

PLURALISME POLITIQUE ET ISLAM DANS LE MONDE ARABE

LES PAYS ARABES SEMBLANT RÉFRACIAIRES à la vague de transition démocratique qui a touché l'Amérique latine et l'Europe de l'Est. Certains spécialistes n'hésitent pas à relier la permanence de l'autoritarisme à l'islam, hostile, selon eux, au pluralisme politique. Il est cependant singulier que l'islam soit plus l'objet de la science politique que de la sociologie religieuse. Il y a à cela évidemment des raisons ; cependant, il faut être conscient des conséquences théoriques d'une telle posture. La science politique a pour objet un champ supposé être autonome, dans le prolongement de la différenciation sociale et de la sécularisation, se focalisant précisément sur les institutions qui forment le corps politique où se reproduit le pouvoir d'État. Les sociétés musulmanes présentent-elles ces caractéristiques ? À l'évidence non. Elles sont toutes marquées par les convulsions de la construction étatique et nationale à travers lesquelles le monopole de l'exercice de la violence cherche à s'affirmer, si tant est qu'il puisse s'imposer un jour. Une réflexion sur l'islam et le pluralisme doit recourir à la « totalité du fait social » (M. Mauss) et à la profondeur sociologique si l'on ne veut pas confondre la proie avec son ombre.

85

Il ne semble pas pertinent, du point de vue sociologique, de savoir si le Coran permet ou non le pluralisme, sachant qu'il est toujours possible de le légitimer religieusement – ou de le condamner – du fait que le texte sacré offre plusieurs lectures et est susceptible de justifier autant un régime autoritaire que la démocratie¹. Car les hommes agissent en

1. En réalité, le pluralisme est admis en islam puisqu'il existe quatre écoles juridiques non hiérarchisées dans la *shari'a*, reconnues comme conformes au Coran.

fonction de leurs représentations culturelles et d'un cadre cognitif pourvoyeur de valeurs qui donnent un sens aux relations et actions sociales. Certes le Coran fournit un système normatif mais, du fait de l'évolution des mentalités et des aspirations, les normes sont réinterprétées le plus souvent inconsciemment. Aussi, les conceptions politiques – implicites ou explicites – s'articulent-elles à des pratiques politiques, même si celles-ci ne sont pas formalisées dans des institutions. De ce point de vue, la sociologie/anthropologie étudie la pratique, dans le sens que donne Bourdieu à cette notion, et la théologie est préoccupée par la norme telle qu'elle est dans le texte sacré². En fait, la force du texte sacré est qu'il obéit à l'interprétation que font les hommes pour montrer le bien-fondé de leurs visions idéologiques et pour invoquer la légitimité de leurs combats. Il ne faut pas, en effet, perdre de vue que l'islam n'existe qu'à travers des hommes et des femmes qui le vivent et qui le pratiquent en lui donnant une signification provenant de leur histoire et de leur culture.

86

Se demander si l'islam accepte le pluralisme *politique* – c'est de lui qu'il s'agit – est en outre une question anachronique car celui-ci n'est apparu que récemment avec la démocratie. La question pertinente renvoie en fait au pluralisme dans les sociétés musulmanes – historiquement différentes les unes des autres – dans lesquelles il convient d'analyser les formes que revêtent les luttes politiques et surtout la conception du pouvoir aussi bien chez les dirigeants que chez les administrés. Dans cet article, nous aborderons la question du pluralisme à travers l'approche sociologique, en évoquant l'islam comme pratique discursive, la faiblesse du caractère public de l'autorité et enfin les prédispositions des populations à la soumission et à la révolte.

