

**L'“affaire Rushdie”.
Protestation mondiale
et communauté d'interprétation**

Emilie René

Les Cahiers du CERI
N° 18 - 1997

L'“ affaire Rushdie ”. Protestation mondiale et communauté d'interprétation¹

Emilie René

C'est commettre une effraction qu'envoyer un livre à quelqu'un, c'est un viol de domicile. C'est empiéter sur sa solitude, sur ce qu'il a de plus sacré, c'est l'obliger à se désister de lui-même pour penser à vos pensées.

CIORAN

Dans leur ouvrage consacré aux liens entre l'islam, la globalisation et la postmodernité, les sociologues britanniques Akbar Ahmed et Hastings Donnan soutiennent qu'un bon exemple du processus de globalisation est la controverse qui a éclaté à la suite de la publication du livre de Salman Rushdie, *Les Versets Sataniques*, à la fin des années quatre-vingt. “ En quelques heures, soulignent-ils, les événements au Royaume-Uni — à Bradford et à Londres — ont provoqué des réponses à Islamabad et Bombay.(...) Jamais auparavant dans l'histoire de tels développements n'ont eu lieu de cette façon et à cette vitesse ”. La mobilisation des immigrants musulmans britanniques contre ce livre serait donc une démonstration de “ la nature véritablement globale de la société musulmane ”², tout comme, pourrait-on ajouter, la propagation d'une crise boursière à partir de Wall Street serait le reflet de la mon-

¹ Ce texte est une version remaniée d'une communication présentée lors de l'Euroconférence “ Collective identity and symbolic representation ” (Workshop 4, “ Immigration and the politics of belonging ”), Paris, FNSP, 3-6 juillet 1996. Il est aussi le résultat de recherches effectuées dans le cadre de la préparation d'une thèse de doctorat sur “ La mobilisation transnationale contre *Les Versets Sataniques* ”. Je tiens à remercier Bertrand Badie, Didier Bigo et Denis-Constant Martin pour les commentaires qu'ils ont eu la gentillesse d'apporter à la version initiale de ce texte.

² Ahmed (A.), Donnan (H.), ed., *Islam, Globalization and Postmodernity*, Londres, New York, Routledge, 1994, pp.1-2.

dialisation financière. Autant d'implicites de nature à troubler aussi bien le partisan d'une lecture réaliste pure et dure des relations internationales — pour lequel la globalisation n'est qu'un concept à la mode — que le sociologue de l'immigration qui se méfie de toute affirmation laissant entendre, de près ou de loin, que l'allégeance nationale de son objet d'étude est suspecte.

Ahmed et Donnan exagèrent sans aucun doute le processus : entre l'autodafé de Bradford à la mi-janvier 1988 et la manifestation d'Islamabad, ce ne sont pas quelques heures mais presque un mois qui s'écoule (au long duquel, d'ailleurs, aucune réaction n'a lieu au Pakistan). Ils le minimisent aussi : c'est non seulement en Grande-Bretagne, en Inde et au Pakistan que la publication des *Versets Sataniques* a engendré des manifestations, mais aussi dans une trentaine d'autres pays (du Japon à la Tanzanie, en passant par la Turquie, la France et le Danemark). L'hypothèse que ces événements se répondent les uns aux autres est aussi problématique : comment savoir, par exemple, si la manifestation du 24 février 1989 à Bombay répond à celles organisées précédemment par les musulmans britanniques, à celle impulsée le même jour par le Shahi Imam de la Jama Masjid de Delhi ou bien encore à la *fatwa* de l'imam Khomeyni appelant à l'exécution de l'écrivain dix jours plus tôt ?

Malgré le caractère quelque peu lapidaire de leur affirmation, les deux auteurs avancent toutefois une intuition forte : la mobilisation des musulmans britanniques contre Salman Rushdie ne se développe pas dans un vide international mais doit se comprendre dans le contexte plus large d'une protestation mondiale extrêmement décentralisée. A une approche des mobilisations d'immigrés par les contextes locaux et nationaux pourrait donc se superposer dans ce cas précis, et non se substituer bien sûr, une grille de lecture qui accorderait une place importante aux processus d'interaction et d'interdépendance transnationales. Peut-on pour autant en déduire que les communautés musulmanes issues de l'immigration sont liées, non seulement à leur société de résidence, mais également à une " communauté musulmane globale " ?

Pour répondre à cette question, nous avons choisi de prendre au mot l'hypothèse de la " communauté musulmane globale " en la confron-

tant au cas particulier de l'" affaire Rushdie "3. Cette affaire, analysée dans une perspective de sociologie des relations internationales, sera donc envisagée comme un " laboratoire " permettant d'examiner les liens complexes entre expression identitaire, action contestataire et globalisation.

Il s'agira de montrer comment s'est constituée, à la faveur de cet événement, une " communauté d'interprétation " transnationale, conjoncturelle et partielle. On tâchera de reconstituer les imaginaires et les stratégies qui l'ont tissée4 ainsi que les contextes qui l'ont portée. Dans un premier temps, après une analyse critique de ce que les appartenances globales ne sont pas, nous essayerons de voir ce qu'elles peuvent être, en étudiant les jeux d'échos, en termes d'interprétation et d'action, qui se développent entre les acteurs mobilisés contre Rushdie dans les premiers pays à se saisir de cette controverse. Dans un deuxième temps, deux hypothèses principales seront proposées afin d'interpréter la nature de ces échos : l'existence préalable d'interactions concrètes et symboliques tout d'abord, ensuite la similitude de la configuration des relations entre le groupe mobilisé et son environnement.

³ Désignation certes médiatique mais adoptée ici par commodité. Cette " affaire " revêt de multiples aspects — la *fatwa* de l'imam Khomeyni contre l'auteur, la crise diplomatique qui s'ensuit entre la République islamique d'Iran et les pays occidentaux, la mobilisation de Rushdie et de ses comités de défense pour obtenir la levée de cette *fatwa*, etc. — qui dépassent largement le cadre de cet article consacré prioritairement à la phase initiale de la protestation mondiale contre le livre.

⁴ Ce terme renvoie explicitement à la métaphore de la toile d'araignée (*cobweb*) proposée par l'internationaliste John Burton pour rendre compte des multiples interactions et relations qui traversent les frontières nationales et qui, parallèlement à la scène diplomatique, poseraient les prémisses d'une société mondiale. La dimension normative de sa réflexion sera toutefois désapprouvée dans la suite de cet article. Burton (J.), *World Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972.

Immigration musulmane et “ communauté musulmane globale ”

L'argument primordialiste et sa critique

Une première façon assez commode d'envisager les liens entre l'immigration musulmane en Grande-Bretagne (comme dans tout autre pays européen) et une “ communauté musulmane globale ” est d'adopter une grille de lecture primordialiste en l'appliquant à l'échelle internationale.

Selon cette perspective, qui insiste sur le caractère irréductible des “ liens primordiaux ” entre individus (liens de sang, de race, de langue mais aussi de religion), le groupe d'appartenance est une donnée⁵. Les représentations ou les stratégies identitaires, de même que l'histoire, importent peu puisque l'identité de l'individu est supposée fixée une fois pour toutes à sa naissance. Lorsqu'il s'agit d'une religion telle que l'islam, qui se donne à lire dans le Coran comme fondatrice d'une communauté spirituelle (*umma*), la tentation de l'explication primordialiste est grande : on postule alors l'existence d'un “ lien ombilical ” (et, à l'heure de la division du monde en Etats-nations, forcément transnational) entre tous ceux qui sont “ nés ” dans cette religion. Il y aurait donc une solidarité mondiale innée entre tous les musulmans, unis par une perception et une volonté politique communes, qui se donnerait naturellement à voir lorsque ceux-ci sont engagés dans un conflit avec le monde occidental.

Cette vision a été très présente, bien sûr, dans les médias britanniques au moment de l'affaire Rushdie, et pas seulement dans la “ presse de caniveau ”. On peut ainsi lire dans *The Economist* que “ les brûleurs de livres de Bradford et les émeutiers d'Islamabad [encore eux !] sont

⁵ Pour une présentation critique de ce courant dans les théories du nationalisme, voir entre autres Jaffrelot (C.), “ Les modèles explicatifs de l'origine des nations et du nationalisme ”, in Delannoi (G.) & Taguieff (P.A.) ed., *Théories du nationalisme. Nation, Nationalité, Ethnicité*, Paris, Kimé, 1991, pp. 154-161 et, dans les théories de la culture, Badie (B.), *Culture et politique*, Paris, Economica, 2e éd. 1986.

plus proches dans le temps de la naissance du Prophète que Torquemada l'était de la naissance du Christ. Comme d'autres religions avant lui, l'islam a commencé une longue transition qui doit l'amener à (...) accepter la contradiction, l'ouverture d'esprit ”⁶. Le point qu'il nous importe ici de discuter n'est pas tant l'assertion selon laquelle l'islam est une religion obscurantiste⁷ que le lien explicitement établi entre des protestations géographiquement situées et “ l'islam en général ” donc, implicitement, tous les musulmans. Du côté des hommes politiques, Roy Jenkins, pourtant initiateur, comme ministre travailliste, du Race Relations Act de 1976 (dont la préparation comporta pour la première fois un dialogue avec les organisations “ noires ”), succombe lui aussi à ce penchant. Considérant la réaction des musulmans britanniques contre Rushdie, il déclare que celle-ci a renforcé sa “ réticence à voir la Turquie entrer dans la Communauté européenne ”. Commentant cette prise de position, Bikhu Parekh souligne à juste titre que, “ apparemment, tous les musulmans (...) sont identiques à ses yeux : une menace de la part d'une partie d'entre eux suffit à condamner l'ensemble ”⁸. La facilité avec laquelle une unité de point de vue entre musulmans du monde entier est si souvent imaginée étonne au regard des autres religions : peu d'hommes politiques ou de journalistes affirmeraient qu'un attentat de l'IRA ou une manifestation d'associations catholiques contre l'avortement à Paris implique une solidarité de fait entre tous ceux qui sont “ nés catholiques ” ou vont le dimanche à la messe.

Si la vision d'une “ unité musulmane naturelle ” n'était attribuable qu'aux médias et à certains hommes politiques, il ne serait sans doute pas utile de s'y attarder si longuement (ce détour pourrait se justifier tout de même compte tenu de la force des identités prescrites dans les mobilisations identitaires, thème sur lequel nous reviendrons plus

⁶ “ If Rushdie is killed ”, *The Economist*, 25 fév. 1989.

⁷ Pour une critique lumineuse de ce type de présupposé, nous renvoyons aux travaux de Mohammed Arkoun.

⁸ Parekh (B.), “ The Rushdie Affair and the British Press ” dans Commission for Racial Equality, *Free Speech Report of a Seminar*, Discussion Paper n° 2, Londres, CRE, fév. 1990, p. 65.

loin). De façon plus surprenante, cette thèse va aussi de soi pour un certain nombre d'auteurs qui ont étudié de près l'affaire Rushdie. Soit le titre est trompeur — le livre de Malise Ruthven, bien que subtil dans son contenu, s'intitule " *A Satanic Affair : Salman Rushdie and The Wrath of Islam* " ⁹ —, soit le contenu pêche par simplifications abusives — l'universitaire américain Daniel Pipes, par exemple, conclut son ouvrage pourtant très bien documenté par ces mots : " L'incident Rushdie a réveillé un type de confrontation entre les civilisations chrétienne et islamique que l'on n'avait plus vu depuis des siècles. Confrontés à un monde musulman largement uni, les Occidentaux ont fait quelque chose de remarquable : ils ont fait bloc dans leur désapprobation de l'acte de Khomeyni.(...) Cette affaire a encouragé la solidarité des deux côtés car elle (...) touchait aux questions des valeurs fondamentales de chacune des civilisations " ¹⁰. L'unité supposée du monde musulman sert ici surtout, on le voit bien, de faire-valoir à l'unité, tout aussi contestable, du monde " occidental " alors que ses réactions, au-delà de la solidarité rhétorique, ont été en réalité diverses (rappelons simplement que le Japon a refusé dans un premier temps de publier *Les Versets Sataniques* et que la Grèce, l'Italie et l'Irlande ont fait pression au sein de la CEE pour que les diplomates européens rappelés d'Iran en consultation au lendemain de la *fatwa* soient renvoyés à leurs postes).

L'analyse de Pipes est aussi intéressante en ce qu'elle montre comment identité première, unité du groupe et conflit de civilisation sont trois propositions solidaires les unes des autres, la troisième en étant le pivot central. En effet, pour qu'il y ait conflit de civilisation, il faut bien postuler l'existence de deux blocs homogènes, et donc que les individus qu'ils regroupent sont mus par des identifications primordiales, elles-mêmes déterminées par leur attachement à des " valeurs de base ". La boucle est ainsi bouclée. On ne peut évidemment s'empêcher d'évo-

⁹ Ruthven (M.), *A Satanic Affair, Salman Rushdie and the Wrath of Islam*, Londres, The Hogarth Press, 1991. C'est moi qui souligne.

¹⁰ Pipes (D.), *The Rushdie Affair. The Novel, the Ayatollah, and the West*, New York, Carol Publishing Group, 1990, p. 240. Daniel Pipes était Senior Lecturer à l'Université de Pennsylvanie et conseiller au Département d'Etat américain.

quer ici la formulation magistrale de ce type d'argument dans un article récent du politiste américain Samuel Huntington. Rappelons brièvement le propos : le monde de l'après-guerre froide est divisé en plusieurs civilisations (il y en aurait sept ou huit : occidentale, islamique, japonaise, confucianiste, hindoue, slave-orthodoxe, latino-américaine et, éventuellement, africaine), constituées par le quadrilatère " foi, famille, sang et croyance " ; ces civilisations agissent comme un seul homme sur la scène internationale puisque l'alliance entre les pays qui les composent est naturelle (le " syndrome des pays frères ") ; enfin, le conflit inter-civilisationnel qui fait suite aux conflits entre princes, nations et idéologies des époques précédentes, est inéluctable puisque les civilisations, formées sur la base de valeurs morales et politiques incompatibles, sont animées par la quête de la survie, l'accroissement de leur influence voire la domination de toutes les autres ¹¹. Après la lecture de cet article, on reste avec la désagréable impression qu'en définitive, l'ensemble de l'argumentation vise à justifier l'existence d'un clivage durable entre l'Occident et l'islam. En effet, les musulmans se trouvent au cœur de toutes les " lignes de fracture " entre civilisations que l'auteur identifie : orthodoxes contre musulmans dans les Balkans, Arabes contre Israéliens au Proche-Orient, musulmans contre chrétiens en Afrique subsaharienne, musulmans contre hindous en Inde... bref, conclut Huntington, " l'islam a des frontières sanglantes " (*Islam has bloody borders*). L'affaire Rushdie n'est curieusement pas mentionnée dans cet article (ni conflit intercommunautaire, ni guerre interétatique : difficile à classer...) mais il est clair en tous cas que, pour l'auteur, qu'ils soient majoritaires ou minoritaires dans chaque pays, les musulmans sont unis, en quelque sorte, par le " sang ". Cet argument a fait l'objet de nombreuses critiques, théoriques et empiriques, sur lesquelles il est impossible de revenir ici ¹². Notons simplement que la multiplication

¹¹ Huntington (S.P.), " The Clash of Civilizations ? ", *Foreign Affairs*, été 1993, pp. 22-49 et sa réponse aux critiques dans la même revue, nov.-déc. 1993, pp.187-194.

