la perception dominante chez les révolutionnaires autoproclamés, ou qui se sont découverts comme tels lors des manifestations de masse. Ce mot me semble le plus approprié, car l'affliction est d'abord une violence causée à l'esprit par un malheur qui produit une démoralisation profonde, un état d'abattement qui brise l'action, et donc tout élan révolutionnaire. La révolution n'a pas eu lieu. Alors faut-il la recommencer ou la continuer ? L'histoire présente rappelle étrangement un passé si proche : après la confiscation des indépendances nationales, le peuple a voulu¹ ouvrir les très nombreux chantiers liés à la démocratisation de la société et de ses institutions, mais cette fois-ci il s'est fait – presque – démocratiquement confisquer ses velléités transformatrices.

Il faut se rendre à l'évidence : renverser une dictature, ce n'est pas modifier substantiellement les paradigmes qui sont au fondement de l'ordre social et des structures mentales. Ce sont là deux choses différentes, qui ne sont certes pas sans lien, sans effets l'une sur l'autre. Mais l'état des structures sociales et des schèmes de perception du monde et de ses divisions peut perdurer, voire se durcir négativement (répression policière, accroissement des inégalités, violences interethniques, régression juridique, etc.), en un mot ne pas être durablement affecté par la substitution d'un ordre par un autre – ou d'un groupe politique par un autre –, même quand les nouveaux venus se présentent comme l'incarnation de la vertu, irréprochables, incorruptibles et se destinant exclusivement au rétablissement de la justice sur terre et à la défense de la tradition religieuse. C'est bien la

1. Souvenons-nous du célèbre slogan des manifestants : *Ach-chaab yourid*, « Le peuple veut... ».

configuration qui a cours dans les pays arabes qui ont connu un changement brutal de régime.

Il ne s'agit pas de nier, avec cet air insatisfait contemplant de loin et de haut le travail inachevé, ce que le langage militant appelle les « acquis de la révolution ». Ils ne sont pas mineurs : renversement de dictatures policières ou militaires ; jeu politique en partie réglé et sanctionné à partir du vote comme source de légitimité ; manifestations de masse et organisations autonomes des luttes en dehors – et bien souvent contre – des appareils d'État, qu'ils soient politiques ou syndicaux ; débats devenus publics sur la question très sensible de la reconnaissance de la pluralité culturelle et politique ; revendications linguistiques, etc. Dans le même ordre d'idée, la période qui s'ouvre aujourd'hui dans un certain nombre de sociétés arabes qui ont chassé leur dictateur n'est pas une entrée dans une « période de glaciation islamiste ». Cette formule creuse, qu'affectionnent particulièrement les futurologues en tous genres, relève et révèle une complète ignorance de ces sociétés. Ce que l'on appelle les « islamistes » sont déjà présents dans ces sociétés, et depuis fort longtemps déploient leur activisme militant dans un paysage politique, social, culturel et religieux qui n'a jamais été statique ni irrémédiablement divisé en deux mondes : le religieux et le non-religieux – ce qui ne veut pas dire l'antireligieux. La conjugaison de nouveaux « acquis », articulée à la recomposition des forces politiques et à celles des intentions, mais aussi des pratiques des nouveaux arrivants au pouvoir en Tunisie, en Égypte, au Yémen et en Libye, n'a pas fait surgir le droit, l'égalité hommes-femmes, la liberté d'expression, le respect et la protection de toutes les minorités (culturelles, sexuelles, linguistiques, etc.), autant d'éléments constitutifs de nouveaux paradigmes sociaux. Pourtant, une nouvelle société n'est possible que si