2. Il y a deux approches du fait religieux. La première considère le sacré comme un phénomène transcendant dont l'étude relève de la théologie qui postule l'immanence de l'ordre divin que les évolutions historiques n'affecteraient pas. C'est dans ce cadre que s'inscrivent les débats à l'intérieur de la *shari'a* que les *fuqahâ* ont fixée pour l'éternité en fonction d'une essence humaine immuable. La deuxième interprète le sacré en posant le fait religieux comme une activité sociale exprimant l'historicité et les contradictions de la société, présupposant que ce qui est premier, c'est l'homme social appréhendé à travers sa culture historique et sa psychologie (individuelle et collective) évolutive. N'allant pas jusqu'à affirmer que l'homme crée la norme sacrée, elle postule néanmoins qu'il l'interprète, qu'il l'utilise pour justifier sa propre vision du monde confortant ses intérêts. En un mot, la théologie a pour objet la parole divine, l'anthropologie religieuse l'usage social de la parole divine.

L'ISLAM COMME LANGAGE ET COMME RESSOURCE POLITIQUE

De prime abord, l'islam apparaît comme hégémonique dans les activités sociales ; en réalité, le mot imbrication serait plus judicieux car le politique exerce aussi des effets de domination sur le religieux – et sur l'économique – et il est à se demander si l'islamisme est d'abord un mouvement religieux avec un objectif politique ou un mouvement politique utilisant la religion à des fins de mobilisation. Ce qui est sûr, c'est qu'il n'a pas une préoccupation se limitant au sacré et il n'est pas un parti tel que le définit la science politique. Il est une réaction politico-religieuse, exprimant des attentes contradictoires qui empruntent tant à la modernité qu'à la tradition dans des sociétés indifférenciées. Le discours religieux est fortement présent dans toute la société avec des prétentions politiques, donnant autorité à tout un chacun de se prononcer sur ce qui est bien ou mal, sur ce qui est légitime et ce qui ne l'est pas.

87

L'actualité, malheureusement violente, montre que l'islam, surpolitisé, est mobilisé comme ressource aussi bien par des courants conservateurs effrayés par une sécularisation balbutiante que par les couches sociales démunies qui protestent contre leur dénuement, y mêlant la condamnation de ce qui est considéré comme dégradation des mœurs. Dans cette perspective, l'islam est un langage et une ressource politique utilisés par les uns et les autres pour légitimer ou contester un ordre politique, mais l'erreur à éviter est de le prendre pour un acteur politique institutionnel avec sa cohérence et sa rationalité. Cette même erreur, consistant aussi à postuler qu'il a en lui-même la force de déterminer les évolutions politiques, n'est plus permise depuis les travaux de sociologie religieuse qui, après Durkheim et Weber, ont montré la relation dynamique entre religion et société dans la double perspective holiste et individualiste. L'islam n'est donc pas un acteur politique rationnel et cohérent, mais il est une pratique discursive que des protagonistes de camps opposés utilisent pour défendre des positions politiques renvoyant à leurs intérêts respectifs.

Dans ces circonstances où les règles de la compétition pour le pouvoir ne sont pas institutionnalisées, c'est-à-dire ne font pas référence à une légitimité institutionnelle faisant consensus, les protagonistes – ou certains d'entre eux – se légitiment par le discours religieux pour montrer le bien-fondé de leurs actions et de leurs positions. Il convient cependant de rappeler que les luttes n'ont pas pour enjeux des querelles religieuses, des réformes ou des schismes, mais que ce sont des luttes pour

le pouvoir ou pour peser sur l'État afin qu'il promulgue telle ou telle réglementation régissant la sphère publique. Ce qui est réellement en jeu en effet, ce n'est ni la religion, ni l'islamisation par « le haut » ou par « le bas », et encore moins le « jihad » qui n'appartient plus à la psychologie collective contemporaine même si certains groupuscules, très minoritaires, y font référence. Le discours religieux est mobilisé pour la prise du pouvoir ou son influence, invoquant, à cet effet, la *shari'a*, la *choura*, les *salafs*, etc., autant de concepts réifiés par des acteurs mus par l'utopie islamiste présentée comme la démocratie idéale garantie par le Prince juste.