¹² Voir tout particulièrement la critique de Rubenstein (R.R.) & Crocker (J.), " Challenging Huntington ", *Foreign Affairs*, automne 1996, et les articles de Pierre Hassner et Daniel Bell dans *Commentaire*, été 1994.

des commentaires ainsi que le mélange d'imitation/répulsion que cette analyse a provoqués chez certains médias islamiques (comme la revue britannique *Impact International*, par exemple) témoignent du poids de la pierre jetée par Huntington. Son article ne fait pourtant que reprendre, rappelons-le, une expression utilisée précédemment par l'historien Bernard Lewis, spécialiste réputé de l'islam qui, dans un article provocateur écrit peu de temps après l'affaire Rushdie, expliquait la "rage musulmane" comme "un état d'esprit et un mouvement qui vont bien au-delà des politiques suivies par les gouvernements. Ce n'est rien de moins qu'un choc de civilisation — la réaction sans doute irrationnelle, mais certainement historique, d'un ancien rival contre notre héritage judéo-chrétien, notre présent séculier et contre l'expression mondiale de l'un et de l'autre"¹³. En somme, la grille de lecture primordialiste et culturaliste nous enjoint de considérer la mobilisation musulmane britannique contre Rushdie comme *la voix d'une civilisation islamique solidaire*, tant dans l'émotion que dans l'action. Du coup, toutes les peurs sont justifiables. L'affaire Rushdie n'est ainsi sans doute pas étrangère aux craintes fréquemment manifestées lors de la guerre du Golfe, par exemple, à propos de l'inévitable réponse des banlieues françaises à l'appel au jihad de Saddam Hussein¹⁴. Il semble donc que si, en n'importe quel point du globe un musulman tousse, l'ensemble du monde musulman ne peut qu'éternuer (que la minorité musulmane britannique tousse la première ou que ce soit l'imam Khomeyni qui commence ne change pas grand chose à l'affaire). Or, et c'est tout de même bien là que le bât blesse, il est tout simplement impossible de diagnostiquer un rhume généralisé qui aurait été provoqué par la lecture (ou la connaissance) des *Versets Sataniques*. La "contagion" a été limitée.

Outre les personnalités et organisations musulmanes qui se sont élevées contre la *fatwa* de l'imam Khomeyni (le directeur de la grande mosquée sunnite de Londres, Mughram Al-Ghamdi, ou la principale association islamique de Bradford, le Council for Mosques, pour

¹³ Cité dans Esposito (J.L.), *The Islamic Threat. Myth or Reality ?*, Oxford, New York, Oxford University Press, 1992, p. 179.

¹⁴ Celles-ci sont restées à cette occasion, rappelons-le, particulièrement silencieuses, comme d'ailleurs aussi au moment de l'affaire Rushdie.

s'en tenir à la Grande-Bretagne), il faut surtout mentionner les voix discordantes qui se sont publiquement exprimées pour prendre la défense de Salman Rushdie. A titre d'exemple, on peut évoquer la déclaration, dans les journaux français, de Mohamed Harbi et d'une trentaine d'intellectuels iraniens, libanais, marocains, tunisiens et syriens : "Au nom de l'islam, (...) nous sommes tous des Salman Rushdie". D'autres intellectuels se sont exprimés dans le même sens dans le quotidien libanais *As Safir*. Un livre a même été publié en anglais et en français sous le titre *Pour Rushdie. Cent intellectuels arabes et musulmans pour la liberté d'expression*¹⁵. Enfin, des personnalités musulmanes militent dans le Comité français de défense de Salman Rushdie et de ses éditeurs, créé en octobre 1993. La défense ne s'est pas limitée aux intellectuels. L'organisation britannique Women Against Fundamentalism, qui comprend de jeunes militantes musulmanes, a ainsi organisé une contre-manifestation en faveur de Rushdie lors de la grande marche londonienne des organisations islamiques hostiles à l'auteur, le 27 mai 1989. Du côté des organisations islamiques, un leader associatif musulman britannique, le Dr Zaki Badawi, a même proposé d'accueillir Rushdie après la *fatwa* (ce qui lui a valu du reste de nombreuses critiques). Un des effets importants de l'affaire Rushdie a donc bien été, contrairement à ce que suppose l'argument culturaliste, de rendre particulièrement visibles les profondes différences de points de vue qui existent, non pas tant entre les cultures occidentale et musulmane qu'au sein de cette dernière.

Enfin et surtout, le principal démenti empirique que l'on peut opposer à la thèse de l'unicité de la communauté musulmane mondiale est le constat brut suivant : un grand nombre de pays musulmans sont restés à l'écart de la controverse des *Versets Sataniques*. Un des aspects les plus remarquables de cette affaire est en effet le silence du monde arabe. Que des dirigeants gouvernementaux aient explicitement soutenu la *fatwa* contre Rushdie (comme en Algérie, au Koweït, aux Emirats arabes unis, en Syrie et en Libye), qu'ils l'aient désapprouvée vigoureusement (comme en Egypte) ou subtilement (comme en Arabie Séoudite), aucune manifestation populaire n'a eu lieu, à

¹⁵ Paris, La Découverte, 1993 pour l'édition française.

notre connaissance, dans ces pays, et les mouvements islamistes ne se sont majoritairement pas impliqués dans la polémique. Seuls se sont saisis de cette affaire des organisations libanaises chiites comme le Hezbollah ou l'Organisation du jihad islamique et le groupuscule palestinien d'Ahmed Jibril, le FPLP-CG¹⁶. Et si, en France, les grandes organisations islamiques d'origine maghrébine¹⁷ ont intenté des actions en justice contre l'auteur, elles ont refusé de s'associer à la manifestation du 26 février 1989 organisée à Paris par La Voix de l'Islam (organisation très marginale dirigée par un Tunisien chiite et disparue depuis) et des associations pakistanaises.

Il apparaît donc, au terme de cette présentation très sommaire de la diversité des réactions musulmanes, que voir dans la contestation britannique contre Rushdie un mouvement de colère générale de l'*umma* tout entière relève de l'illusion d'optique. La nature même de la *fatwa* contre Rushdie — elle s'adresse au public hautement indéfini de "tous les musulmans zélés du monde" — a sans doute encouragé une telle vision comme si, par un mouvement curieux, cette décision avait eu le pouvoir de convaincre de l'existence de ce qu'elle visait justement à créer. Comme l'observe James Piscatori, ce n'est qu'au prix de stéréotypes grossiers qu'on "en est venu à considérer les musulmans comme une race uniforme, tant dans ses émotions que parfois dans son illogisme, qui se déplace comme un seul corps et parle d'une seule voix"¹⁸. Faut-il dès lors renoncer à toute approche "globaliste" des mobilisations musulmanes britanniques contre *Les Versets Sataniques* ? On y serait contraint s'il fallait se contenter des analyses les plus simplistes de la mondialisation, dont les représentations précédemment

¹⁶ Le Hezbollah organise une seule manifestation dans la banlieue Sud de Beyrouth au lendemain de la *fatwa* de Khomeyni et l'Organisation du jihad islamique comme le FPLP-CG d'Ahmed Jibril promettent d'appliquer la sentence de mort.

¹⁷ Il s'agit de la FNMF (Fédération nationale des musulmans de France), de l'UOIF (Union des organisations islamiques de France), de l'AEIF (Association des étudiants islamiques en France) et de la Mosquée de Paris, qui ont créé un comité de coordination pour mener conjointement une action judiciaire contre l'ouvrage.

¹⁸ Piscatori (J.), *Islam in a World of Nation-States*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, p. 38.

citées se font partiellement l'écho. Ces approches emploient en effet bien souvent, et même lorsqu'elles s'en défendent, "globalisation" (ou "mondialisation", les deux termes étant synonymes) et "communauté mondiale" ("communauté" au sens de Tönnies : solidarité naturelle entre "ceux qui s'aiment et se comprennent") comme des mots interchangeables. Les analyses de la globalisation oscillent ainsi souvent entre l'obsession de l'unité et celle de l'éthique, quelle que soit d'ailleurs la communauté mondiale qu'elles ont à l'esprit. Qu'il s'agisse, comme chez John Burton, d'affirmer qu'il est moralement impératif d'étudier la "société mondiale" pour "déterminer des normes de comportement sur une base universelle", de regretter comme Michael Smith "les barrières fondamentales à l'unification du monde", d'opposer, comme Jeremy Brecher, John Brown Childs et Jill Cutler, une *globalization-from-below* souhaitable à une *globalization-from-above* répréhensible, ou de suggérer comme Brian Beeley qu'"une force islamique politique globale" est fort peu probable tant que l'islam n'arrive pas à "remplacer l'Etat"¹⁹ (comme si religion et système politique étaient opposables terme à terme), la démarche est éminemment prospective et normative. Il reste cependant possible d'envisager d'autres voies pour discuter la question des liens entre identité collective et mondialisation.

¹⁹ Burton (J.), *op. cit.*, p. 6 ; Smith (M.), "Modernization, globalization and the nation-state", dans McGrew (A.) & Lewis (P.G.), *Global Politics*, Cambridge, Oxford, Polity Press, 1992, p. 256 ; Brecher (J.), Brown Childs (J.), Cutler (J.), *Global Visions. Beyond the New World Order*, Boston, South End Press, 1993, pp. ix-xxvi (il s'agit ici de la solidarité globale entre mouvements féministes, de défense de l'environnement et des droits de l'homme, que les auteurs opposent à la globalisation des élites économiques capitalistes et politiques, principalement du Nord) ; Beeley (B.), "Islam as a Global Political Force", dans McGrew (A.) & Lewis (P. G.), *op. cit.*, p. 310.

L'hypothèse des “ appartenances globales ” : communauté d'interprétation et solidarités transversales

Au regard des limites empiriques de l'analyse culturaliste et des faiblesses théoriques, rapidement évoquées, des approches de la globalisation, nous allons tâcher à présent de cerner autrement l'appartenance des musulmans britanniques à une “ communauté musulmane globale ” et de montrer comment celle-ci se manifeste lors des mobilisations contre Rushdie.

Il semble donc, en premier lieu, que l'hypothèse d'une “ société globale ” (musulmane ou autre) ne doit être envisagée ni en termes d'une société homogène existant de fait et dont on pourrait, certes modestement mais néanmoins aisément, identifier les prémisses, ni en tant qu'idéal nécessaire vers lequel on devrait tendre (si ce n'est pour analyser les occurrences de ce type de vision dans le discours des acteurs). En d'autres termes et en forçant un peu l'analogie, une réflexion sur les identités globales ne peut relever, pour reprendre les trois modalités de jugement énoncées par Kant, ni d'un jugement assertorique, ni d'un jugement apodictique mais ne peut être qu'éminemment problématique. Dès lors, et c'est le second postulat qui guidera la suite de cette étude, ce sont les processus par lesquels se repèrent des liens possibles d'appartenance globale (tant au niveau du récit que de l'action) qui doivent être le point de départ de l'analyse.

L'objet “ appartenance globale ” n'a été approché jusqu'ici que par la négative (ce qu'il n'est pas). Il faut tenter maintenant, non pas tant de le définir que d'en poser les contours. Nous proposons d'envisager l'appartenance globale de deux façons distinctes :

a) comme un processus subjectif et progressif par lequel l'individu s'identifie (entre autres) à un ensemble qui dépasse les frontières strictement nationales — “ je suis membre de l'*umma* ”, “ je suis citoyen du monde ”, “ je suis une femme ”, etc. — de telle sorte qu'il se sente solidaire de cet ensemble (il ne suffit donc pas que l'individu s'identifie à, il doit aussi se sentir solidaire de), ce qui *peut* l'amener à engager une action militante pour affirmer cette solidarité ;

b) comme un constat, fait par un observateur extérieur, qu'il existe entre des individus situés dans des cadres nationaux distincts “ des en-

chaînements qui se déroulent dans les esprits ou dans les comportements ”, pour reprendre la formule de James Rosenau, et qui peuvent être à l'origine de phénomènes de propagation d'idées et/ou d'actions traversant les juridictions nationales²⁰. En ce sens, il s'agit de voir quel rôle jouent les appartenances dans le phénomène de la globalisation — entendu ici dans la définition qu'en donnent Anthony McGrew et Paul G. Lewis : “ Un processus par lequel des événements, des décisions, des activités qui ont lieu dans une partie du monde peuvent avoir des conséquences significatives pour des individus et des communautés situés dans des parties éloignées du globe ”²¹.

Afin de discuter le plus précisément possible de ces différents aspects de l'appartenance globale, nous analyserons les tout premiers pays où ont lieu des mobilisations contre *Les Versets Sataniques*, bien avant la *fatwa* de l'imam Khomeyni contre l'auteur : l'Inde, la Grande-Bretagne et les Etats-Unis. En effet, les récits sur soi et sur les autres qui se construisent en ces divers points du globe à la faveur de cette controverse, les représentations symboliques qui les sous-tendent et les actions qui les accompagnent sont comme des jeux d'échos que l'on entend au loin sans pour autant saisir ce qui se dit. Il est donc indispensable de s'en approcher au plus près et ainsi, paradoxalement, d'appréhender la problématique des appartenances globales par le petit bout de la lorgnette (celles-ci étant forcément partielles, le paradoxe n'est qu'apparent).

Rappelons tout d'abord brièvement le déroulement de la protestation “ en cascade ”, selon la métaphore utilisée par James Rosenau²², qui se développe successivement et presque uniquement en Inde, en Grande-Bretagne et aux Etats-Unis, avant la *fatwa*. Ce peut être, en

²⁰ Cette deuxième façon d'envisager l'appartenance globale s'inspire, en partie, de la définition que donne l'internationaliste américain James Rosenau de la “ globalisation sociale ” : Rosenau (J.), “ Les processus de la mondialisation : retombées significatives, échanges impalpables et symbolique subtile ”, in *Revue d'Etudes Internationales*, vol. 24, n° 3, sept. 1993, pp. 497-512.

²¹ McGrew (A.) & Lewis (P.G.), *op. cit.*, p. 23.

²² Rosenau (J.), *Turbulence in World Politics. A Theory of Change and Continuity*, Princeton, Princeton University Press, 1991, pp. 298-305.

soi, un indicateur que des processus d'identification et de solidarités globales sont à l'œuvre.

À la mi-septembre 1988, une quinzaine de jours environ avant que des musulmans britanniques ne se saisissent de cette affaire et quelques jours avant la publication du livre en Grande-Bretagne, la campagne contre *Les Versets Sataniques* démarre en Inde suite à la parution dans la presse indienne d'articles sur le livre (mentionnant entre autres que, pour le conseiller éditorial de la branche indienne de l'éditeur de Rushdie, Penguin Books India, *Les Versets Sataniques* sont "insultants pour l'islam"). Deux députés musulmans, l'un dans l'opposition, Syed Shahabuddin²³, l'autre congressiste et ancien ministre, Khurshid Alam Khan, suivis du Secrétaire général de la principale, mais faiblement représentative, organisation islamiste indienne, le Jama'at-i Islami Hind (JIH), lancent une intense action de lobbying auprès du gouvernement pour qu'il interdise le livre. Celui-ci leur donne satisfaction presque instantanément. Salman Rushdie, rejoint par un certain nombre de journalistes et d'écrivains indiens, critique vivement cette décision. Pendant les quatre mois suivants, la mobilisation se limite à des échanges de points de vue dans la presse au niveau interne, mais se poursuit au niveau international (nous y reviendrons). L'affaire rebondira au lendemain de la *fatwa*, lorsque diverses manifestations sont organisées dans le pays (à Srinagar, où quarante personnes sont blessées, puis à Bombay, où l'on dénombre dix morts, et le même jour à Delhi, Calcutta, Darjeeling et Benarès).

