

## **l'islam dans la cité**

**en l'an mil**

**la querelle des laïcités**

**la communauté musulmane**

**les islamistes**

**la spécificité chiite**

**le héros positif**

**la ré-islamisation**

**la condition féminine**

**l'image de l'Occident**

**musulmans en France**

andré miquel

yadh ben achour

fehmi jadaane

rémy leveau

françois pierrelat

bruno étienne

olivier roy

fariba adelkhah

mounia bennani-chraibi

magali morsy

## COMITÉ DE RÉDACTION

Philippe Ardant  
Pierre Avril  
Guy Carcassonne  
Olivier Duhamel  
Georges Dupuis  
Jean Gicquel  
Yves Mény  
Hugues Portelli  
Marc Sadoun

## CHRONIQUES

Pierre Astié  
*Repères étrangers*  
Pierre Avril  
*V° République*  
Dominique Breillat  
*Repères étrangers*  
Jean Gicquel  
*V° République*  
Jérôme Jaffré  
*Elections en France*  
G. W. Jones  
*Royaume-Uni*  
John Keeler  
*Etats-Unis*  
Adolf Kimmel  
*Allemagne*  
Andrea Manzella  
*Italie*  
Marie Mendras  
*Union soviétique*  
Jean-Luc Parodi  
*Opinion publique*  
Jacques Rupnik  
*Pays de l'Est*  
Pere Vilanova  
*Espagne*

## SECRÉTAIRE DE RÉDACTION

Monique Mathieu-Tinet

## DIRECTION

Philippe Ardant  
Olivier Duhamel

## CONSEIL SCIENTIFIQUE

Josette Alia, Robert Badinter,  
Michel Bouissou,  
Monique Chemillier-Gendreau,  
Olivier Chevillon, Michèle Cotta,  
Jean-Louis Cremieux-Brilhac,  
Pierre Dabiez, Charles Debbasch,  
Francine Demichel, Francis Doré,  
Michel Durupt, Jacques Georget,  
Stanley Hoffmann, Benoît Jeanneau,  
Catherine Lalumière, Alain Lancelot,  
Jean Léca, Rémy Leveau,  
Jean-Luc Parodi, Jean Raes,  
René Rémond, Jacques Rigaud,  
Jacques Robert, Jean-L. Samson,  
Roger-Gérard Schwartzberg,  
Dusan Sidjanski,  
Jean-Marie Vincent.

## VENTES ET ABONNEMENTS

Presses Universitaires de France  
Département des Revues  
14, avenue du Bois-de-l'Épine  
BP 90, 01003 Evry Cedex

Tél. (1) 60 77 82 05  
Télécopie (1) 60 79 20 45  
Télex : PUF 600 474 F  
CCP 1302 69 C Paris

## ABONNEMENTS

(4 numéros de 200 pages)

	<i>France</i>	<i>Etranger</i>
1 an (1992)	310 F	400 F
2 ans (1992-1993)	620 F	800 F

REVUE TRIMESTRIELLE  
PUBLIÉE AVEC LE CONCOURS DU CNRS

# P O U V O I R S

REVUE FRANÇAISE D'ÉTUDES CONSTITUTIONNELLES ET POLITIQUES

62

## L'islam dans la cité

André MIQUEL. — La société musulmane autour de l'an mil . . .	5
Yadh BEN ACHOUR. — Islam et laïcité . . . . .	15
Fehmi JADAANE. — Umma musulmane et société islamique . . .	31
Rémy LEVEAU. — Les mouvements islamiques . . . . .	45
François PIERRELAT. — La spécificité chiïte . . . . .	59
Bruno ETIENNE. — Recherche héros positif désespérément . . . .	73
Olivier ROY. — Les voies de la ré-islamisation . . . . .	81
Fariba ADELKHAH. — Femmes islamiques, femmes modernes . .	93
Mounia BENNANI-CHRAIBI. — Les jeunes Marocains et l'ailleurs : appropriation, fascination et diabolisation . . . . .	107
Magali MORSY. — Rester musulman en société étrangère . . . . .	119

**JOURNAL**

<b>Chronique électorale : Jérôme JAFFRÉ : Mars 1992 : la défaite des socialistes et l'insatisfaction des électeurs . . . . .</b>	<b>135</b>
<b>Chronique étrangère : RFA. La politique extérieure de l'Allemagne unifiée, Adolf KIMMEL . . . . .</b>	<b>151</b>
<b>Repères étrangers : 1<sup>er</sup> janvier - 30 avril 1992, Pierre ASTIÉ et Dominique BREILLAT . . . . .</b>	<b>157</b>
<b>Chronique constitutionnelle française : 1<sup>er</sup> janvier - 30 avril 1992 ; Pierre AVRIL et Jean GICQUEL . . . . .</b>	<b>167</b>
<b>Summaries . . . . .</b>	<b>206</b>

ISBN 2 13 044585 3

ISSN 0152-0768

Dépôt légal — 1<sup>re</sup> édition : 1992, septembre© Presses Universitaires de France, 1992  
108, boulevard Saint-Germain, 75006 Paris