88 Dans les sociétés musulmanes, la compétition pour le pouvoir demeurera violente et anarchique tant qu'un type de légitimité – religieuse, électorale... – n'est pas accepté par la grande majorité. Il n'y a donc pas seulement une lutte pour le pouvoir, il y a aussi une compétition entre différentes légitimités (historique, religieuse, militaire, électorale...) qui produit un autoritarisme messianique ou charismatique selon les cas³. Dans les sociétés non sécularisées, les attentes politiques sont formulées dans un langage religieux à travers les catégories du bien et du mal et du « nous » et « eux ». Cette hypothèse a été vérifiée durant le combat anticolonial pour l'indépendance mené par les élites nationalistes qui ont trouvé dans l'islam une puissante idéologie mobilisatrice. L'objectif n'était pourtant pas d'islamiser le colonisateur, mais plutôt de l'expulser pour affirmer l'indépendance. La même dynamique se reproduit aujourd'hui avec l'État national accusé de tourner le dos aux attentes des populations. Aussi il faut être attentif à la nature de l'aspiration, au-delà du langage qui la véhicule. La résurgence de l'islamisme dans les années 1980 semble être une re-naissance du populisme mis à mal par les pratiques de corruption des agents de l'administration. Ayant déserté les sphères de l'État, le populisme, né du combat anticolonial, a trouvé refuge dans les mosquées où il a puisé des forces nouvelles. Ces considérations imposent d'être prudents dans l'analyse politique des sociétés musulmanes, car celle-ci serait tronquée si elle ne retenait que le langage des acteurs, c'est-à-dire si elle prenait leur conscience pour la réalité de leur être social⁴.

3. Toute société est traversée par des enjeux de pouvoir, et les sociétés musulmanes n'échappent pas à cette règle. La modernité en Occident a pacifié, pour la première fois dans l'histoire, la compétition pour le pouvoir sur la base de la légitimité électorale avec le principe de l'alternance.

4. L'erreur (méthodologique) que commet le discours « sciences-po » – comme dirait Bourdieu – est de reproduire à son tour la réification de ces concepts dont sont eux-mêmes victimes les acteurs qui les utilisent.

LA FAIBLESSE DU CARACTÈRE *PUBLIC* DU POUVOIR

Dans la société arabe comme ailleurs, la pluralité existe sous forme de différences sociales, économiques, idéologiques... mais ce sont des changements historiques qui font naître le pluralisme comme représentation et comme pratique institutionnelle, rendant politiquement compatibles les divergences qui traversent le corps social. Le pluralisme institutionnel est la traduction d'un rapport de forces, imposé comme mode de fonctionnement du champ politique, avec ses techniques électorales et d'alternance. Le rapport de forces renvoie aux ressources politiques que peuvent mobiliser les acteurs dans la lutte qui les oppose, parmi lesquelles l'économie, la religion et la culture politique; celle-ci étant importante pour la formation et la reproduction d'une sphère publique à laquelle obéirait la logique du pouvoir. Le monde arabe n'en est pas là, figé dans l'autoritarisme sous ses formes républicaine et monarchique. La Syrie vient même d'inaugurer la « république monarchique » avec l'intronisation de Bachar el Assad qui a succédé à son père Hafez el Assad, grande figure du nationalisme arabe pourtant farouchement opposé aux monarchies accusées de comploter contre leurs peuples. L'Irak de Saddam Hussein, l'Égypte de Hosni Moubarak et la Libye de Kadafi sont tentés, selon des observateurs avertis, de rééditer ce précédent.

89

Cette tendance ne fait que confirmer le caractère patrimonial des régimes arabes résolument fermés à l'alternance électorale et à la circulation des élites. Cette situation existe cependant depuis plusieurs décennies, confortée par la représentation du politique où le poids de l'héritage culturel se fait sentir. Déchirées par deux logiques différentes, les sociétés arabes sont entre deux périodes historiques : l'une, traditionnelle, où le politique relève de la prérogative du Prince, et l'autre, contemporaine, où pointe, certes timidement, l'aspiration à la participation aux affaires de l'État. Ce qui aujourd'hui domine, ce sont les tendances lourdes du passé, dont profitent les régimes en place, exploitant en outre les techniques modernes de la répression (moyens de propagande, services secrets professionnels, armées puissamment équipées...) et aidés par l'Occident plus soucieux de stabilité régionale que de changements incertains. Mais les techniques de répression et l'appui occidental ne sont efficaces que si domine la conception traditionnelle du politique dans la majorité de la population. Cela ne veut