Juste après l'interdiction du livre en Inde (le 5 octobre 1988), un ensemble hétéroclite d'organisations musulmanes britanniques commencent à se mobiliser à leur tour pour obtenir le même résultat. Certaines sont des organisations locales : le Hizb ul-Ulama de Blackburn (association d'oulémas déobandis), la Islamic Foundation de Leicester (centre de recherches et de publications diffusant les œuvres de Mawdudi), la Islamic Society for the Promotion of Religious Tolerance in the UK (groupe informel dirigé par un dentiste égyptien installé dans un quartier cossu de Londres) et le Islamic Defence Council à Londres (organisme *ad hoc* qui a disparu depuis) ou encore le Bradford Council for Mosques de Bradford (organe regroupant des représentants des

²³ S. Shahabuddin dirige à ce moment-là le All India Muslim Majlis-i Mushawarat, AImMM, confédération disparate qui agit comme un groupe de pression politique pour défendre les intérêts des musulmans indiens.

différentes traditions islamiques, déobandie, barelwie, ahl-i-hadith et chiite). D'autres sont nationales, comme le UK Action Committee on Islamic Affairs (créé en 1988, il regroupe 54 organisations islamiques dont la plupart de celles précitées)²⁴. De nombreuses pétitions sont envoyées à l'éditeur Penguin, à des députés des deux grands partis, au Home Secretary et au Premier ministre. L'objectif affiché est obtenir que tous les exemplaires soient retirés de la vente, que Rushdie fasse des excuses publiques, et que la loi sur le blasphème soit modifiée afin de couvrir non plus seulement la religion anglicane mais aussi l'islam. Mais le livre n'est pas interdit et la mobilisation se radicalise : *Les Versets Sataniques* sont brûlés en public lors d'un rassemblement organisé par le Council for Mosques à Bradford à la mi-janvier 1989, ce qui donne à la campagne sa première visibilité internationale. La mobilisation continuera après la *fatwa* contre Rushdie : d'autres organisations interviennent, comme le Muslim Institute dirigé par Kalim Siddiqui (ancien journaliste au *Guardian* reconverti dans l'apologie de la Révolution islamique iranienne), qui prend fait et cause pour la *fatwa*, ou le British Muslim Action Front (organisme *ad hoc* composé majoritairement d'immigrés bangladais). Des manifestations ont lieu sporadiquement pendant encore un an.

Peu de temps après le démarrage de la campagne en Grande-Bretagne, *Les Versets Sataniques* font aussi l'objet de protestations aux États-Unis, où le livre n'est pas encore publié. La campagne, d'abord lancée par une organisation islamique implantée à New York, le Islamic Circle of North America (ICNA), est ensuite relayée par une organisation plus importante, la Islamic Society of North America (ISNA). Le but de l'intense pression exercée d'octobre 1988 à février 1989 auprès de l'éditeur américain Viking (des dizaines de milliers de lettres lui ont été envoyées), mais aussi auprès des autres organisations islamiques américaines, est de faire en sorte que la diffusion du livre n'ait pas lieu aux États-Unis et, comme en Grande-Bretagne, que Rushdie s'excuse publiquement. Des représentants de la ISNA com-

²⁴ Sur la nature des différentes traditions islamiques en Grande-Bretagne, voir note 52.

mentent à peine à participer à des émissions de radio et de télévision pour faire connaître leur point de vue lorsque la *fatwa* contre Rushdie est émise. Par la suite, et après la parution du livre aux Etats-Unis, des manifestations sont organisées (à San Fransisco et à New York) et la mobilisation dure encore quelques mois.

Enfin, il faut aussi mentionner la campagne très limitée qui se déroule en Afrique du Sud, quelques dizaines de jours après ses débuts en Grande-Bretagne et aux Etats-Unis²⁵. La mobilisation se déclenche fin octobre 1988, à l'annonce de la visite de Rushdie au Cap, où il est invité pour parler de la liberté d'expression dans un colloque organisé par un journal, le *Weekly Mail*, et une association anti-apartheid, le Congress of South African Writers (COSAW). Plusieurs organisations islamiques, le très officiel Muslim Judicial Council (qui représente les autorités religieuses traditionnelles au Cap), une organisation militante de jeunes musulmans ayant longtemps flirté avec l'islamisme, le Muslim Youth Movement, et une certaine Islamic Missionary Society²⁶, se mobilisent pour obtenir l'annulation de cette visite et empêcher la diffusion du livre dans le pays. Le gouvernement sud-africain décide presque immédiatement d'interdire le livre au nom de la "blasphemy clause of the Publication Act" et le COSAW retire son invitation.

Jusqu'à la manifestation organisée au Pakistan le 12 février 1989 (soit quatre mois et demi après le déclenchement de la campagne), qui aura un énorme retentissement international, ces quatre pays sont donc les seuls à connaître des réactions contre le livre. La réponse des différents gouvernements est diverse : interdiction du livre en Inde

²⁵ En raison du caractère très limité de cette mobilisation (même s'il est important pour la suite de la signaler) et de la faiblesse des informations dont nous disposons, le cas sud-africain ne sera pas étudié dans les pages suivantes.

²⁶ Cette organisation n'étant pas mentionnée dans l'ouvrage le plus complet que nous ayons pu trouver sur l'islam politique en Afrique du Sud (écrit par un membre du MYM), on peut en déduire qu'il s'agit soit d'une organisation créée *ad hoc*, soit d'un groupuscule écran à d'autres organisations. L'absence d'informations sur ce mouvement est d'autant plus regrettable qu'il s'agit du seul groupe qui ait menacé de recourir à la violence si le livre n'était pas interdit. Voir Tayob (A.), *Islamic Resurgence in South Africa*, University of Cape Town, 1995.

(pour ménager la "banque de votes" que constituent les musulmans pour le Parti du Congrès) et en Afrique du Sud (où le gouvernement fait d'une pierre deux coups sur un enjeu mineur : se concilier la minorité musulmane et diviser les intellectuels militants anti-apartheid, partagés entre leur soutien traditionnel aux minorités discriminées et leur rejet du fondamentalisme), maintien de sa publication et de sa diffusion en Grande-Bretagne et aux Etats-Unis. Notons aussi que les différentes organisations mobilisées sont de nature variée. Si certaines ont une orientation nettement islamiste (comme l'ICNA ou le JIH, voire l'ISNA), d'autres sont de simples groupes de pression politiques qui n'envisagent nullement l'islam comme une idéologie politique (le AIMMM de S. Shahabuddin, par exemple) ou encore des associations représentant les autorités religieuses traditionnelles sans aucune idéologie particulière (le Hizb ul-Ulama de Blackburn, notamment). D'autre part, alors que certaines ne sont que des centres de publications islamistes vivant en autarcie (comme la Islamic Foundation de Leicester), d'autres ont une activité et une légitimité locales importantes (comme le Bradford Council for Mosques). Or, entre ces acteurs de natures et de nationalités variées dont la seule caractéristique commune est la volonté de "défendre les intérêts des musulmans", s'établit une véritable "communauté d'interprétation" sur ce que signifie la publication des *Versets Sataniques*.

Benedict Anderson a montré comment l'émergence du nationalisme renvoie à la constitution d'une "communauté imaginée" regroupant des individus dispersés spatialement, mais qui se trouvent unis dans une communauté "historiquement chronométrée", compagnons de route d'une "marche en avant régulière du temps vide et homogène" grâce à la consommation simultanée des mêmes nouvelles²⁷. Toutefois, comme le souligne l'anthropologue britannique Pnina Werbner dans un texte passionnant sur la réaction des musulmans de Manchester à la guerre du Golfe où elle transpose les hypothèses de B. Anderson à l'échelle mondiale, "pour que ces individus anonymes, dispersés, mais soumis simultanément à un ensemble d'images médiatiques globales, forment une "communauté", il faut qu'ils partagent aussi une perspective

²⁷ Anderson (B.), *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte, 1996 (éd. anglaise 1983), pp. 44-46.

particulière ou "focalisation" sur ces événements(...), les transformant dès lors en une communauté interprétative"²⁸. Les échos entre les récits identitaires et les représentations symboliques des organisations islamiques mobilisées en Inde, en Grande-Bretagne et aux Etats-Unis dessinent bien les contours d'une telle communauté, partielle certes, mais néanmoins transnationale.

En effet, les organisations islamiques se répondent dans les trois pays dans leur "définition de la situation", processus qui implique, selon l'internationaliste J.D. Sandole, différentes étapes : le sentiment que "quelque chose d'anormal" se passe, la recherche d'une réponse à la question "qu'est-ce que c'est ? ", et enfin, la tentative d'explication et d'interprétation : " pourquoi ? " et " qu'est-ce que tout cela veut dire ? "²⁹. La fréquence avec laquelle les réponses à ces questions se formulent en des termes similaires est remarquable : la publication du livre est presque systématiquement interprétée comme une " global issue " ; insulte à la communauté musulmane tout entière, elle est l'œuvre d'un ennemi mondial.

Que ce soit en Inde, en Grande-Bretagne ou aux Etats-Unis, le livre est perçu comme une attaque contre l'intégrité de l'*umma*. Les différents extraits qui circulent au début de la campagne, et que l'on retrouve à l'identique dans les tracts britanniques et américains et dans les déclarations des leaders musulmans indiens, sont à cet égard révélateurs³⁰. La critique se structure autour de trois points essentiels. Le

²⁸ Werbner (P.), "Diaspora and millenium. British Pakistani global-local fabulations on the Gulf War", dans Ahmed (A.) & Donnan (H.), *op. cit.*, pp. 215-216.

²⁹ Sandole (J.D.), "The subjectivity of theories and actors in World Society", dans Banks (Michael) ed., *Conflict in World Society. A New Perspective on International Relations*, Brighton, Wheatsheaf Books/Harvester Press, 1984, p. 41.

³⁰ Tous ces extraits sont tirés de Faruqi (M.H.), "Publishing sacrilege is not acceptable", *Impact International*, Londres, 28 oct.-10 nov. 1988, pp.13-14. *Impact International* traite essentiellement de l'actualité politique nationale et internationale concernant les musulmans. Il est idéologiquement proche de la Islamic Foundation de Leicester. Notons que les extraits cités sont sortis de leur contexte car à aucun moment il n'est précisé que, dans le livre, il s'agit des rêves de l'un des personnages. Cependant, chaque fois que Salman Rushdie a insisté sur ce caractère doublement fictionnel de son récit (ainsi que sur le fait que son livre ne traite pas de l'islam), ses détracteurs lui ont opposé les propos qu'il avait tenus avant l'"affaire" ("En réalité, l'un de mes thèmes principaux est la religion, le fanatisme. J'ai parlé de la religion musulmane parce que c'est celle que je

romancier émettrait, tout d'abord, des doutes intolérables sur le caractère révélé du Coran (l'épisode des "versets sataniques", codifié par la tradition comme des versets inspirés par la perversité de Satan, devient dans l'œuvre de Rushdie une compromission volontaire du Prophète pour promouvoir la nouvelle foi)³¹. Rushdie, selon ses détracteurs toujours, décrirait ensuite en des termes irrespectueux le Prophète Muhammad (un "homme d'affaires", un "menteur" et un "alcoolique") appelé "Mahound"³², ses femmes (auxquelles des personnages de prostituées empruntent leurs noms) et le patriarche Abraham ("un bâtard"). Les extraits insistent enfin sur la façon dont sont ridiculisées les règles de comportement édictées par "Mahound" ("des règles pour n'importe quelle foutue chose,...) quelle main utiliser pour se nettoyer le derrière, (...) quelle position sexuelle a reçu la sanction divine") et la pratique religieuse des musulmans ("Des ablutions, toujours des ablutions"). Il faut ajouter à la liste de ces reproches que, pour les très nombreux protestataires qui n'ont pas lu le livre, le nom musulman de son auteur et son titre même (largement médiatisé) ont suffi à convaincre qu'il s'agissait là de l'œuvre d'un traître visant à proclamer au monde entier que le Coran est la parole du diable

connais le mieux", *India Today*, 15 sept. 1988). Et même les rares opposants qui reconnaissaient ce caractère fictionnel déniaient à la fiction le droit d'être "insultante".

³¹ Selon la tradition, Muhammad aurait reçu une révélation associant à Allah des déesses révérées dans La Mecque pré-islamique, ce qui impliquait de sa part l'acceptation du polythéisme. Il aurait reçu peu après une deuxième révélation niant l'intercession de ces déesses (sourate de l'Etoile, 19-22) et abrogeant donc la révélation antérieure. Rushdie s'inspire librement de l'interprétation que fait Montgomery Watt de cet épisode (*Muhammad. Prophet and Statesman*, Oxford U.P., 1961, pp. 60-70) : Muhammad, alors désireux de se concilier les riches marchands de La Mecque, n'aurait pas vu que la première révélation lui avait été inspirée par le diable. Il l'applique à l'histoire d'un prophète fictif, Mahound, qui après avoir passé un accord avec les marchands polythéistes, reçoit une révélation confirmant "comme par hasard" cet accord. Ce n'est qu'une fois le contrat rompu par ses alliés que Mahound annonce que ces versets sont l'œuvre de Satan. *Les Versets Sataniques*, Paris, C. Bourgois, 1989, pp. 121-142.

³² Nom utilisé au Moyen-Age par les chrétiens pour vilipender le "faux prophète" de l'islam.

(ce que confirment les entretiens menés en Inde et en Grande-Bretagne). A partir de cette interprétation du livre, c'est à la mobilisation de la communauté musulmane tout entière que les leaders islamiques en appellent. M. H. Faruqi, rédacteur en chef d'*Impact International*, conclut ainsi qu'“ il est désormais temps pour l'*umma* de se lever pour l'honneur et la dignité de sa Foi, de son Aimé Messager de Dieu (que la paix et la bénédiction de Dieu soient sur lui), de sa famille et de ses compagnons (que Dieu soit satisfait d'eux) ”³³. De même, le président du Bradford Council for Mosques, Sher Azam, indique dans une lettre adressée au Premier ministre Margaret Thatcher que “ les musulmans de Bradford et du monde entier sont choqués (...) [depuis] que l'écrivain (...) a attaqué notre Prophète aimé (...) et ses femmes ” et, dans une résolution adoptée à la veille de la manifestation où le livre sera brûlé, le Conseil exige que l'auteur et son éditeur fassent des excuses publiques à “ la Communauté de l'islam ”³⁴. Pour les leaders musulmans indiens, qu'il s'agisse de S. Shahabuddin ou du Jama'at-i Islami Hind, il ne fait pas de doute non plus que, le Prophète et sa famille ayant été “ calomniés ”, c'est la “ communauté musulmane tout entière ” qui considère cet acte comme une “ insulte à sa religion ”³⁵.

Ajoutons que, sur la réponse à apporter à l'insulte dont Rushdie est accusé, il y a au départ un accord minimal entre tous ces leaders : le livre doit être retiré de la vente (les divergences ne s'exprimeront réellement qu'après la *fatwa*). Cette revendication est chaque fois justifiée par un ensemble d'arguments similaires qui ont été développés initialement par le député indien S. Shahabuddin : Rushdie a commis un blasphème et il est justifié d'y mettre fin puisque la liberté d'expression

³³ M. Faruqi, *op. cit.*, p. 14.

³⁴ S. Azam est cité dans Lewis (P.), *Islamic Britain. Religion, Politics and Identity among British Muslims*, Londres, I.B. Tauris, 1994, p. 157 ; “ Muslim rally against *Satanic Verses* by Salman Rushdie on 14th January 1989 at Tyrrel in Bradford Resolution ”, 13 janv. 1989.