ces principaux déterminants sont pris en compte et envisagés comme un combat sans cesse recommencé, un idéal jamais atteint mais toujours recherché, une utopie réalisable parce que née du réel. Nous en sommes loin, très loin. Il n'y a pas ou peu de débats publics sur l'autonomie relative des univers symboliques et leurs souhaitables relations. Quel devrait être le système de relations entre la politique et la religion, l'exécutif et le judiciaire, la norme religieuse et le droit, l'art et la religion, la production du savoir et de la connaissance et les pouvoirs institutionnels, etc.? Ces multiples délibérations, qui ne peuvent manquer de faire, par définition, l'objet de multiples désaccords, ne sont nullement à l'ordre du jour dans ces sociétés, sauf seulement dans des cercles cultivés socialement peu influents. Les mécanismes et les procédures sont absents ou dépouillés de toute force et de toute légitimité qui permettrait pacifiquement le passage de l'indicible au dicible, du chuchotement à l'expression publique, de la colère sourde à la revendication politique, de la souffrance privée à la cause collective. Mais il ne s'agit pas seulement d'examiner démocratiquement les objets de désaccords et de se mettre d'accord sur les valeurs et les principes essentiels qui rassemblent, unissent et font consensus. Il s'agit aussi, cela est inséparable de la précédente proposition, de se *protéger mutuellement*. Bien entendu, cela va de soi, dans le cadre d'une véritable solidarité nationale, mais peut-être plus encore, étant donné l'expérience accumulée dans ce domaine par ces sociétés, de se protéger contre les haines sociales, le racisme culturel et les régimes dictatoriaux par l'invention de parlements indépendants, de libertés publiques, d'institutions dégagées de toute tutelle, de médias autonomes, de syndicats, de partis politiques, d'associations. Certaines sociétés ont accompli sur le temps long cet effort immensément pré-

cieux. D'autres, telles les sociétés arabes, en sont encore à débattre sans fin de la « bonne » manière (religieuse) de battre sa femme, de la bonne interprétation coranique dans la façon de couper la main du voleur¹, du degré de légalité des lieux où l'alcool peut être vendu, des parties du corps de la femme qui doivent être impérativement couvertes, de l'interprétation du Coran et des hadiths en matière d'égalité des droits entre les hommes et les femmes et de l'héritage d'un supposé « âge d'or » de l'islam, de la « décadence » de l'Occident contaminant l'islam de tous ses « vices », du nombre de femmes à épouser, de la « conception légale de la religion » et de ses controverses, aussi idéologiques que *délirantes*², concernant le maintien de son système de normativité ou la « nécessité » de le « réactiver » (« le Coran est notre Constitution », « retour à l'islam de l'origine », « non à la démocratie athée, juste l'islam », etc.).

Tout cela va très exactement à l'encontre d'une exigence politique majeure : une société n'appartient à personne en particulier, elle est seulement la propriété de ses membres, tous ses membres. Les libertés publiques, le statut des femmes et la place légale attribuée à la religion indiqueront très vite quel sens donneront les nouveaux dirigeants arabes à la vie dans leur société. Pour le moment, même après l'effervescence révolutionnaire de ces deux dernières années – et qui continue avec plus ou moins de vigueur ici et là –, c'est l'hostilité des pouvoirs en place contre la liberté

1. Pour les salafistes, la question ne se pose pas : un voleur doit avoir la main coupée.

2. Au sens où l'entendent la psychiatrie et la psychanalyse, c'est-à-dire une « perte de contact avec la réalité chez le sujet ». Ce terme désigne notamment une forme bien connue de troubles mentaux, durant lesquels des hallucinations ou des illusions peuvent apparaître – le retour forcé et artificiel au premier temps de l'islam obligeant le croyant à se conduire socialement, quels que soient le lieu et les circonstances, comme au temps du Prophète, est un exemple parmi d'autres.

d'expression, contre les femmes, contre l'art et les artistes, contre les journalistes, contre les intellectuels et tous ceux qui ont une parole critique sur l'oppression religieuse, sociale ou politique, contre leurs émigrés (les *harragas*) qui fuient des sociétés invivables et les immigrés nouvellement installés ou en transit vers l'Europe, qui domine¹. L'heure est à la *contre-révolution*. Aucun lieu de production d'œuvres culturelles ou d'expression politique, autrement dit, aucun espace de création libre, sans soumission à la normativité religieuse ou à la censure politique, n'est à l'abri de la violence d'État ou de ses gardiens chargés de veiller au maintien de la doxa culturelle. Aujourd'hui, quel que soit le pays arabe, il ne se passe pas un jour sans que les libertés les plus élémentaires (circuler, parler, écrire, chanter, militer, etc.) soient bafouées, méprisées, combattues sans relâche et aveuglément par des polices de toutes sortes. Malheureusement, bien souvent avec l'aide et l'assentiment de la population elle-même.