pas dire qu'il n'y a aucune opposition dans ces pays ; cela signifie seulement que l'opposition n'est pas suffisamment enracinée dans la population pour créer un rapport de forces défavorable au régime. Ce qu'il faut alors questionner, à ce niveau, est la conception du pouvoir dans les sociétés arabes aujourd'hui et, au-delà, la perception du politique. Rêvant d'une communauté unie non traversée par des divergences politiques, et représentée par un leader puissant et juste, l'homme de la rue est réfractaire au pluralisme dont il pense qu'il affaiblirait la collectivité. La période prépolitique – au sens de Hannah Arendt – dans laquelle se débattent avec violence les sociétés arabes indique qu'elles sont encore séduites par l'utopie de l'unicité, hier nationaliste, aujourd'hui islamiste. L'unicité produit deux effets : 1. la soumission à l'État et 2. la privatisation de ce dernier sur la base de la force et de la violence qui découragent tout contre-pouvoir dans des sociétés où les corps intermédiaires sont faibles pour des raisons sociologiques. L'absence de pluralisme est donc à rechercher dans cet imaginaire politique de la communauté une et unie, exempte de divergences politiques.

90

Cette conception ne favorise pas l'émergence d'une sphère publique où la pluralité culturelle, sociale, économique, idéologique... reconnue est acceptée par tous. La société arabe donne l'image d'une juxtaposition d'espaces privés sans articulation entre eux, dans une situation de rareté des biens, ce qui donne aux rapports sociaux une conflictualité extrême. Dans ce contexte, toutes les ressources sont privatisées, y compris celle dont la vocation est d'être publique : l'État. Cependant la privatisation de l'État n'est possible que parce que *la conscience du caractère public de l'autorité n'est pas enracinée* dans la majorité de la population. Les individus ne semblent pas conscients que les forces et les ressources dont dispose l'État ont pour origine la collectivité, que ce soit le surplus créé par le travail local ou les matières premières contenues dans le sous-sol. Prenons l'exemple de l'armée. Elle est une organisation qui réunit le potentiel de défense alimenté en hommes et en ressources matérielles et financières provenant de la société pour un but précis : la sécurité du pays en cas d'agression par des forces étrangères. N'étant pas une milice privée, elle a vocation à remplir des missions de sécurité publique sous les ordres d'une autorité légitime dans le cadre de prérogatives constitutionnelles qui en interdiraient l'usage privé. Or dans les régimes autoritaires, l'armée comme les autres institutions de l'État défendent les intérêts politiques des dirigeants, ce qui porte atteinte à son caractère

public⁵. Pour devenir une opinion produisant des effets dans le champ politique, cette argumentation a besoin d'être une évidence pour la population. C'est dans ce sens que la culture politique est un élément structurant des rapports politiques.