³⁵ S. Shahabuddin, “ No, Mr. Rushdie, you acted with satanic forethought ”, *Muslim India*, nov. 1988, pp. 483-484 ; numéros de *Radiance* (organe du JIH) d'octobre et novembre 1988.

ne saurait en aucun cas être illimitée. Il est d'ailleurs tout à fait intéressant de retrouver, d'un leader à l'autre, des phrases absolument identiques telles que “ ta liberté s'arrête là où mon nez commence ”. Et même la Islamic Society for the Promotion of Religious Tolerance in the UK, seule organisation qui, en Grande-Bretagne, a proposé une autre solution que l'interdiction du livre³⁶, défend celle-ci au nom du même principe : “ La liberté ne peut jamais être absolue car elle est limitée par la liberté de pensée, la liberté de parole et aussi la liberté de croyance des autres personnes ”.

Une autre interprétation, étroitement liée à celle de l'“ insulte globale ” et que l'on retrouve aussi chez les différents leaders islamiques indiens, britanniques et américains, est que la volonté délibérée de Rushdie de blesser la communauté musulmane ne peut s'expliquer que par une conspiration internationale contre l'islam. De l'idée que Rushdie lui-même est l'envoyé du diable, idée partagée par pratiquement tous les leaders — et qui est mise en scène dans les multiples manifestations sous la forme d'effigies de l'auteur représenté sous les traits du diable —, on glisse très vite vers la certitude qu'il existe forcément derrière lui un complot mondial dont la nature est multiforme. Cette thèse du complot, qui se structure surtout à partir du moment où la campagne contre le livre est critiquée dans les médias, prend des formes variées : publication manigancée par les “ conseillers britanniques ” de Rushdie qui “ n'ont pas abandonné le fantôme des Croisades ” et “ le colonialisme littéraire ” pour Shahabuddin³⁷ ; “ complot sioniste ” pour le JIH, qui dresse un parallèle entre le livre de Rushdie et les attaques constantes des juifs contre le Prophète de l'islam ; nouvelle astuce des “ ennemis de l'islam ” qui, “ lorsqu'il devient difficile de calomnier et de salir l'islam à travers les médias, se cachent derrière (...)

³⁶ Elle a proposé qu'un “ avertissement ” soit inséré au début du livre pour “ indiquer qu'il s'agit d'un livre de fiction qui ne doit pas être lu comme un récit historique véridique sur l'islam ”. *The Position of the Islamic Society for the Promotion of Religious Tolerance in the UK in the Rushdie Affair*, Londres, s.d. ; lettre de la même association au directeur de Penguin, 12 oct. 1988.

³⁷ “ No, Mr. Rushdie... ”, art. cit., p. 484.

un charlatan habillé en musulman ” pour l’ISNA³⁸ ; Rushdie “ pion dans un jeu plus large ” pour la Islamic Foundation de Leicester³⁹ ; ou conviction nuancée de Sher Azam que Penguin a agi “ sous la pression du lobby juif ”⁴⁰. Bref, le crime ne peut venir totalement de l’intérieur. Le recours au mythe du complot n’est bien sûr pas l’apanage des univers de sens religieux. Sa double fonction, rationaliser une réalité tout à la fois incompréhensible et inadmissible d’une manière d’autant plus efficace que ce mythe renvoie à des mécanismes inconscients (“ le monde entier est peuplé de paranoïaques qui me veulent du mal ” dira celui qui se défend d’y succomber...), et valoriser la victime (si les grandes puissances veulent affaiblir l’islam, c’est que celui-ci fait peur et constitue donc une force)⁴¹, en fait un élément clé de la formation de l’identité collective et, partant, de la construction sociale de la protestation.

Les appels des leaders islamiques à une solidarité mondiale entre les musulmans et l’inscription de leur campagne dans le cadre plus large d’une réponse à une attaque mondiale contre l’islam sont aussi générateurs d’actions concrètes, fortement cohérentes avec leur vision des choses.

D’une façon générale, la stratégie de mobilisation mise en œuvre ne s’est jamais limitée au niveau strictement national. Un intense lobbying auprès des gouvernements musulmans étrangers est ainsi effectué. L’IC-NA, par exemple, contacte les ambassadeurs musulmans à Washington pour qu’ils informent leur propre gouvernement de l’existence du livre et de la protestation qu’elle suscite. L’organisation demande aussi aux lecteurs de son journal d’envoyer des lettres identiques aux chefs d’Etat musulmans. De même, les quarante-six ambassadeurs à Londres des pays membres de l’Organisation de la Conférence Islamique sont

³⁸ *Islamic Horizons* (organe de l’ISNA), déc. 1988, p. 8.

³⁹ *Sacrilege versus Civility. Muslim perspectives on The Satanic Verses Affair*, ed. by M.M. Ahsan et A.R. Kidwai, Leicester, Islamic Foundation, 1993.

⁴⁰ Cité dans Ruthven, *op. cit.*, p. 98.

⁴¹ Sur le recours à l’hypothèse de la conspiration comme une “ manœuvre pour se grandir ” dans la dénonciation, voir L. Boltanski *et alii*, “ La dénonciation ”, *Actes de la recherche en sciences sociales*, mars 1984, p. 23.

interpellés au début de la campagne britannique par l’intermédiaire de la Islamic Foundation et du Secrétaire général du Islamic Council of Europe⁴² pour qu’ils interdisent le livre dans leur pays. Le Bradford Council for Mosques, quant à lui, envoie à Benazir Bhutto, par l’intermédiaire de la High Commission du Pakistan à Londres, un télégramme qui condamne la répression contre la manifestation d’Islamabad, et exige que l’ensemble des publications de Penguin soit interdit au Pakistan. En Inde aussi, la campagne s’inscrit d’emblée dans un cadre international. Shahabuddin fait connaître au High Commissioner britannique de Delhi sa solidarité avec les musulmans de Grande-Bretagne et lui demande que le livre y soit interdit. Le secrétaire général du JIH, de son côté, écrit au secrétaire général de l’ONU, Javier Perez de Cuellar, pour que l’organisation internationale se saisisse de l’affaire (une requête identique est d’ailleurs effectuée par le Bradford Council for Mosques).

Dans les cas britannique et américain, ces actions peuvent s’expliquer, bien sûr, par la recherche de moyens de pression supplémentaires pour inciter les deux gouvernements à interdire le livre. Les organisations mobilisées supposent en effet que ceux-ci seraient réceptifs à la menace de représailles de l’ensemble des Etats musulmans. Néanmoins, ces démarches ne relèvent pas du seul calcul stratégique. Ce militantisme international témoigne aussi d’un sentiment que le leader islamique britannique Kalim Siddiqui a clairement exprimé et qu’aucun des leaders mobilisés cités précédemment n’auraient, nous semble-t-il, désavoué : “ Notre statut de citoyens britanniques ne compromet et ne peut compromettre en aucune façon nos responsabilités globales en tant que partie de l’*umma* de l’islam ”⁴³. Ce type de solidarité transnationale est évidemment bien loin d’être un trait propre aux seuls acteurs islamiques. La campagne menée par les différents Comités de défense de Salman Rushdie, ainsi que celle engagée par les organisations

⁴² Le Islamic Council of Europe est un organisme basé à Londres et lié à l’Arabie Séoudite.

⁴³ Siddiqui (K.), *The Implications of the Rushdie Affair for Muslims in Britain*, Londres, The Muslim Institute, n.d. Le mot “*umma*” est souligné dans le texte original.

féministes occidentales en faveur de Taslima Nasreen, sont au fond assez comparables : de la conviction d'appartenir à une communauté dont la solidarité transcende les frontières étatiques (communauté d'écrivains ou, dans le cas de T. Nasreen, communauté de femmes) procèdent de multiples actions internationales (par exemple, les nombreuses pétitions envoyées aux gouvernements occidentaux pour les amener à faire pression sur le gouvernement iranien ou bangladaïsi).

L'existence de " *muslim issues* " sur lesquelles se dégagent des perceptions communes — l'affaire Rushdie, la guerre d'Afghanistan, le problème palestinien, la guerre en Bosnie — est fréquente, comme le soulignent James Piscatori et Dale Eickelman⁴⁴. Elle participe, selon eux, de la formation d'une " prise de conscience croissante de l'*umma* " qui, bien entendu, ne concerne pas indistinctement tous les musulmans. L'appartenance globale, telle que nous avons essayé de la comprendre et de l'identifier dans le contexte particulier de la mobilisation contre Rushdie en Grande-Bretagne, en Inde et aux Etats-Unis, et à la lumière des représentations et des actions d'un type d'acteur musulman spécifique (des leaders politiques ou religieux), est donc éminemment limitée. Comment toutefois interpréter ces jeux d'échos, tout circonscrits qu'ils soient, dans leur globalité ?

⁴⁴ Il est utile ici de les citer plus en détail pour éviter tout malentendu sur le terme de " *muslim issue* " : " Nous ne cherchons pas à dire que ces questions (*issues*) sont musulmanes dans le sens où chacun les comprend d'une façon uniformément et doctrinalement définie. Ces questions sont musulmanes plutôt dans le sens où elles recèlent une charge symbolique et jouent souvent un rôle dans la politique du monde musulman ". Piscatori (J.) & Eickelman (D.), *Muslim Politics*, Princeton, Princeton University Press, à paraître. Je remercie chaleureusement James Piscatori de m'avoir permis de lire certains chapitres de la version préliminaire.

Hypothèses sur les fondements de l'appartenance globale

Il s'est donc formé, à la faveur de la publication des *Versets Sataniques*, une " communauté d'interprétation et d'action ", au sens où des acteurs spatialement dispersés se sont retrouvés unis par une même compréhension de ce que signifie cet événement et une même volonté de se mobiliser sur cet enjeu. Mobilisations en cascade, identifications et solidarités transnationales sont autant de dynamiques dont on peut, toutefois, dégager les fondements et les motivations. Deux types de facteurs nous semblent avoir joué un rôle important dans la structuration de l'appartenance globale telle qu'elle se manifeste au début de l'affaire Rushdie : le premier renvoie à l'existence préalable d'interactions organisationnelles et symboliques, le second concerne la convergence d'intérêts entre des acteurs entretenant avec leur environnement social et politique une relation comparable.

Jeux d'échos, réseaux transnationaux et univers de sens

Tout d'abord, l'activation de réseaux transnationaux préexistants a été un élément important dans la transmission de la mobilisation entre l'Inde, la Grande-Bretagne et les Etats-Unis. Le rôle joué par les différentes organisations issues de la mouvance du Jama'at-i Islami, ou qui lui sont proches, a été à cet égard essentiel au tout début de la mobilisation⁴⁵. Sans pour autant voir la " main " de ce mouvement islamiste

⁴⁵ Le Jama'at-i Islami (JI), mouvement visant à l'établissement d'un Etat islamique sur tout ou partie du territoire occupé par des musulmans, a été fondé en Inde par un journaliste, Abu A'la Mawdudi, en 1941. Après les deux partitions de 1947 et de 1971, il s'est scindé en diverses " branches ". Au Pakistan, il est devenue un parti politique (le Jama'at-i Islami Pakistan). Au Bangladesh (le Jama'at-i Islami Bangladesh), il n'a été autorisé que récemment étant donné que ses membres s'étaient engagés du côté du Pakistan lors de la guerre d'indépendance. En Inde, le Jama'at-i Islami Hind et ses différentes branches régionales (comme la Islamic Foundation de Madras) forment plutôt un réseau associatif. Il n'existe pas sous le nom de JI en Grande-Bretagne mais un ensemble d'organisations idéologiquement proches et entretenant des relations continues avec le sous-continent y sont présentes (la Islamic Foundation de Leicester, la UK Islamic Mission, le Young Muslims UK, entre autres). De même aux Etats-Unis, une organisation

derrière toutes les protestations contre Rushdie (travers auquel succombe trop facilement Malise Ruthven, par exemple), on ne peut manquer de reconnaître que les liens individuels solides et l'intimité idéologique qui existent entre les membres de ces organisations ont en partie déterminé les premiers pas de la protestation contre Rushdie. Déjà mobilisée en Inde, le Jama'at-i Islami Hind a en effet incité la Islamic Foundation de Leicester (IF) à se saisir de cette affaire. Celle-ci a très probablement transmis à une organisation comme l'ICNA, avec laquelle elle reste d'ailleurs en contact tout au long de la campagne, le matériel dont elle disposait (extraits du livre, couverture médiatique, tracts diffusés en Grande-Bretagne, etc.). Il serait très intéressant d'analyser plus en détail le mode de fonctionnement d'un réseau transnational comme celui du Jama'at-i Islami, mais tel n'est pas l'objet de cet article. Ce qu'il importe de noter ici est que l'existence de ce mouvement, tant dans le sous-continent indien qu'au sein de l'immigration musulmane originaire du sous-continent en Grande-Bretagne et aux Etats-Unis, ainsi que la forte sensibilité de ses partisans aux différentes activités qu'ils mènent réciproquement permettent déjà de rendre compte d'un certain nombre de jeux d'écho entre le JIH en Inde, la IF en Grande-Bretagne et l'ICNA aux Etats-Unis. Cependant, si la dynamique de réseau transnational aide à comprendre la propagation des " mots d'ordre ", elle ne permet pas d'expliquer pourquoi ceux-ci ont trouvé un réel impact au-delà même des membres du réseau. Des " processus plus impalpables et des symboliques subtiles ", pour reprendre encore une autre image de James Rosenau, sont aussi à l'œuvre.

comme le ICNA est personnellement et politiquement proche, mais de façon plus lâche, des différents JI. Mais ces liens personnels et communicationnels n'empêchent pas chacune de ces organisations d'agir de façon autonome et de poursuivre des buts déterminés avant tout par les contextes locaux. Ainsi, si l'islamisation de l'Etat est l'un des buts premiers du JI au Pakistan ou au Bangladesh, là où les musulmans sont minoritaires, les organisations poursuivent plutôt une stratégie de "réislamisation par le bas", pour reprendre l'expression de Gilles Kepel, ou exercent un lobbying actif auprès du gouvernement pour défendre l'application d'un statut particulier pour la communauté musulmane.

Ils éclairent un aspect notable de l'appartenance globale : sa configuration géographique et culturelle particulière.

Implicitement évoqué dans les pages précédentes, le fait que les acteurs initialement mobilisés contre *Les Versets Sataniques* soient indiens ou originaires du sous-continent indien est un facteur tout à fait central pour expliciter la communauté d'interprétation qu'ils constituent. En Grande-Bretagne, excepté le cas marginal de la Islamic Society for the Promotion of the Religious Tolerance in the UK (mais cette association n'a aucune base sociale significative), la totalité des organisations islamiques mobilisées sont dirigées par des immigrés pakistanais et, de façon plus secondaire, indiens et bangladeshis. Les immigrés musulmans originaires du monde arabe sont restés, comme leurs compatriotes nous l'avons vu, à l'écart de la controverse. Fred Halliday souligne, à ce propos, la discrétion de la communauté yéménite d'Angleterre durant toute cette affaire⁴⁶ ; on peut aussi noter celle de la communauté turque. Aux Etats-Unis également, ce sont surtout les musulmans originaires du sous-continent indien qui ont été touchés par la publication des *Versets Sataniques*. L'ICNA et, dans une moindre mesure, l'ISNA sont reconnues, parmi les multiples organisations islamiques américaines, comme celles où les immigrés indo-pakistanais sont particulièrement actifs⁴⁷. Or, l'immigration du sous-continent est relativement récente dans ces pays (elle date du début des années soixante en Grande-Bretagne et de la deuxième moitié de cette même décennie aux Etats-Unis). Les interactions entre le pays de résidence et le pays d'origine restent, par conséquent, intenses. Les liens de parenté étendus (*biradarî*) sont par nature transnationaux ainsi que les affinités sectaires qui déterminent, par exemple, le recrutement des imams dans le pays de résidence. Cette même origine géographique explique tout d'abord, et de façon somme toute assez naturelle, la sensibilité des

⁴⁶ Cité dans Lewis (P.), *op. cit.*, p. 24.