Pourtant, ces soulèvements populaires, malgré ou au-delà de leur assemblage sociologiquement composite, de leurs multiples formes d'expression, de leurs identifications à des métaphysiques contradictoires (athéisme, croyance religieuse, socialisme réformiste ou marxisant, baathiste

1. Sans compter la haine à l'égard de l'étranger et de tout ce qui n'est pas musulman sunnite. Cette haine des autres est explicitement enseignée dans les écoles saoudiennes et « codifiée » noir sur blanc dans les manuels scolaires. Tel est le cas du manuel *Al-Tawhid* (« L'Unité » d'*Allah*), conçu pour la troisième année de l'enseignement secondaire, qui proclame que « L'appartenance à des doctrines fondées sur l'athéisme, comme le communisme, la laïcité, le capitalisme ou autres, est une apostasie. [...] Les doctrines athées sont corrompues parce qu'elles sont basées sur le mensonge. » Sur le statut peu enviable de l'étranger dans les pays du Maghreb, je me permets de renvoyer à mon ouvrage, *De la violence à la persécution. Femmes sur la route de l'exil*, Paris, La Dispute, 2010.

nationaliste, etc.), et de leurs intentions – souvent – antagoniques, ont d’abord porté la *rupture avec soi* pour espérer se réconcilier avec soi-même – ce que beaucoup de manifestants ont appelé la « fierté arabe ». C’est d’abord entre soi que les ruptures fondamentales ont eu lieu – exception faite des interventions étrangères –, que les oppressions et les confiscations de toutes sortes se sont déployées avec brutalité et bien souvent sans limites, sans même avoir à être justifiées. Comment se mettre ou se remettre d’accord sans nier le désaccord, le conflit, l’opposition, la divergence? Comment laisser vacant le lieu du pouvoir? Comment établir un système de relations sociales et politiques fondé sur la *conciliation*, c’est-à-dire la possibilité pacifique de faire coexister des pratiques, des manières de faire et de dire, des représentations et des passions collectives contradictoires? Par l’énoncé d’un impératif catégorique : instaurer d’autres règles du jeu, seules susceptibles d’enclencher un mouvement de confiance, c’est-à-dire d’avoir la certitude et/ou l’assurance qu’elles seront définies par ceux, personnes ou groupes, dont la légitimité ne fait l’objet d’aucune suspicion et qui seront révocables le moment venu. Dans cette perspective, le thème fondamental de la laïcité doit être abordé, discuté et, enfin, examiné du point de vue du droit. Il ne s’agit pas de faire de la religion et des croyances religieuses une affaire exclusivement « privée ». Ce qui n’a proprement aucun sens et même, à bien des égards, est proprement irrationnel. La religion n’a jamais été, historiquement, une affaire « privée », mais au contraire fut et reste dans bien des sociétés, dont les sociétés musulmanes, un *volontarisme anthropologique*, ayant pour finalité d’organiser le monde et les identités selon ses catégories d’entendement. Dans la société nouvelle, la laïcité remettrait les choses à leur place et le monde à l’endroit en réintroduisant