Il convient de préciser que cette conscience – apparue d'abord en Occident – est le résultat historique d'une évolution culturelle parallèle à la construction de l'État⁶. C'est d'elle que naît le pluralisme car si le pouvoir est perçu comme étant public, des voix s'élèveront du public pour le critiquer sur la base de l'usage qu'il fait de l'autorité et des ressources publiques dont il dispose. L'homme de la rue ne se pose pas de questions sur l'origine de cette autorité et sur les fins qu'elle poursuit, questions susceptibles de modifier les rapports de forces pour peu qu'existe une élite qui les formule. D'autant qu'elles ne sont pas seulement théoriques, et qu'elles ont des justifications sociologiques dans la mesure où – les communautés locales et leurs systèmes d'autosubsistance ayant été déstructurés –, l'individu dépend de plus en plus de l'État dont la politique a des effets directs sur sa vie quotidienne et sur l'avenir de ses enfants. Or la population n'est associée ni à l'élaboration des politiques économiques et sociales, ni aux choix budgétaires qui donnent priorité à tels secteurs au détriment de tels autres. La puissance publique – l'État – se comporte comme une force extérieure indépendante de la société et dont les actes sont vécus comme une fatalité par les sujets écrasés par la machine administrative. L'ère des indépendances n'a pas réconcilié l'État avec la population comme l'avait promis le nationalisme radical des années 1950 et 1960. Elle n'a pas désacralisé l'État et n'a pas mis fin à ses tendances arbitraires et brutales ; elle n'en a pas fait une institution désenchantée régulée par un contrat entre les sujets et la puissance souveraine⁷. C'est là que réside l'échec du nationalisme arabe radical qui a fini par s'accommoder de l'ordre néo-

5. Nous touchons là la problématique de « no representation without taxation » qui souligne que les citoyens, dont les impôts alimentent le budget de l'État, ont le droit de choisir les représentants qui décident de l'affectation de ce budget. Mais cette problématique a moins de pertinence dans une économie se reproduisant sur la base d'une rente externe (les hydrocarbures) ou de l'aide internationale.

6. Cette remarque vise à se prévaloir, d'une part, du culturalisme qui considère la modernité politique comme une spécificité occidentale prenant sa source dans l'héritage gréco-romain, et, d'autre part, du travers fonctionnaliste qui présuppose que l'activité politique se reproduit selon un modèle cohérent qui entre en crise dès lors qu'un de ses éléments y est faible ou absent.

7. Sur les raisons culturelles de cet échec, voir Lahouari Addi, *Sociologie et Anthropologie chez Pierre Bourdieu. Le paradigme kabyle et ses conséquences théoriques*, Paris, La Découverte, 2002, chap. 3 : « Les limites idéologiques du nationalisme algérien ».

colonial dont profitent les États qu'il a fondés, États sollicitant aujourd'hui l'appui occidental pour réprimer les oppositions accusées d'être islamistes.

92 Pour les administrés, l'État est un phénomène hostile vécu comme un mal nécessaire, et avec qui il faut composer puisque désormais son administration est tentaculaire. Face au sentiment d'impuissance qu'il inspire, l'individu utilise la débrouillardise consistant à recourir au « piston » (*el ktef*) fourni par un cousin ou une connaissance ; ou encore à la corruption pour obtenir le papier nécessaire⁸. L'existence de telles pratiques conforte l'idée que l'État n'est pas une puissance publique puisque la fonction administrative, devenue source de revenus, illégaux dans un État de droit, est utilisée par le personnel comme une position stratégique dans le circuit de la prédation. La pratique généralisée de la corruption n'est possible que parce que la conscience du caractère public de l'État est faible, et ce en relation avec la soumission de la population s'accommodant de l'autoritarisme du régime. Ce serait une erreur de croire que cette soumission est obtenue par la seule efficacité des appareils de répression ou qu'elle serait l'expression d'une apathie ou d'une servitude volontaire. En réalité, elle fait partie de la culture politique qui considère que la gestion de l'État relève des prérogatives des dirigeants détenant à vie le pouvoir sans avoir à rendre compte de son exercice aux administrés. Elle n'exclut pas les révoltes sporadiques quand des catégories de la population estiment qu'elles sont lésées dans la distribution des biens.

SOUMISSION DURABLE ET RÉVOLTES LOCALES SPORADIQUES

La culture politique ancienne (le pouvoir comme apanage du Prince) et l'histoire contemporaine (l'État turc et l'État colonial ont été violents et prédateurs) se sont combinées pour favoriser un *habitus politique* de soumission et de révolte⁹. Caractéristiques des sociétés arabes, ces deux catégories structurent la relation entre l'État et les administrés, ambivalente dans la mesure où celui-ci est considéré comme un corps exté-

8. Apparaît alors un personnage nouveau, dont la particularité est d'être introduit auprès de telle ou telle administration (justice, préfecture, mairie, hôpital, douanes...) pour rendre des « services » moyennant une somme d'argent sur laquelle il prélève sa commission.