⁴⁷ Sur les six présidents de l'ISNA entre 1983 et 1985, cinq étaient originaires du sous-continent indien. Williams (R.B.), *Religions of Immigrants from India and Pakistan. New Threads in the American Tapestry*, Cambridge, Cambridge U.P., 1988, p. 89. Quant à l'ICNA, elle a été créée à l'origine par des gérants de restaurants et de kiosques à journaux pakistanais : Ferris (M.), "To achieve the pleasure of Allah" : immigrant Muslims in New York City, 1983-1991", dans Yazbeck Haddad (Y.), Idleman Smith (J.) ed., *Muslim Communities in North America*, NY, State University of New York Press, 1994, p. 217.

populations immigrées de la première génération à l'actualité politique de leur région d'origine. Aussi les immigrés musulmans qui se sont mobilisés en Grande-Bretagne comme aux Etats-Unis ont-ils été très réceptifs à la façon dont l'affaire évoluait dans le sous-continent, et tout particulièrement en Inde. La prompte interdiction de l'ouvrage par le gouvernement indien (suivi, une semaine plus tard par le gouvernement pakistanais) dans un contexte où les musulmans sont aussi minoritaires les a incités à engager une campagne similaire contre le livre, comme le suggèrent la chronologie de la mobilisation et divers entretiens. D'autant qu'il s'agissait là d'une protestation d'une nature inédite dans leur pays de résidence : de nombreux leaders étaient persuadés que le gouvernement britannique allait forcément leur donner raison. Le fait qu'il n'en ait pas été ainsi est d'ailleurs, en partie, à l'origine la thèse de la conspiration : il fallait bien expliquer l'inexplicable. C'est dire que le cadre d'analyse de la situation a été fortement influencé par la médiation qu'opérait le contexte du pays d'origine. Ce facteur éclaire aussi le choix du type d'action menée : l'intense activité de lobbying auprès des gouvernements musulmans s'inscrit dans la continuité de la forte tradition du "petitioning" qui existe dans la culture politique anglo-saxonne et que la colonisation britannique a exportée en Inde.

Au-delà de la réceptivité réciproque et de la similitude des actions engagées, l'appartenance des musulmans initialement mobilisés contre *Les Versets Sataniques* à un univers de sens bien spécifique, celui de l'islam sud-asiatique, aide à comprendre pourquoi la publication du livre a suscité des réponses particulièrement marquées dans les trois pays que nous avons choisi d'observer ici. Nous avons vu que la perception partagée que les *Versets Sataniques* représentaient une attaque contre l'honneur du Prophète, de sa famille et de ses compagnons a été un élément déterminant dans le passage à la mobilisation. On peut rappeler à cet égard l'injonction faite à Rushdie par l'un des musulmans britanniques qui se sont le plus vigoureusement opposés au livre, Shabbir Akhtar : "Dites ce que vous voudrez de Dieu. Mais ne touchez pas à Muhammad !" ⁴⁸. Or, la centralité du Prophète est une

⁴⁸ Akhtar (S.), *Be Careful with Muhammad ! The Salman Rushdie Affair*, Londres, Bellew Publishing, 1989.

dimension essentielle de l'islam indien et imprègne toutes ses traditions. Même *Radiance*, l'organe du JIH, qui, en général, accorde peu de place aux débats strictement religieux, consacre une partie importante de sa couverture de l'affaire Rushdie à rappeler que "le Prophète Muhammad — que la Paix soit sur Lui — est au-dessus de toute critique, (...) de toute caricature, de toute raillerie, de tout sarcasme. (...) Il est un modèle. Il est idéal. Il est aimé et respecté par les Fidèles plus que leurs propres pères et mères !" ⁴⁹. Tout traitement sarcastique de la vie du Prophète de l'islam est un sujet d'autant plus mobilisateur lorsque c'est l'honneur même de sa conduite qui est incriminé, "souillant" par là-même, pour les musulmans pieux, leur propre honneur. Cette dimension était particulièrement visible dans les entretiens menés en Grande-Bretagne et en Inde. De nombreuses personnes ont cherché à expliquer leur sentiment à un interlocuteur non musulman par la comparaison suivante : "Ce qu'a fait Rushdie, c'est comme si quelqu'un entrerait chez toi et se mettait à insulter toute ta famille". Aussi l'affaire Rushdie est-elle devenue, comme le souligne Yunas Samad, une question d'*izzat* ("honneur" de la communauté religieuse, clanique ou familiale) ⁵⁰ ou, pour Tariq Modood, une affaire de *ghairat* (alors que l'*izzat* concerne le respect que les autres vous portent, le *ghairat* renvoie à sa propre fierté et à son propre amour, ici l'amour de sa foi, *imani ghairat*) ⁵¹. Plutôt que de les opposer, on peut considérer que la publication du livre de Rushdie a réveillé, au-delà de toute appartenance sectaire et au-delà même d'une intense piété religieuse, ces deux valeurs centrales : il s'agissait tout autant de préserver son honneur face à ce qui était perçu comme une insulte contre la communauté que de démontrer la pureté de son attachement à sa foi. La dévotion pour la personne du Prophète ainsi que les normes d'hon-

⁴⁹ *Radiance*, 30 oct.-5 nov. 1988, p. 1.

⁵⁰ Samad (Y.), *Book Burning and Race Relations : Political Mobilization of Bradford Muslims*, draft, s.l.n.d., p. 18. Reproduit dans *New Community*, 18 (4), 1992.

⁵¹ Modood (T.), *Not Easy Being British : Colour, Culture and Citizenship*, Stoke-on-Trent (UK), Runnymede Trust and Trentham Books, 1992, p. 73.

neur et de respect sont toutefois des pratiques et des valeurs tout aussi importantes dans l'islam populaire arabe. Elles ne permettent donc pas, présentées ainsi dans leurs grandes lignes, d'éclairer la particularité de la spatialisation de la mobilisation. Il faut ici prendre en compte une autre caractéristique essentielle du champ islamique sud-asiatique : la fragmentation, opérée depuis la fin du XIX^{ème} siècle, entre les différentes traditions islamiques, déobandie, barelwie, la secte Ahmadiyya, entre autres, qui, précisément, se sont opposées sur la place et l'importance qu'il fallait accorder à la médiation prophétique dans la fondation de l'islam (Muhammad a-t-il été relativement passif comme le pensent les déobandis ou a-t-il été l'incarnation même de la lumière divine comme le défendent les barelwis, ou bien encore sa prophétie est-elle inachevée comme le proclament les Ahmadiyya⁵² ?). C'est l'intensité de ce débat qui explique qu'il soit relativement plus aisé de " monter " une protestation sur la base d'allégations considérées comme insultantes à l'égard du Prophète dans l'espace islamique sud-asiatique (et sa diaspora) que dans d'autres espaces du monde musulman. Il est à cet égard significatif que les leaders barelwis aient

⁵² Le terme " tradition " est employé ici pour traduire le terme ourdou *maslak* (voie) utilisé pour désigner les différentes écoles de pensée et de pratiques musulmanes qui existent dans le sous-continent depuis le XIX^{ème} siècle et qui, à la faveur de l'émigration en Grande-Bretagne, s'y sont " transplantées ". La tradition deobandie prône, à l'origine, un retour à la stricte orthodoxie sunnite, le rejet de l'influence occidentale et des coutumes locales populaires comme le culte des saints et attire surtout l'élite. La tradition barelwie est, en quelque sorte, l'expression institutionnalisée du soufisme, forme de piété islamique la plus populaire en Asie du Sud comme dans la diaspora. Elle privilégie l'immédiateté du contact avec Dieu et le domaine des réalités occultes. Ces deux courants ont conduit au Pakistan à la formation de deux partis politiques. Les Ahmadiyya sont un mouvement messianique considéré comme hétérodoxe par la majorité des sunnites. Créé en Inde en 1889, il proclame qu'il existe une succession ininterrompue de prophètes depuis Muhammad. Son fondateur, Mirza Ghulam Ahmad, se présentait lui-même comme le Messie (*al-masih*). La présentation sommaire donnée ici simplifie malheureusement trop la grande complexité de ces mouvements. Voir Lewis (P.), *op. cit.*, pp. 27-48, et Troll (Chr.), " Islam in South Asia : Facts, movements and trends ", *CRRM Reports*, Dossier n° 2, 1992.

joué en Grande-Bretagne et en France⁵³ un rôle de tout premier plan dans le passage d'une protestation limitée, au départ, aux cercles intellectuels et politiques à une véritable mobilisation populaire. Ceci est manifeste aussi au Pakistan, où, comme en témoignent les troubles provoqués en 1924, dans l'Inde britannique, par le procès d'un musulman qui avait assassiné un auteur hindou ayant qualifié Muhammad de " *rangila rasul* " (Prophète libertin) ou encore le décret de l'Assemblée nationale pakistanaise de 1986 menaçant d'emprisonnement ou de la peine de mort quiconque " profane le nom sacré du Prophète de Dieu ", l'expression d'opinions publiques sur la personne du Prophète est en plus un enjeu éminemment politique.

Comme le soulignent de nombreux théoriciens de l'action collective, les logiques cognitives et interprétatives sont donc essentielles pour comprendre la formation d'un mouvement de protestation⁵⁴, et cela est vrai aussi à l'échelle internationale. Ces logiques s'inscrivent dans un code culturel préexistant, dont on a vu qu'il était un élément central pour comprendre les échos qui se sont fait entendre au sein des communautés musulmanes indienne, britannique et américaine. Pour autant, les travaux de l'anthropologue Clifford Geertz nous enseignent aussi que, si la prise en compte des systèmes de significations permet de rétablir l'intelligibilité générale de l'action, rien ne permet d'en déduire qu'ils la déterminent de façon automatique⁵⁵. C'est pourquoi, dans la quête entreprise ici pour essayer de déterminer les facteurs qui favorisent la manifestation d'appartenances globales, une autre piste doit être suivie : l'effet de contexte.

⁵³ Voir le rôle de Pir Maroof Hussein Shah, fondateur de la Jamiyat Tabligh-ul Islam et de la World Islamic Mission (qui vise à regrouper différentes organisations barelwis à l'échelle européenne) dans la mobilisation anti-Rushdie à Bradford, et celui de la branche française de la World Islamic Mission dans la manifestation anti-Rushdie à Paris, le 26 février 1989.

⁵⁴ Voir, pour une présentation synthétique et fort éclairante des différents paradigmes accordant une large place aux processus cognitifs dans les facteurs de participation à l'action collective, l'ouvrage de Fillieule (O.) et Péchu (C.), *Lutter ensemble. Les théories de l'action collective*, Paris, L'Harmattan, 1993, pp. 159-170.

⁵⁵ Geertz (C.), *The Interpenetrations of Cultures*, New York, Basic Books, 1973.

Jeux d'échos et position minoritaire : stratégie identitaire et lutte pour la représentation

Les narrations sur *Les Versets Sataniques* en Grande-Bretagne, en Inde et aux Etats-Unis s'inscrivent chaque fois dans un contexte national (voire local) bien particulier. En effet, outre le fait que les locuteurs partagent une même culture d'origine, un autre constat très simple (mais dont il faut tout de même tâcher de déterminer l'importance) s'impose : dans les premiers pays où des mobilisations contre Rushdie se développent, les musulmans sont en situation minoritaire. En Inde, la communauté musulmane représente certes, comme l'écrivent élégamment Marc Gaborieau et Violette Graff, une " minorité de 100 millions d'âmes " (plus précisément 101,6 millions, soit 12,2 % de la population totale), formant de ce fait la plus grande minorité religieuse et donc une force avec laquelle il faut compter (dans les alliances électorales notamment) ; elle n'en reste pas moins une communauté vulnérable⁵⁶. En Grande-Bretagne, si les musulmans originaires du sous-continent indien représentent une majorité au sein de la minorité musulmane (80 %) et la première minorité religieuse de l'immigration sud-asiatique, ils ne représentaient en 1981 qu'environ 400 000 personnes (soit 0,7% de la population totale) et environ un million aujourd'hui (soit 1,7%)⁵⁷. Enfin, aux Etats-Unis, où il y aurait entre 3 et 4 millions de musulmans, ceux originaires d'Asie du Sud constituent réellement une petite minorité au sein de la minorité musulmane (probablement 144 000 personnes, soit 0,05 % de la population totale)⁵⁸.

⁵⁶ Pour une analyse succincte et néanmoins très complète de la situation des musulmans indiens, voir Gaborieau (M.) et Graff (V.), " Les musulmans de l'Inde : une minorité de 100 millions d'âmes ", in Jaffrelot (C.) dir., *L'Inde contemporaine, de 1950 à nos jours*, Paris, Fayard, 1996, pp. 466-507.

⁵⁷ Estimation de Danièle Joly, *Britannia's Crescent : Making a Place for Muslims in British Society*, Aldershot, Avebury, 1995, p. 5.

⁵⁸ Estimation à partir de "United States of America" dans Esposito (J.), ed., *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, New York, Oxford, Oxford University Press, 1995, p. 277 ; Williams (R.B.), *op.cit.*, pp.26 et 86-87.

La position minoritaire est tout à fait essentielle pour comprendre la mobilisation contre Rushdie, du moins dans ses premières manifestations (on peut tout de même mentionner ici que, sur la trentaine de pays où des manifestations ou des actions violentes contre Rushdie ont eu lieu, les deux tiers ont une population musulmane minoritaire). L'appartenance à un groupe minoritaire impose en effet à ses membres un double objectif : éviter que l'identité religieuse que l'on tient pour importante ne se dissolve dans la culture de la société majoritaire, et négocier constamment à cette fin le sens de cette identité avec les autres membres de la minorité. La première nécessité relève d'une stratégie que l'on peut qualifier d'identitaire et la seconde d'une lutte pour la représentation. Même si le processus migratoire et les tensions liées à l'intégration donnent à ces stratégies une dimension particulière, la mobilisation contre Rushdie peut être analysée dans le cadre plus général des mobilisations minoritaires. " Comment parle-t-on de la communauté ? " (enjeu identitaire) et " Qui parle en son nom ? " (enjeu de la représentation) sont effet deux questions qui ont été fortement activées ou réactivées par la publication des *Versets Sataniques*.

Dans un chapitre de sa thèse consacré à " l'ethnicité comme construction sociale ", John Crowley soutient que " [les revendications identitaires] doivent se lire (...) comme des méta-revendications sur la manière de parler de l'identité "⁵⁹. Une telle lecture est particulièrement pertinente dans le cas des mobilisations contre Rushdie en Grande-Bretagne, comme aux Etats-Unis et en Inde. Celles-ci peuvent en effet s'interpréter comme mettant en œuvre une stratégie dont l'enjeu même est la redéfinition de l'identité du groupe. Il ne s'agit nullement ici d'inférer que le sentiment d'appartenance à une religion quelle qu'elle soit relève d'un calcul pur et simple de l'individu qui le proclame, ni à l'inverse qu'elle ne peut en aucun cas aller de soi pour celui-ci, mais simplement de considérer que cette " déclaration identitaire " peut être analysée en tant que revendication dont la nature est distincte, comme le souligne John Crowley, de celle portant sur des intérêts strictement matériels.