dans les débats, non pas la question inépuisable et sans fin de la *fonction* de la religion, mais de la place de sa structure spécifique dans les structures sociales en général. Pierre Bourdieu, rappelant l'intérêt et la contribution très importante de Max Weber dans ses écrits sur la religion, note que : « À la différence des marxistes qui, même si l'on peut invoquer tels textes d'Engels à propos du corps des juristes, tendent à passer sous silence l'existence d'agents spécialisés de production, il [Max Weber] rappelle que, pour comprendre la religion, il ne suffit pas d'étudier les formes symboliques de type religieux, comme Cassirer, ou Durkheim, ni même la structure immanente du message religieux ou du corpus mythologique, comme les structuralistes : il s'attache aux producteurs du message religieux, aux intérêts spécifiques qui les animent, aux stratégies qu'ils emploient dans leurs luttes, comme l'excommunication¹. » La religion, en tant que système symbolique, et tous les gestionnaires des biens du salut sur terre, pour parler comme Max Weber, qui la font chaque jour exister dans le conflit (souvent meurtrier) et la concurrence, doivent être pensés dans les catégories du politique et non dans celles du religieux. Si la religion doit pouvoir trouver sans crainte un droit à l'expression dans l'espace public², elle ne doit pas être une institution publique. La religion n'est pas l'affaire de la puissance publique.

1. Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997, p. 212.

2. Concernant la France, la liberté religieuse est évoquée dans l'article 10 de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789 : « Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi. » La Déclaration universelle des droits de l'homme dans son article 18 stipule que : « Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion; ce droit implique la liberté de changer de religion ou de conviction ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction seule ou en commun, tant en public qu'en privé, par l'enseignement, les pratiques, le culte et l'accomplissement des rites. »

Ce processus d'émergence historique n'ira pas sans luttes, qui cumuleront quelques échecs mais également des avancées décisives. Indéniablement, ces soulèvements populaires ont autorisé une relative liberté de ton et offrent ainsi une chance historique de mettre légitimement en cause les structures sociales et symboliques et par là même d'accroître et d'accélérer la fragilité de ces structures depuis longtemps usées et instables. Ces soulèvements populaires ne sont nullement des « réveils », des « printemps » ou des « révolutions », ce sont des *transgressions symboliques* qui produisent un effet émancipateur, parce qu'elles font croire à l'incroyable, parce qu'elles permettent de penser l'impensable. Cette nouvelle situation a renforcé l'esprit critique, celui qui a soufflé avec éclat, ici et là, dans les sociétés arabes. Cet esprit critique aura d'autant plus de chance de produire des effets sociaux et d'exercer un effet d'exemplarité, qu'il prendra appui sur un état de crise généralisée des institutions et de l'État¹. Les postures hérétiques et toutes les formes de « prophétie critique » (Pierre Bourdieu) interdisent de clôturer l'espace des possibles; elles rêvent l'avenir, celui-ci est déjà plus ou moins confusément dans les têtes avant d'advenir dans la réalité sous forme de nouvelles libérations mais aussi de nouvelles contraintes. Par opposition, les discours de maintien de l'ordre symbolique, parmi lesquels le discours religieux, occupent une place prépondérante², ne cessant de mettre fin à l'histoire. C'est bien cela que signifie et traduit le retour à l'*ordre islamique* :

1. D'où la force et l'importance de la police politique et de la police (institutionnalisée ou non) des mœurs dans les pays arabes. Si la pratique du ramadan était libre, y aurait-il autant de jeûneurs dans les pays musulmans?

2. De très nombreuses similitudes en matière de maintien de l'ordre familial et religieux existent entre tous les partis musulmans conservateurs.

l'apologie du travail, la dénonciation des mouvements de grève, l'insistance avec laquelle on demande aux femmes de « s'occuper de leur mari et de leurs enfants », etc., sont, sans aucune ambiguïté, la traduction d'actes, de paroles et d'actions cherchant la fermeture et la restauration. On est, dès lors, parfaitement fondé à qualifier cette vision du monde de *fataliste*.