9. Voir à ce sujet l'analyse que fait l'historien Mohammed Harbi, dans « Et la violence vint à l'Algérie », *Le Monde diplomatique*, juillet 2002.

rieur auquel les membres ne s'identifient qu'en cas de menace étrangère¹⁰. L'État aurait deux fonctions dans lesquelles il puiserait sa légitimité aux yeux des administrés : protéger la collectivité des menaces extérieures et distribuer équitablement biens et services. Les populations lui sont fidèles tant qu'il remplit la première, et elles se révoltent sporadiquement quand il faillit à la deuxième. Soumission et révolte renvoient à deux prérogatives différentes de l'État, soutenu et rejeté en même temps par des populations simultanément loyales et frondeuses.

Les dirigeants insistent sur la première mission par des discours proclamant leur intention de défendre la nation, « menacée de l'intérieur par ceux qui exploitent les difficultés internes en critiquant l'État confronté à des dysfonctionnements de croissance ». Pour s'approprier l'État, les dirigeants ont besoin de s'identifier à la nation dont ils se posent comme les seuls défenseurs¹¹. La torture et l'assassinat des opposants sont ainsi justifiés par la sauvegarde des intérêts suprêmes de la nation menacés par des « traîtres aidés par des puissances étrangères ». Nous sommes en présence d'un schéma politique où le dirigeant, s'identifiant à la communauté, représente son unité, et dans laquelle le pouvoir est acquis – et préservé – par la force, ce qui fonde son caractère privé. La privatisation du pouvoir procède de ce que nul n'a le droit de parler au nom de la communauté en dehors du leader. Toute alternative mettrait en danger l'existence de la nation ; d'où la promotion d'élites dociles et de partis d'opposition – démocratisation oblige – loyaux à qui il est demandé de renoncer à conquérir le pouvoir et de se contenter de faire de la figuration afin de renforcer l'image du régime. En l'absence de débats libres pour clarifier les enjeux et élever le niveau de culture politique, l'attachement des populations à la collectivité nationale est transformé en soumission au régime¹².

10. La légitimité des régimes arabes nationalistes dits radicaux provient de leur discours anti-Israélien. Objectivement, l'existence d'Israël dans la région a favorisé la domination de castes militaires et a caché les contradictions entre les régimes et les populations flattées d'avoir des dirigeants qui rehaussent l'honneur national blessé par l'Occident. La popularité de Nasser dans les années 1950 a été bâtie sur son intransigeance verbale à l'égard d'Israël, comme les menaces américaines contre l'Irak redorent le blason de Saddam Hussein.

11. Ainsi, la critique de la décision de Saddam Hussein de déclarer la guerre à l'Iran en 1980 ou celle des généraux algériens d'annuler les élections en janvier 1992 suscitent une réaction virulente de la presse dénonçant une trahison contre la nation.

12. En 1963, en Algérie, la dissidence armée du FFS en Kabylie a pris fin avec le début du conflit avec le Maroc. Les dissidents ont proclamé la fin des opérations militaires contre le régime pour rejoindre la frontière ouest du pays menacé.