⁵⁹ Crowley (J.), *Immigration, "relations raciales" et mobilisations minoritaires au Royaume-Uni. La démocratie face à la complexité sociale*, Thèse, IEP de Paris-CSEP, avril 1995, pp. 476 et suivantes.

La controverse des *Versets Sataniques* a donné cours, nous l'avons vu, à une prolifération de récits sur le thème " Qu'est-ce que l'islam ? " Elle a été une formidable opportunité de reconstruction identitaire, de présentation d'une identité islamique " allant de soi " dans un contexte où, justement, cette identité devient toujours plus problématique. Les raisons de cette situation sont certes distinctes dans les trois pays mais il existe un enjeu commun lié à la position de minorité qu'y occupent les communautés musulmanes : la volonté des parents (la première génération de migrants en Grande-Bretagne et aux Etats-Unis, et la génération de musulmans qui ont vécu la partition en Inde) de préserver leurs enfants de la pression assimilatrice de la société majoritaire. En Grande-Bretagne où, en 1991, plus de 40 % de la communauté d'origine pakistanaise et bangladaise a moins de 16 ans, et où plus de 50 % est née dans le pays de résidence (et y sera donc scolarisée), cet impératif est particulièrement présent, comme l'a magistralement démontré l'affaire Honeyford au milieu des années quatre-vingt : la première grande campagne publique organisée en Grande-Bretagne au nom de la " communauté musulmane ", avant la campagne anti-Rushdie, portait sur l'éducation⁶⁰. La peur de voir les enfants se détourner de la religion serait, selon le leader d'une association de jeunes de Bradford, justifiée : si certains jeunes adoptent de plus en plus un style de vie qu'il appelle " pop-cum-bhangra ", très éloigné des normes islamiques de leurs parents, ce serait parce qu'ils voient là " leur première occasion de se rebeller contre une religion qui leur a parfois été inculquée littéralement par la force " ⁶¹. De même aux Etats-Unis, où 32 % des im-

⁶⁰ Ray Honeyford, proviseur d'une *inner city school* de Bradford où la majorité des élèves était de confession musulmane, avait affirmé, dans un article publié dans une revue d'extrême-droite (défendant le rapatriement des minorités ethniques), que les concessions accordées par les autorités éducatives pour répondre aux besoins spécifiques des parents musulmans impliquaient un jugement de valeur accordant la priorité à l'identité culturelle au détriment de la promotion de l'intégration sociale. Ces déclarations avaient provoqué une intense mobilisation des parents d'élèves musulmans, dans laquelle le Bradford Council for Mosques a d'ailleurs joué un rôle de premier plan. Elle n'a pris fin que lorsque R. Honeyford eut été persuadé de prendre une retraite anticipée.

⁶¹ Lewis (P.), *op. cit.*, p. 141.

migrés originaires d'Asie du Sud ont moins de 20 ans et où la génération des grands-parents est quasiment inexistante, le chercheur Raymond B. Williams note à quel point, dans les entretiens qu'il a menés, les parents exprimaient une grande anxiété à l'égard de la socialisation de leurs enfants à la " American youth culture " ⁶². Enfin en Inde, où le problème se pose différemment dans la mesure où le gouvernement lui-même assure d'une certaine façon la pérennité du groupe " musulman " (les recensements mais aussi la reconnaissance de la *sharia* comme source de loi y contribuent), la transmission des valeurs islamiques à la jeunesse est aussi un enjeu important. A Delhi, par exemple, le fait que les jeunes musulmans parlent de moins en moins l'urdu au profit de l'hindi (langue dont la maîtrise écrite leur assure plus facilement un emploi) est un problème qui préoccupe grandement les parents (eux-mêmes ne savent pas toujours écrire cette dernière langue). Il est à cet égard révélateur qu'un nombre croissant d'exemplaires du Coran sont édités en hindi et en anglais (et pas seulement dans un objectif de conversion, comme le suppose la propagande hindouiste) et que l'un des grands hebdomadaires musulmans, *Nai Dunia*, dispose maintenant d'une édition en hindi. Enfin, comme l'ensemble de la jeunesse des classes moyennes des grandes villes indiennes, les jeunes musulmans aisés sont chaque fois plus sensibles à la musique et aux modes de vie occidentaux. L'image que la jeunesse peut recevoir de l'islam par l'intermédiaire de produits culturels " de masse " devient donc une question cruciale (un livre n'est certes pas toujours très lu mais peut devenir un best-seller et, du fait de la notoriété de son auteur, être largement exposé dans les médias). L'une des craintes des leaders musulmans britanniques au début de la mobilisation a d'ailleurs été que *Les Versets Sataniques* puissent devenir un film ou une vidéo⁶³. Il est à cet égard intéressant de noter que, si le livre n'a jamais fait l'objet d'une telle production, ses détracteurs dans les milieux cinématographiques pakistanais ont réalisé un film, *International Guerrillas*, d'un goût franchement douteux (Rushdie y est présenté sous les traits d'une sorte de James Bond à lunettes, entouré de sbires " sionistes ", assoiffé de sang, et finalement terrassé

⁶² Cf. Williams (R.B.), *op. cit.*, p. 30.

⁶³ Crainte exprimée par un des fondateurs du British Muslim Action Front.

par la foudre divine) et qui a remporté un certain succès au Pakistan et en Grande-Bretagne (où il a circulé sous forme de cassettes vidéo).

Au-delà de la crainte que le livre de Rushdie puisse être un ferment de dissidence de la jeunesse, les leaders islamiques étaient aussi demandeurs d'enjeux pouvant capter son attention. En effet, les grandes mobilisations particularistes qui ont ouvert la deuxième moitié des années quatre-vingt en Inde et en Grande-Bretagne (affaire Shah Bano en Inde en 1985⁶⁴, affaire Honeyford) étaient peu à même d'intéresser la jeunesse. L'affaire Rushdie au contraire a été une occasion inespérée de la mobiliser autour de la défense d'une identité présentée tout la fois comme menacée, combative (et ce à partir d'une rhétorique articulant le sentiment d'injustice à un discours fortement anti-occidental et anti-impérialiste) et valorisante. La campagne contre Rushdie a trouvé, de fait, un réel écho chez beaucoup de jeunes, de façon encore plus significative après la *fatwa*, comme en témoigne leur présence dans les manifestations. En Inde, la campagne " policée " des leaders de Delhi a été relayée à Bombay par des organisations islamiques dont les membres étaient très jeunes. En Grande-Bretagne, une partie significative de la jeunesse a non seulement été sensible aux appels des organisations islamiques traditionnelles mais les a même aussi court-circuitées en créant ses propres organisations de lutte contre *Les Versets Sataniques* (le Muslim Youth Movement à Bradford, par exemple). Or la motivation de cette jeunesse ne se limitait pas au " plaisir manifestant " comme en témoigne Imran, jeune chômeur d'origine pakistanaise interviewé à Bradford et qui n'est affilié à aucune organisation. Il a ainsi expliqué avoir participé aux manifestations anti-Rushdie, certes pour " se marrer avec les copains et dépouiller des magasins ", mais aussi parce qu'il avait le sentiment d'agir pour une " juste cause ", défendre l'islam. Il n'était pas seulement convaincu que " Rushdie avait mal agi " mais aussi qu'il y avait là l'occasion de dire comment on souhaite être considéré, face à une " école britannique qui nous remplit la tête de merde, ne nous apprend jamais rien sur l'histoire de l'islam et nous oblige à chanter pour Noël ". Les messages à faire passer étaient donc multiples.

⁶⁴ Cette affaire portait sur la question de savoir si le mari musulman était obligé ou non de verser une pension alimentaire à sa femme après le divorce.

La stratégie identitaire à l'œuvre dans la mobilisation contre *Les Versets Sataniques* n'a bien sûr pas seulement eu des échos dans la jeunesse. Depuis longtemps considérés en Grande-Bretagne et aux Etats-Unis, par la politique publique anti-discriminatoire, comme un " groupe racial " ou une " minorité ethnique ", et par le discours anti-raciste comme des " Black " ou des " Asian-American ", un certain nombre d'immigrés musulmans originaires du sous-continent indien ont saisi, avec l'affaire Rushdie, l'occasion de mettre l'accent sur une dimension religieuse de leur identité, absente jusque-là de toute prise en compte publique. Or, dans un contexte migratoire marqué par une acculturation inévitable, cette revendication acquiert une importance toute particulière. La possibilité de communiquer dans sa langue régionale d'origine et de préserver des symboles et des coutumes qui sont généralement fortement localistes devenant toujours plus aléatoire, l'identité religieuse devient, selon la formule de Herbert Gans, une puissante " ethnicité symbolique " sollicitée, en quelque sorte, " en ultime recours ". Face à l'anomie redoutée, elle assure une certaine permanence car elle fait appel à un " sentiment identitaire qui se développe par le biais d'une allégeance à un groupe symbolique de gens qui ne se rencontrent pas " ⁶⁵. Au-delà de la colère prise en charge par les leaders islamiques, la campagne autour du livre de Rushdie a ainsi ouvert la brèche à une revendication diffuse, souvent confuse et désordonnée : celle de pouvoir proclamer haut et fort cette permanence, de la présenter sous un jour valorisant et d'en réclamer, par le biais de l'action collective, une reconnaissance publique. Un poème en urdu, lu lors d'une manifestation contre *Les Versets Sataniques* à Bradford par un vieil immigré d'origine pakistanaise, témoigne bien de cette détermination : " Rushdie est devenu un collaborateur du Diable " affirme-t-il. " Nous allons briser cette personne sans croyance (...) Et vous souvenez-vous de la fin d'Abraha, qui sortit de chez lui pour détruire la Ka'aba ? (...) Contre les ennemis de Dieu, nous ne ferons pas de quartier (...) Nous affronterons toujours le Mal. Anbar [nom de celui qui lit le poème] tient toujours ses promesses ". L'association entre le châtiment de Dieu contre

⁶⁵ Cité dans Williams (R.B.), *op. cit.*, p. 35.

Abraha⁶⁶, celui qui est censé attendre Rushdie et le pouvoir personnel que s'attribue le locuteur est hautement significative. L'histoire individuelle (ici : la confrontation à l'univers de sens de la société majoritaire dont Rushdie serait l'allié et qui est perçue comme hostile) devient une " fiction historique ". Comme le souligne judicieusement Denis-Constant Martin, l'identité, quand elle se donne à dire, " est mythe " et comme tel " réalise une médiation entre concordance (l'exigence de persistance) et discordance (qui résulte des changements) " ⁶⁷. " Remise en ordre d'un monde sur lequel on croit n'avoir pas de prise " pour George Balandier, le récit identitaire démontre aussi, dans le cadre de la protestation anti-Rushdie, un sentiment d'" empowerment ", sentiment d'autant plus justifié que toute la rhétorique de l'*umma* commençait à faire vraiment sens au fur et à mesure que la mobilisation se diffusait aux niveaux national et international.

En Grande-Bretagne (où la mobilisation contre Honeyford avait montré les premiers signes de cette exigence), aux Etats-Unis et en Inde, la publication des *Versets Sataniques* a donc donné libre cours à un mouvement revendicatif inédit (si on le compare, par exemple, à celui portant sur l'enseignement ou les règles de divorce) : redéfinir l'identité du groupe en proclamant le droit au " *religiously correct* ". Il faut cependant souligner que cette volonté de protéger son identité n'est pas dissociable de la façon dont les " Autres " parlent de soi, elle-même dépendante de la façon dont soi-même on parle des Autres, entraînant ainsi des jeux de miroir à l'infini. Si cet " Autre " est tout d'abord Rushdie, la campagne a rapidement débordé sur un mouvement de contestation plus vaste portant sur la façon dont les musulmans sont " généralement " décrits dans les ouvrages littéraires ou historiques, mais surtout dans les médias. Ainsi, la campagne menée par l'ICNA

⁶⁶ Abraha était un vice-roi chrétien dont l'attaque contre le temple de La Mecque en 570, année de la naissance du Prophète, avait été arrêtée, selon la tradition coranique, par des blocs d'argile lancés par des oiseaux que Dieu avait envoyés (sourate de l'Éléphant).

⁶⁷ Martin (D.C.), " Identités et politique : récit, mythe et idéologies ", dans Martin (D.C.) dir., *Cartes d'identité. Comment dit-on "nous" en politique ?* Paris, Presses de la FNSP, 1994, p. 21.

contre le livre aux Etats-Unis conduit à la création d'un Muslim Alert Network, dont l'objectif proclamé est de constituer un réseau d'information sur tous les " stéréotypes contre les musulmans " (qu'ils soient palestiniens, afghans, indiens ou africains) dans " les journaux, les bandes dessinées et les films ". De même, en Grande-Bretagne, le Hizb ul-Ulama de Blackburn engage, parallèlement à sa mobilisation contre Rushdie, une campagne contre la façon dont les médias (une liste est dressée) parlent des musulmans ; et il demande aux organisations islamiques d'écrire des lettres de protestation contre le *Times Higher Education Supplement*, qui aurait publié un photomontage du Prophète. La couverture médiatique de la protestation anti-Rushdie et de l'islam en général devient donc en elle-même un enjeu de la mobilisation, elle est l'autre côté du miroir de la stratégie identitaire. Le mouvement est identique en Inde où S. Shahabuddin, comme le JIH, interpelle violemment la presse anglophone indienne qui a qualifié la campagne de " réaction fondamentaliste " et de " réaction satanique ". On peut constater aussi que, par ce biais, la campagne de protestation se recontextualise car c'est tout particulièrement la presse du parti hindouiste BJP⁶⁸ et les journalistes qui lui sont proches qui deviennent le thème central des joutes médiatiques dans les semaines qui suivent l'interdiction du livre. Sollicité comme médiateur (ce thème sera plus précisément abordé par la suite), l'Etat est, quant à lui, épargné par ces attaques. Ceci s'explique facilement en Inde, puisque le gouvernement interdit le livre au nom tout à la fois du maintien de l'ordre public et de la défense des " critères de décence et de moralité ". La façon dont l'Etat parle de la communauté ne fait pas non plus l'objet de contestations en Grande-Bretagne et aux Etats-Unis car les dirigeants politiques, interpellés par les acteurs mobilisés, ont prudemment évité toute déclaration intempestive tant dans la première phase de la mobilisation que par la suite, en dépit de sa radicalisation. L'ambassadeur américain au Pakistan déclare ainsi après l'émeute d'Islamabad (dirigée contre l'ambassade de son pays) que " le gouvernement américain ne soutient ou ne s'associe en aucune façon à quelque activité que ce soit qui serait, d'une façon ou d'une autre, agressive ou insultante envers

⁶⁸ L'organe en anglais du BJP a comparé le " martyr " de Rushdie à celui de l'auteur hindou de *Rangila Rasul* : " Rushdie's road to martyrdom ", *Organiser*, 23 oct. 1988.

l'islam ou toute autre religion " (soulignons l'art de la nuance...). Une même prudence caractérise l'attitude du gouvernement britannique qui, au lendemain de la *fatwa* de l'imam Khomeyni, affirmera que, tout en reconnaissant le droit absolu de Salman Rushdie à exprimer son opinion, il " comprend (...) que le livre lui-même ait été jugé profondément offensant par les gens de confession musulmane "69.

Mais qui représente l'opinion de ces " gens de confession musulmane " que le gouvernement " comprend " ? Tel est le second enjeu qui explique, selon nous, que l'appartenance globale qui se manifeste lors de l'affaire Rushdie entre les acteurs mobilisés en Grande-Bretagne, en Inde et aux Etats-Unis, soit avant tout un réflexe de minorité.