Nous sommes dans une période d'incertitude. Plus précisément, d'une double incertitude. D'abord une incertitude objective liée à l'instabilité et à la complexité des rapports de force, laissant ainsi sa place à l'indétermination et à une pluralité d'interprétations en concurrence sur l'appréciation du présent et le sens de l'avenir. En un mot : les jeux ne sont pas faits. Ensuite, une incertitude subjective liée aux évaluations les plus pertinentes des uns et des autres sur le *sens du jeu*. De ces évaluations la conclusion sera tirée que tel avenir est probable, qu'un autre est impossible, qu'un autre, encore, est inévitable – la théorie de la « glaciation islamiste » –, etc. En un mot, tout est possible.

Pour le moment, il s'agit de comprendre ce qui est arrivé et d'anticiper, en pratique et réflexivement, sur le probable ou l'inévitable. Les violences qui ont cours dans les sociétés arabes, qu'elles soient visibles ou invisibles, et quel que soit le lieu où elles ont cours (la famille, l'école, la rue, les transports, le commissariat, l'Administration, etc.), sont le produit des structures économiques et de l'organisation du pouvoir politique. Il ne s'agit donc pas d'un problème de personnes ou de personnalités, aussi haïssables soient-elles. La tâche est immense pour émanciper la société du pouvoir, ou pour faire en sorte que celui-ci reste un espace pour toujours inappropriable. Et pour savoir si cette tâche n'est pas vaine ou chimérique, il faudra sans cesse examiner, à

À DÉFAUT DE CONCLURE

partir du point de vue des femmes, de la réalité de leur condition d'existence et de leurs perspectives politiques, jusqu'où sont capables d'aller leurs forces de subversion pour briser, comme le dit Virginia Woolf, le « pouvoir hypnotique de la domination » masculine.

D'une certaine manière, l'avenir est déjà dans le présent.

Table

Introduction.....	11
Protester.....	23
<i>Les mots</i>	23
<i>Les gestes</i>	39
<i>La parole</i>	41
<i>Des visages de martyrs</i>	46
Comprendre.....	53
<i>Un peuple introuvable?</i>	69
<i>Apprendre de nouvelles appartenances</i>	74
Les réseaux sociaux. Une force exagérée.....	85
<i>Science et innovation scientifique dans les pays arabes : un champ marginalisé et dominé</i>	96
<i>Réseaux sociaux et protestations publiques. Vérités et mythologies</i>	100
DES ENJEUX DISTINCTS.....	102
<i>Le Maroc et le corps du roi</i>	102
<i>La chute de Ben Ali : changement d'enjeux pour les cyberactivistes</i>	104

INSURRECTIONS ARABES

<i>L'Algérie ou les leçons d'une expérience récente</i>	108
<i>Similitudes et contraintes communes entre les trois pays.</i>	117
Les ferments de la révolte	121
<i>Politiques économiques : retard et dépendance</i>	127
<i>Les économies arabes et leurs multiples tares</i>	130
À l'épreuve du pouvoir.....	139
<i>Les sociétés arabes aujourd'hui</i>	139
<i>Ce à quoi on a cru et ce qu'ils ont cru sur eux-mêmes</i> ...	145
<i>Une demande pressante d'État</i>	160
<i>Que veut le peuple?</i>	173
<i>Les urnes comme mode de légitimation du conservatisme politique</i>	193
<i>Pluralité confessionnelle et oppositions politiques</i>	196
<i>Le renoncement au jihadisme</i>	198
<i>L'épreuve du pouvoir</i>	202
La haine du corps des femmes	217
<i>Le « féminisme arabe » : une pensée d'hommes</i>	217
<i>De quelques naïvetés politiques</i>	229
<i>Violences ordinaires en temps de révolution</i>	256
<i>Le politique subverti par le corps des femmes</i>	273
À défaut de conclure	289
Annexes	301
INTERVIEW D'ALIAA MAGDA EL-MAHDY	301
ÉLECTIONS DANS LE MONDE ARABE EN 2011 ET 2012 ...	307
<i>Tunisie</i>	307
<i>Égypte</i>	311
<i>Maroc</i>	312
<i>Algérie</i>	315

TABLE

<i>Libye</i>	317
PERSPECTIVES DÉMOGRAPHIQUES	318
Crédits photographiques	319