Mais pour unitaire qu'il soit, ce schéma ne prévoit aucune institution servant de canal légal à la protestation des différentes catégories de la population. Sans institutions la véhiculant (les partis légaux ne sont pas représentatifs et les élections sont truquées), la contestation prend dès lors la forme violente du coup d'État militaire et des émeutes. L'émeute n'est pas contradictoire avec l'habitus de la soumission car elle est alimentée par le désir des populations de trouver un « Prince juste » auquel elles seraient fidèles, entendant par là un ordre politique qui traiterait équitablement les administrés¹³. Elle est une protestation désespérée dénonçant l'incapacité de l'administration locale à garantir le contrat tacite entre l'État et la population : celui-ci distribue, celle-là se tait. Elle intervient le plus souvent quand les équilibres de la répartition des biens rares sont rompus. Ne visant pas à créer un nouvel ordre, elle cherche uniquement à rétablir les mécanismes de l'ancien ou à attirer l'attention du pouvoir central. Par le passé, les révoltes avaient pour théâtre les campagnes (le *bled siba* du Maghreb); aujourd'hui, elles éclatent dans les villes populeuses et frondeuses, hostiles aux plans d'ajustement structurel du FMI incitant à la suppression des subventions aux biens de consommation courante¹⁴ (pain, huile, sucre, café...). Mais, y compris dans les villes, la population ne remet pas en cause le fondement du pouvoir qui, obtenu par la force et préservé par la violence, dérive vers la corruption à laquelle participent, à des niveaux différents, de nombreuses couches sociales. Admettant le caractère patrimonial du pouvoir, la population souhaite uniquement que l'État distribue biens et services en traitant les administrés sur un même pied d'égalité, faute de quoi « la rue » manifeste son hostilité à sa manière : l'apathie, les rumeurs, la raillerie, l'émeute¹⁵...

13. Mounia Bennani a perçu cette contradiction lors d'une enquête menée auprès de jeunes Marocains reproduite dans un livre au titre significatif : *Soumis et Rebelles. Les jeunes au Maroc*, Paris, Éditions du CNRS, 1994.

14. La révolte populaire (appelée communément « la rue » par les technocrates) constitue un moyen de pression qu'exercent les gouvernements sur le FMI effarouché par les changements de régime.

15. Depuis avril 2001, les émeutes en Kabylie se sont données un cadre organisé (la coordination des *'arch*) pour s'inscrire dans la durée jusqu'à la satisfaction de la plate-forme d'El-Kseur, dont l'objectif est la rupture avec le régime. Deux des revendications (n° 2 et n° 11) contenues dans le document provoqueraient, si elles étaient satisfaites, une transition démocratique similaire à celle des anciennes dictatures communistes de l'Europe de l'Est, en ce qu'elles exigent la comparution devant les tribunaux des responsables militaires qui ont donné l'ordre de tirer sur la foule, et que toutes les fonctions d'autorité politique soient électives. Le problème est que cette révolte ne s'est pas étendue au reste de la population.

Pour mettre en place un champ politique pluraliste où le conflit politique serait institutionnalisé afin de garantir le caractère public de l'autorité, les sociétés arabes doivent dépasser la dialectique de la soumission et de la révolte alimentée par l'utopie unitaire qui les maintient dans une situation pré-politique ou pré-étatique. Les pays arabes avaient semblé avoir amorcé une dynamique de modernisation qui avait culminé avec l'épopée nassérienne et l'industrialisme de Boumediene. À l'époque, le nationalisme s'était constitué comme une idéologie de mobilisation avec pour objectif les indépendances nationales et la création d'États modernes au service des populations. Exprimé à l'origine par des élites civiles (Sa'd Zaghoul, Messali Hadj, Michel Aflak, Habib Bourguiba...), le nationalisme arabe a été accaparé dans les années 1960 par des oligarchies militaires qui, soucieuses de leurs privilèges, mettent à profit les retards culturels de la région pour refuser l'émergence d'une société civile pluraliste et autonome de l'État. Si l'avenir du nationalisme radical a été l'islamisme, la question est de savoir ce que sera l'avenir de l'islamisme. Il faut espérer que ce sera le pluralisme.

95

R É S U M É

Cet article aborde la question du pluralisme dans les pays arabes qui, malgré leurs différences, présentent de nombreuses similitudes. Il expose un modèle dynamique articulant l'islam comme pratique discursive à la faiblesse du caractère public de l'autorité et aux prédispositions des populations à la soumission et à la révolte. Ce modèle est une schématisation de l'expérience algérienne dont les trois logiques constitutives se retrouvent à des degrés divers dans les autres sociétés arabes, de l'Irak au Maroc.