Il faut souligner en effet que, dans ces trois pays, le leadership musulman est extrêmement divisé, tant au niveau de l'implantation géographique qu'en fonction de critères politiques et des affiliations sectaires précédemment évoquées. En Inde, outre les distinctions régionales qui rendent très difficile de parler d'une " communauté musulmane " (*millat*) indienne et l'importante opposition sunnites/chiites (ces derniers représentant 10 % de la communauté musulmane), c'est surtout le morcellement de l'autorité religieuse et politique qui est manifeste. Une multitude de personnalités et d'organisations sunnites se disputent le monopole de la représentation de la *millat*. Parmi les principaux leaders religieux, on peut mentionner les oulémas formés à Deoband (regroupés dans la Jamiyyatul ulama-i Hind, JUH), fermement opposés aux multiples *pir* soufis et descendants des familles de saints, dont l'autorité est certes locale mais très populaire, ainsi que le Shahi Imam de la Jama Masjid de Delhi, dont l'aura se limite à la capitale mais qui reste un interlocuteur incontournable. Au niveau politique, on peut citer le groupe constitué autour de Syed Shahabuddin, ainsi que la Ligue musulmane ou encore le JIH. De même en Grande-Bretagne, si l'on tient compte du faible nombre de musulmans dans ce pays, la prolifération d'organisations islamiques qui se distinguent les unes des autres selon des critères d'origine nationale, d'affiliation sectaire ou politique, est étonnante. Les tensions entre oulémas déobandis (regroupés au sein de la Jami'at Ulama Britannia, JUB) et barelwis (dont l'orga-

69 Citations dans Pipes (D.), *op. cit.*, respectivement p. 155 et p. 32.

nisation la plus importante est la Jamia'at-i Tabligh al-Islam de Pir Mahroof) sont connues. Celles opposant, pour la représentativité politique, les organisations gravitant autour du JI (elles-mêmes divisées entre une tendance indo-pakistanaise et une branche bangladeshie) à des organisations comme la Imams and Mosques Council of Great Britain (de sensibilité plutôt barelwie et elle-même rivale du Council of Mosques UK and Ire) ou bien encore au Bradford Council for Mosques, sont tout aussi fortes. Enfin, aux Etats-Unis, Raymond B. Williams note, à propos des organisations islamiques regroupant les immigrés originaires du sous-continent indien, que " les discordes et les tensions entre les diverses traditions sont inévitables (...) et sont de surcroît aggravées par les conflits entre les pays d'origine ". Ces divisions sont telles, d'ailleurs, que, selon un leader musulman, " les musulmans sont sur tout le territoire américain comme une Organisation des Nations Unies modèle réduit, les conflits y sont aussi réels et la difficulté à s'unir aussi grande "70. Il est évidemment impossible d'entrer ici dans le détail de ces divisions post-migratoires. On peut toutefois noter qu'elles traduisent, de façon plus ou moins fidèle, celles qui existent dans le sous-continent, sur lesquelles se greffent de surcroît les rivalités pour le monopole de la représentation de l'*umma* opposant, au niveau international, l'Iran, l'Arabie Séoudite, la Libye et l'Irak.

Ces multiples concurrences ont bien évidemment trouvé dans l'affaire Rushdie une occasion de se manifester. Sur un enjeu aussi sensible que l'honneur du Prophète, il était tentant de chercher à démontrer sa capacité exclusive à le défendre. Aussi l'inflation d'appels incantatoires à la solidarité avait-elle tout à la fois pour vocation, dans les trois contextes, d'attirer le maximum de mobilisation et de masquer, simultanément, les concurrences bien réelles " pour le contrôle (comme le dirait C. Geertz) des moyens de production symbolique " et le statut " d'intermédiaire entre le gouvernement et l'individu ", selon James Piscatori⁷¹. Une chronologie plus précise des premiers moments de la mobilisation anti-Rushdie montre bien cette dynamique

70 Cf. Williams (R.B.), *op. cit.*, p. 89.

71 Piscatori (J.), " The Rushdie affair and the politics of ambiguity ", dans *International Affairs* 66 (4), 1990, p. 773.

concurrentielle. A Delhi, elle oppose très nettement le leadership politique de Syed Shahabuddin au leadership religieux du Shahi Imam de la Jama Masjid. Pour comprendre cette opposition, il faut rappeler que l'affaire Rushdie éclate dans un contexte marqué par une aggravation des tensions intercommunautaires entre hindous et musulmans notamment autour de l'affaire d'Ayodhya qui commence en 1986⁷². Or, sur cette question bien plus importante et médiatique que l'affaire Rushdie, un bras de fer oppose les deux leaders (et ceux-ci au gouvernement qui, après avoir joué la carte musulmane lors de la controverse Shah Bano, joue alors la carte hindoue). Sur les *Versets Sataniques*, et suivant le même principe de balancier, le gouvernement donne raison aux musulmans, et plus particulièrement à S. Shahabuddin, interlocuteur privilégié de l'Etat dans cette affaire. En organisant une manifestation contre les *Versets Sataniques*, le Shahi Imam cherche à démontrer sa capacité à être également le porte-parole de la *millat*. En Grande-Bretagne, de la même façon, la concurrence sous-jacente entre organisations islamiques qui précède l'affaire Rushdie se prolonge lors de cette controverse et suit, comme en Inde, une ligne opposant les "politiques" aux "religieux". La Islamic Foundation (organisation composée d'intellectuels contestant aux clercs leur monopole de représentation et qui dispose de relais dans les milieux politiques musulmans de la capitale, mais qui n'a pas de base populaire réelle) est la première à se saisir de la controverse. Elle est cependant vite débordée par l'attention qu'attire sur lui, avec l'autodafé du livre, le Bradford Council for Mosques (représentant l'autorité des clercs et pouvant se prévaloir d'une large, bien que locale, écoute au sein de la communauté musulmane)⁷³. Enfin, aux Etats-Unis, l'ICNA étant monté en première ligne de la contestation, l'ISNA ne pouvait que surenchérir. Cependant, si les différents échos entre les récits identitaires

⁷² Il s'agissait d'une mosquée établie (depuis plusieurs siècles) sur un emplacement considéré par les hindous comme le lieu de naissance du dieu Ram. La controverse et les émeutes sanglantes que l'affaire a suscitées de 1986 à 1992 sont analysées dans Jaffrelot (C.), *Les nationalistes hindous*, Paris, Presses de la FNSP, 1993, pp. 439-504.

⁷³ Pour une analyse de l'évolution en Grande-Bretagne mettant l'accent sur la logique concurrentielle voir Kepel (G.), *A l'Ouest d'Allah*, Paris, Seuil, 1994, pp. 179-190.

sur le thème de l'unité de l'*umma* visaient avant tout à légitimer, dans des contextes similaires de leadership très éclaté, telle ou telle personnalité, à superposer en quelque sorte à la "communauté imaginée" une organisation qui la représente, il serait simplificateur de les réduire à cette seule fonction. Ces récits ont aussi été créateurs d'unité. Et ce n'est pas le moindre des paradoxes de l'affaire Rushdie que d'avoir tout à la fois aiguisé les logiques de rivalité et créé une solidarité sans précédent.

Rappelons tout d'abord que, par suite des concurrences précédemment mentionnées, dans aucun des trois pays il n'existe d'instance de représentation digne de ce nom à l'échelle nationale. En Inde, le seul "parti musulman", la Ligue musulmane, n'est bien implantée que dans un Etat (le Kerala) et le seul groupe de pression politique multi-sectaire et national (le Muslim Majlis-i-Mushawarat) est rongé par des rivalités qui réduisent singulièrement ses possibilités. En Grande-Bretagne, les trois organisations ayant des vellétés de représentativité nationale et qui existent avant la controverse des *Versets Sataniques* sont extrêmement contestées. Le Council of Mosques UK and Eire se voit reprocher par les barelwis d'être sponsorisé par la World Muslim League (organisation transnationale d'obédience séoudienne) et la Imams and Mosques Council of Great Britain, créée la même année (1984) sur une base également nationale, s'est toujours posée en rivale. Quant à la troisième, la Union of Muslim Organisations of the UK and Eire, elle a toujours été considérée comme ne représentant pas grand monde en dehors de son secrétaire général, Syed Aziz Pasha. Aux Etats-Unis, la situation est similaire : toute tentative pour créer une véritable *national umbrella organisation* impliquerait d'abord que les deux principales d'entre elles, l'ISNA et l'ICNA, arrivent à coordonner leurs efforts. Dans ce contexte, la publication des *Versets Sataniques* a permis, pour une fois, de surmonter la division et de démontrer aux gouvernements respectifs que, sur un tel sujet, les organisations et leaders islamiques sont capables, au-delà de leurs rivalités, de parler d'une seule voix.

Ce qui frappe en effet lorsqu'on observe les mobilisations contre Rushdie dans ces trois pays est le fort degré de cohésion entre les différents leaders islamiques. Plusieurs leaders d'associations islamiques mobilisées contre Rushdie ont souligné à de nombreuses reprises dans les entretiens que, sur un tel enjeu, il était facile d'obtenir un consensus entre organisations rivales. En Inde, par exemple, si la

campagne est d'abord lancée par des députés musulmans " sécularistes " et bien intégrés dans le sérail politique, force est de constater que se rallient à leur point de vue toutes les tendances du leadership politique et religieux musulman. Qu'il s'agisse de la tendance islamiste du JIH, des oulémas conservateurs déobandis de la Jamiyyatul ulema-i Hind, de l'imam charismatique de la Jama Masjid de Delhi, de l'imam de la mosquée chiite de la capitale ou bien encore du président de la Muslim League, personne ne conteste l'interdiction du livre. Aux Etats-Unis, c'est de façon coordonnée que l'ICNA et l'ISNA mènent finalement leur campagne : les appels à des actions conjointes lancées par la première sont bien reçus par la seconde qui, d'ailleurs, lui rendra hommage pour s'être mobilisée aussi vite sur une question " d'intérêt général " pour la communauté. Mais c'est en Grande-Bretagne que la solidarité entre les différentes organisations est la plus manifeste puisqu'elle s'institutionnalise. C'est en effet à la faveur de l'affaire Rushdie qu'est créé le UK Action Committee on Islamic Affairs, première organisation à la fois nationale et regroupant toutes les tendances de l'islam sud-asiatique (à l'exception de la mouvance pro-iranienne, représentée par le Muslim Institute, qui reste très marginale) : indien, bangladaïsi, pakistanais, chiite, sunnite, JI, déobandi, barelwi. Le UKACIA est absolument sans précédent. La solidarité était devenue indispensable, et cela pour deux raisons.

La première raison est, dans un contexte minoritaire, la radicalité de la position de Rushdie. Aux questions qui précisement sont à l'origine des rivalités entre les " entrepreneurs identitaires " islamiques — Qui a le monopole du sens sur ce qu'est l'islam ? Qui peut se prévaloir de représenter l'opinion de la communauté auprès de la société majoritaire ? — Rushdie, figure même de l'" intellectuel musulman libéral ", répond respectivement : " Personne " et " Tout le monde "... Soulignons d'emblée que la qualification de ces deux groupes concurrents, " intellectuel musulman libéral " et " entrepreneur identitaire islamique ", est évidemment très réductrice. On retrouve en effet, du côté des opposants aux *Versets Sataniques*, des intellectuels musulmans formés aux idéologies occidentales (comme ceux de la mouvance du JI ou même Shabir Akhtar, qui a soutenu à Cambridge une thèse de philosophie des religions). En outre, le terme de " libéral " pour qualifier une personnalité comme Rushdie, qui n'a eu de cesse de fustiger le libéralisme de Thatcher et qui a pris fait et cause pour les Sandinistes nicaraguayens, peut paraître abusif. Enfin, cette dichotomie peut laiss-

ser penser que l'on cherche à habiller d'un langage moderne une réalité fort ancienne dans l'histoire culturelle du monde musulman : celle des poètes et des écrivains irrévérencieux à l'égard de la tradition islamique. Néanmoins, ces termes nous semblent plus appropriés que ceux qu'utilise James Piscatori pour rendre compte de la compétition structurante " pour les mots et les symboles, les visions du monde et les interprètes — en un mot, la politique du langage " opposant " les intellectuels laïcs " et " l'establishment religieux " ⁷⁴, qui se manifeste lors de l'affaire Rushdie. Nous entendons par " intellectuels libéraux " des écrivains, mais aussi des universitaires, des cinéastes (voire certains oulémas marginaux), qui se donnent le droit de parler de l'islam, soit en toute indépendance vis-à-vis des autorités traditionnelles, soit en refusant le postulat d'une communauté musulmane homogène, soit encore pour en critiquer certains aspects qu'ils jugent trop conservateurs, soit enfin pour faire part de leur athéisme radical (c'est le cas de Rushdie). Ce terme regroupe donc un ensemble de personnes dont le seul trait d'union est la conviction qu'il ne peut y avoir de sujet tabou, ni même de traitement tabou, sur un thème relevant de la sphère de l'islam, qu'aucune autorité religieuse quelle qu'elle soit ne les représente, et qu'il existe plusieurs manières d'être musulman. Face à eux, le groupe des musulmans " conservateurs " et des " entrepreneurs identitaires " trouve son homogénéité dans un refus partagé de cette pluralité que défendent les " intellectuels libéraux ", refus qui leur assure, pour ceux d'entre eux qui en font une profession, la place convoitée de porte-parole uniques de la communauté et d'intermédiaire entre les membres de cette communauté et les pouvoirs publics. Si cet ensemble, tout aussi hétéroclite que ses rivaux, a pu parler d'une seule voix lors de la controverse des *Versets Sataniques*, c'est que la menace que représente ce livre pour le maintien de l'" identité religieuse en ultime ressort ", mais aussi pour l'autorité des leaders politiques et religieux (ou d'un certain nombre de parents sur leurs enfants, nous l'avons vu) dépasse le cas particulier de Salman Rushdie.

Or, les années quatre-vingt sont, à cet égard, une décennie critique dans les trois pays. En Inde, la plus grave épreuve entre les musulmans

⁷⁴ Piscatori (J.), *op. cit.*, p. 775.

et le pouvoir depuis l'indépendance éclate, comme nous l'avons mentionné, en 1985 autour de l'affaire Shah Bano. Or cette controverse démontre l'existence d'une forte opposition musulmane libérale. Celle-ci est prête à contester ouvertement la connivence qui existe entre les leaders d'opinion musulmans et le gouvernement, à remettre en cause la primauté de la *sharia* comme source de droit et à défendre la nécessité d'un Code civil unique. Cette opposition, discrète mais réelle, se réaffirme lors de l'affaire Rushdie par la voix d'une personnalité marginale mais respectée comme Maulana Wahiduddin Kahn⁷⁵, par exemple. Celui-ci, tout en s'insurgeant contre " l'insulte " proférée par Rushdie, critique ouvertement toute la campagne politique contre le livre, dans laquelle il voit une manœuvre des leaders musulmans pour renforcer le sentiment d'insécurité des masses musulmanes. Il défend, à partir d'une argumentation religieuse, le droit de Rushdie à s'exprimer. Au sein du milieu universitaire musulman, des personnalités reconnues comme l'historien Mushirul Hasan ont abondé dans ce sens. Cette opinion musulmane libérale se renforcera d'ailleurs au début de la décennie suivante, pour aboutir à la création d'un Muslim Intelligentsia Meet regroupant un ensemble de personnalités qui, jusque-là, avaient toujours refusé de se mobiliser sur les grandes " causes communautaires ", et dont l'objectif est de plaider auprès des coreligionnaires pour des réformes facilitant leur intégration dans la nation indienne⁷⁶. Cette tendance est bien relayée dans le cinéma indien (l'un des seuls milieux professionnels, avec la musique, où la mixité entre hindous et musulmans est très forte) comme en témoigne le film *Bombay*, sorti en 1994, dont le sujet (les amours entre une musulmane et un hindou) provoquera l'ire des " fondamentalistes " des deux religions. En Grande-Bretagne aussi, le cinéma a permis l'émergence, au sein de la seconde génération, d'un discours critique à l'égard de toute vision monolithique de la communauté musulmane. Le jeune scénariste et écrivain d'origine pakistanaise Hanif Kureishi, dont le film à succès *My beautiful laundrette* (sorti, il est important de le rappeler, peu de temps

⁷⁵ Dont les idées sont relayées, à partir du milieu des années quatre-vingt, par la version en anglais de sa revue *Al Risala*.

⁷⁶ Gaborieau (M.), Graff (V.), *op. cit.*, p. 506.

avant la publication des *Versets Sataniques*) relate les amours homosexuelles d'un jeune britannique d'origine pakistanaise, a publiquement défendu le livre de Rushdie. Kureishi est d'ailleurs stigmatisé, avec d'autres intellectuels musulmans, par le journal de la World Muslim League, dans un article intitulé " Satanic Verses and the Vicious West " ⁷⁷. L'affaire Rushdie a donc fourni aux " intellectuels musulmans libéraux " une occasion aussi de faire entendre leur voix, comme en témoigne par exemple la lettre de soutien à Rushdie publiée dans la presse britannique et signée par des intellectuels qui tiennent à se définir comme " musulmans ". Enfin, aux Etats-Unis, on peut mentionner la défense véhémement de Rushdie par l'universitaire syrien Sadik J. Al-Azm, qui a affirmé : " Je ne vois aucune raison qui nous empêcherait d'être fiers du livre de Rushdie ; d'autant plus qu'il terrifie son époque " car il est " l'une des plus grandes leçons d'hérésie que le monde musulman ait connues " ⁷⁸, ou bien encore la lecture publique de passages des *Versets Sataniques* par des étudiants musulmans de l'Université d'Iowa. Face à ces multiples manifestations de dissensions au sein même de la minorité musulmane, dissensions que Rushdie, d'une certaine façon, porte à leur paroxysme, l'effort engagé par les personnalités musulmanes mobilisées contre l'auteur pour " reconstruire " une communauté unie, tant par leurs discours que par leurs actions, devient d'autant plus nécessaire et exclusif. Shabir Akhtar n'hésitera pas à déclarer que toute personne qui ne s'opposerait pas au livre devrait cesser d'être considérée comme musulmane : il s'agit clairement de rendre impensable le refus du soutien et d'expulser le " dissident " hors de " la communauté ". L'interprétation, dans les trois pays, en termes de conspiration joue le même rôle d'exclusion : " vendu " à l'Occident, l'auteur, comme tous les autres intellectuels qualifiés de " fondamentalistes libéraux ", se voit rejeté dans l'altérité la plus absolue. La redéfinition identitaire ici à l'œuvre implique bien, selon l'expres-

⁷⁷ *The Muslim World League Journal* 16 (7-8), mars-avril 1989, p. 37.

⁷⁸ Al-Azm (Sadik J.), " The importance of being earnest about Salman Rushdie ", dans *Die Welt des Islam* XXXI, 1991, p. 4 (article issu d'une conférence donnée à Princeton University en décembre 1989).

sion de Denis-Constant Martin, une sorte d'“amnésie libératrice” qui permet de “renier la part de l'Autre qui est en Soi dès lors que cette expérience entre en discordance avec l'impératif unificateur et exclusif de l'heure”⁷⁹.

La seconde raison qui rend si pressant “l'impératif unificateur” est que la principale ressource dont disposent les acteurs mobilisés contre Rushdie est justement leur capacité à faire valoir cette unité de manière à être reconnus comme interlocuteurs valables par leurs gouvernements respectifs et à obtenir ainsi la satisfaction de revendications plus générales. Le cas de l'Inde est ici un peu spécifique. Les revendications concernant *Les Versets Sataniques* ayant été satisfaites, la solidarité qui se manifeste, alors même que la campagne se poursuit, vise plutôt à démontrer que les musulmans constituent toujours une force avec laquelle il faut compter. S'il s'agit, comme dans les deux autres pays, de négocier avec l'appareil d'Etat les particularités affichées, celles-ci ne cherchent pas tant à être reconnues (ce qu'elles sont déjà) que réaffirmées et rappelées. Dans un contexte où, comme nous l'avons vu, le gouvernement cherche plutôt à s'attirer les faveurs de la tendance hindouiste dans sa gestion de la crise d'Ayodhya, cette stratégie prend tout son sens. En Grande-Bretagne et aux Etats-Unis où, au contraire, la mobilisation anti-Rushdie constitue la première campagne musulmane d'envergure nationale, l'enjeu sous-jacent est bien d'opérer le passage d'un groupe de pression local et segmenté à une force nationale. En effet, en Grande-Bretagne, comme le note Jorgen Nielsen⁸⁰, la plupart des décisions politiques intéressant la vie quotidienne des musulmans sont prises jusque-là au niveau local (le problème de la viande *halal* à l'école, par exemple). Les principales organisations islamiques qui se sont établies à partir du milieu des années soixante-dix ont rapidement pris conscience que leur action principale devrait se limiter à leur *constituency* locale, que la construction d'organisations nationales serait prématurée. Aux Etats-Unis, de même, les organisations islamiques s'étaient surtout mobilisées jusque-là sur des questions locales telles que l'aménagement d'un temps de prière dans

⁷⁹ Martin (D.C.), *op. cit.*, p. 24.

⁸⁰ Nielsen (J.), *Muslims in Western Europe*, Edinburgh U.P., 2ème éd. 1995, p. 47.

les prisons ou la non-mixité dans les cours d'éducation physique (par exemple dans l'Indiana). Or, au fur et à mesure que ce type de mobilisation localisée se structure, de nouveaux défis apparaissent. Il devient notamment urgent de répondre à la “dissension” libérale, mais aussi de corriger l'image négative de la communauté dans la société majoritaire (image très liée aux évolutions de la politique étrangère américaine et britannique au Moyen-Orient, et tout particulièrement aux prises d'otages). Les organisations sont confrontées à de nouvelles priorités. R.B. Williams remarque ainsi que, aux Etats-Unis, un des soucis majeurs des organisations islamiques issues de l'immigration indo-pakistanaise dans les années quatre-vingt est de surmonter les divisions liées aux origines nationales et sectaires — qui les opposent aussi aux Black Muslims — pour constituer un mouvement de “musulmans en général” : en témoigne la création de l'ISNA ou d'un National Coordinating Committee⁸¹. Avec la mobilisation contre Rushdie, il n'est donc plus tant question d'aménager une place pour la minorité à l'intérieur de la société majoritaire que d'agir sur la définition politique du groupe, ce qui implique une campagne unitaire, quitte à remettre en cause des principes dominants dans la société de résidence, comme la liberté d'expression. Certes, dans tout pays la liberté d'expression connaît des restrictions conjoncturelles (en cas de guerre, par exemple) mais l'objectif des leaders islamiques est bien d'introduire une restriction durable et concernant un groupe religieux particulier. C'est tout l'enjeu de la campagne extrêmement organisée et soutenue (elle dure encore aujourd'hui) menée en Grande-Bretagne par le UKACIA auprès de la Commission for Racial Equality et du Home Secretary. Son objectif est en effet d'obtenir que la loi sur le blasphème s'applique aussi aux musulmans et les protège, à l'avenir, de cas similaires à celui des *Versets Sataniques*. L'évolution de cette campagne est tout à fait intéressante : le Home Secretary ayant déclaré que le gouvernement ne changerait pas la loi sur le blasphème, et la High Court de Londres ayant rejeté la requête au nom du même principe (cette loi ne peut s'appliquer qu'à l'Eglise anglicane), le UKACIA s'est engagé dans un intense lobbying pour que soit modifié l'article du Race Relation Act de 1976 qui définit les groupes reconnus com-

⁸¹ Williams (R.B.), *op. cit.*, p. 102.

me pouvant être victimes d'une discrimination raciale. L'intention est que, en plus des "groupes de personnes définis en référence à la couleur, la race, la nationalité ou les origines nationales ou ethniques" mentionnés par la loi, un groupe religieux, les musulmans, puisse aussi être reconnu comme une composante juridique à part entière de la société britannique "multi-raciale". Du coup, il devenait aussi essentiel de surmonter l'altérité radicale revendiquée par la mobilisation, en obtenant le soutien des autres religions. Le choix de présenter des extraits des *Versets Sataniques* où il est question d'Abraham, et la récurrence avec laquelle les groupes mobilisés ont précisé que leur répulsion à l'égard de toute insulte contre Muhammad s'appliquerait à l'identique à toute attaque contre Jésus ou Moïse, relèvent de cette stratégie. Si les échos similaires qui se font entendre aux Etats-Unis n'ont pas pour stratégie immédiate de modifier les lois sur le blasphème⁸², l'enjeu est de démontrer que la mobilisation n'a rien de particulariste. Elle procède au contraire d'une volonté d'intégration dans un pays où, comme le souligne Raymond B. Williams, "la religion étant la distinction sociale dont le sens et la légitimité sont le mieux acceptés par la société d'accueil, l'accent sur l'affiliation religieuse est une stratégie qui permet au migrant de maintenir son identité tout en étant simultanément admis dans la société"⁸³. La campagne musulmane américaine peut donc s'interpréter comme manifestant une volonté d'intégration qui ne soit pas incompatible avec le maintien de l'identité proclamée. Il nous semble qu'une telle lecture peut s'appliquer aussi en Grande-Bretagne.

Cependant, et c'est sans doute l'un des enseignements majeurs de la mobilisation contre Rushdie dans les pays où les musulmans sont minoritaires (comme d'ailleurs des mobilisations pour le droit de porter le *hijab* à l'école en France), cet effort d'intégration, parce qu'il passe par une définition souvent autoritaire et exclusive de l'identité religieuse, crée des effets pervers. Face à cette nouvelle forme d'iden-

⁸² Aux Etats-Unis, des dispositions juridiques sur le blasphème existent dans plusieurs Etats mais il semble qu'elles soient tombées en complète désuétude. En outre, la Cour suprême n'a jamais été saisie d'une telle requête.

⁸³ *Op. cit.*, p. 11.

tité prescrite par les "entrepreneurs identitaires" — après celles, parfois différentes, imposées par les médias et certains universitaires —, de nouvelles oppositions se manifestent, de nouvelles brèches s'ouvrent dans la représentativité à laquelle prétendent ces "entrepreneurs". Une jeune britannique d'origine pakistanaise constate ainsi sarcastiquement : "Ma vie est un cliché. Je vis une dure réalité : en tant que jeune Asiatique en Grande-Bretagne, je souffre d'une crise d'identité. Trop heureuse de voir que les médias semblaient conclure à la mort prématurée du sujet, j'ai bien dû me rendre compte que des universitaires poussiéreux s'employaient à disséquer ma difficile condition.(...) L'une des options disponibles pour surmonter cette crise était la prière. Mais l'horrible réalité est que ce serait pour moi tout à fait exotique, après tant d'années passées en Grande Bretagne". Et elle conclut : "Mais ai-je jamais eu une crise d'identité ? Je me définis moi-même rarement en fonction des normes culturelles auxquelles j'adhère et je suis plutôt contente avec le patchwork de morales, de valeurs et d'expériences qui forme mon idéologie"⁸⁴.

Conclusion

Sans nier la réalité et l'importance du patchwork identitaire que défend cette jeune musulmane britannique, l'objet de cet article était de démontrer que peuvent se former et s'observer un sentiment et des liens, même impalpables, d'"appartenance globale" — concept que l'analyse a cherché tout à la fois à construire et à confronter aux faits. Cette appartenance, identifiable à partir des échos que se renvoient des individus situés dans des pays différents, est, nous l'avons vu, fortement conjoncturelle et partielle. L'*umma* n'est nullement une réalité homogène mais bien plutôt une "communauté imaginée". Néanmoins,

⁸⁴ Ahsan (Tania), "My life as a cliché", dans *The Speaker*, Londres, mars 1996, p. 5-6. Si nous avons nous-mêmes succombé ici à l'affreuse tentation de la prescription identitaire des "universitaires poussiéreux", tout commentaire critique est bienvenu.

celle-ci peut, lors d'une crise comme celle des *Versets Sataniques*, être aussi créatrice d'une " communauté d'interprétation " et d'actions de solidarité qui transcendent les frontières. Afin d'interpréter cette situation, nous avons choisi d'analyser un nombre restreint de pays durant une période déterminée. Sans doute trop étroite, cette approche avait pour ambition de dégager quelques hypothèses permettant d'appréhender les appartenances globales telles que nous avons pensé les voir se manifester. L'existence de réseaux transnationaux, celle d'un univers de sens partagé, et surtout celle d'une même configuration de relations avec les autres groupes (ici la relation minorité/majorité) sont, par ordre d'importance croissante, les principales variables explicatives qui ont été isolées pour interpréter la convergence des narrations sur l'identité et aussi des stratégies pour la définir et la représenter.

Nous concluons sur une hypothèse avancée par Bertrand Badie à propos des mobilisations contre l'intervention occidentale lors de la guerre de Golfe. Il remarque que " Les manifestations (...) eurent notamment pour effet de délocaliser partiellement le conflit et de l'inscrire dans un espace dont l'évolution des opinions publiques restait maîtresse. Il est significatif, de ce point de vue, que celles-ci furent nettement plus actives dans les périphéries orientales et occidentales du monde de l'islam et infiniment plus discrètes au cœur du monde arabe. Ce contraste illustre bien que, face à chaque enjeu, les configurations spatiales sont recomposées non pas en fonction des diplomaties d'Etat mais de processus sociaux qui leur échappent assez largement "⁸⁵. Mobilisation active alors que les diplomaties d'Etat sont absentes dans un premier temps, protestation soutenue dépassant le cadre géographique de la crise diplomatique (entre l'Iran et la CEE) dans un second temps, ce constat s'applique bien à notre étude de cas et indique (tout du moins nous l'espérons) que la grille de lecture proposée ici peut être féconde pour appréhender d'autres mobilisations mondiales et décentralisées⁸⁶.

⁸⁵ Badie (B.), *La Fin des territoires. Essai sur le désordre international et sur l'utilité sociale du respect*, Paris, Fayard, 1995, p. 154.

⁸⁶ A cet égard, l'ouvrage dirigé par James Piscatori ouvre des pistes stimulantes : Piscatori (J.) ed., *Islamic Fundamentalism and the Gulf Crisis*, Chicago, The American Academy of Art and Sciences, 1991.

Summary

The " Rushdie affair ". Global protest and interpretive community

Emilie René

The concept of " world community " is nowadays very commonly employed by researchers dealing with the social aspects of globalization. At the same time, the words " islam " and " *umma* " — be they used by medias, politicians or scholars — have sometimes assumed the existence of such a community which is supposed to link all Muslims wherever they live. This kind of approach was strongly revived during the " Rushdie affair " : the transnational dimension of the protest against the writer and the very content of ayatollah Khomeini's *fatwa* furthered it.

The starting point of this paper is to take the " world community " postulate at its word. What are we talking about ? Who speaks about it ? Under what circumstances and from which places ? How the limits of this concept can be established, or rather how can it be constructed by the observer to become useful ? These questions are addressed by examining the early stage of the anti-Rushdie protest in its worldwide dimension. It is suggested that an analysis of the understandings and strategies of the mobilized groups, of their symbolic and concrete transnational interactions, as well as a comparison between the social and political national contexts, help to identify the " interpretive community " which was formed at this juncture.