L'ISLAM DANS LA CITÉ EST ÉTUDIÉ PAR

- Fariba Adelkhah, anthropologue, membre de l'équipe de sciences sociales du monde iranien contemporain ; *La révolution sous le voile. Femmes islamiques d'Iran*, Paris, 1991.
- Yadh Ben Achour, professeur à la Faculté des Sciences juridiques politiques et sociales de Tunis ; *Politique, religion et droit dans le monde arabe*, Tunis, 1992.
- Mounia Bennani-Chraïbi, chercheur en science politique, termine une thèse sur *Les jeunes au Maroc*, à l'IEP de Paris.
- Bruno Etienne, professeur de science politique à l'Université d'Aix-en-Provence ; *L'islamisme radical*, Paris, 1987.
- Fehmi Jadaane, docteur ès lettres (Sorbonne, 1968), islamologue, professeur et doyen (Faculty of Humanities and Social Sciences, JUW, Amman (Jordanie)).
- Rémy Leveau, professeur à l'IEP de Paris ; *Les musulmans dans la société française*, Paris, 2<sup>e</sup> éd., 1987 (avec G. Kepel).
- André Miquel, professeur au Collège de France (chaire de langue et de littérature arabes classiques).
- Magali Morsy, professeur d'histoire du monde arabe moderne à l'Université de la Sorbonne nouvelle (Paris III), directeur du Centre d'Etudes de l'Orient contemporain ; *Les femmes du Prophète*, Paris, 1989.
- François Pierrelat, pseudonyme. L'auteur est un observateur du monde musulman. Il a séjourné longuement au Maghreb, dans la péninsule arabique, en Iran et en Afghanistan.
- Olivier Roy, agrégé de l'Université, chargé de recherche au CNRS ; *L'échec de l'islam politique*, Paris, Le Seuil, 1992.



ANDRÉ MIQUEL

*La société musulmane  
autour de l'an mil*

Comme toutes les autres, cette société-là fait dialoguer le droit et le fait. Le premier s'inspire du texte fondateur de l'islam, le Coran, et organise la vie des hommes à deux niveaux, familial et public. Sous l'emblème et les directives du Coran, mais aussi dans la tradition de l'Arabie pré-musulmane — pour ne rien dire des héritages méditerranéens —, la famille désormais consacrée est de type résolument patrilinéaire, la filiation par les mâles et la paternité de mâles entrant, pour une part essentielle, dans la composition du nom même de l'individu. Au demeurant, cette famille doit-elle s'entendre en un sens très large, comme regroupant l'ensemble des diverses cellules composées autour d'un père et relevant de l'aïeul commun, chef de famille en dernière analyse. Dans cet ensemble comme dans ses composantes, la femme, tout en étant protégée — cas de divorce, réglementation de la polygamie, disposition des biens propres, accès à l'héritage —, voit néanmoins, et sans contestation possible, sa situation passer derrière celle des hommes et son rôle, salué comme tel, réservé au foyer. Pour compléter le tableau, resterait à évoquer la domesticité d'origine servile en bien des cas et dont la condition, elle aussi réglementée, n'est pas sans rappeler, là encore, des traits classiques du monde méditerranéen : appartenance légale à la famille, qui reste la référence même en cas d'affranchissement, plus généralement force d'un lien autant affectif, en bien des cas, que juridique, situation d'exception pour tel ou tel fidèle, vieux ou efficace domestique,

pour telle femme ayant su s'attacher les faveurs du maître, et d'abord en lui donnant des enfants.

La société au sens large, quant à elle, est celle de la communauté (*umma*) des croyants, soudée par les cinq principes de l'islam : profession de foi, prière, pèlerinage aux lieux saints, jeûne du mois de ramadan et assistance par voie d'aumône fixée au dixième des revenus. Le statut des non-musulmans, mais adeptes d'une religion révélée, juifs et chrétiens, accorde la liberté de culte moyennant versement d'un impôt particulier.

Telles sont les bases de la société musulmane à l'époque classique, mettons autour de l'an mil, soit à l'époque du califat de Bagdad, avant l'arrivée en masse des Turcs. Dans les faits, cette fois, et de façon globale, que nous dit le tableau ?

Faut-il épiloguer, d'abord, et sans fin, sur le clivage entre sunnites et chiïtes ? Il est vrai que le débat était de taille. La Loi était-elle dite, comme le voulaient les premiers, une fois pour toutes par le Coran, l'exemple du Prophète de l'islam et de ses compagnons, les avis, enfin, des premiers juristes, ou pouvait-on continuer à demander les principes de cette même Loi à ses vivants dépositaires, toujours inspirés, à savoir les descendants de Muhammad par sa fille Fâtima et son cousin Ali ? Et le pouvoir allait-il de droit à la communauté, qui le déléguaît au plus digne, ainsi que le disaient les sunnites, ou revenait-il à la famille du Prophète, selon la théorie chiïte ? Le débat alla parfois jusqu'à la lutte armée et même jusqu'à l'instauration au Caire d'un califat chiïte (sans parler d'un autre, sunnite celui-là, à Cordoue). Pourtant, l'image à retenir est celle d'un monde qui, au-delà de ses fractures, conserve vocation à relever d'une autorité et d'une seule : vocation que symbolise le calife, sunnite, de Bagdad.

Celui-ci, successeur (*khalîfa*) du Prophète, emprunte bien des traits à l'image d'un souverain absolu : une étiquette rigoureuse, le luxe inouï de l'ensemble palatin, une chancellerie innombrable aux mains d'un homme, le vizir, lui-même émanation de l'autorité souveraine qui le nomme, révoque et parfois le tue à sa guise, tout plaide pour rappeler, jusqu'au fin fond des provinces tenues par des préfets ou des dynastes vassaux, l'omnipotence du calife. Et cependant, ce maître-là n'est pas maître de la Loi. Même en ses actes de plein pouvoir, voire de pur arbitraire, il sait qu'il ne peut rien sans l'aval d'une autorité qui ne vient pas de lui. Les juristes compétents et dûment reconnus, seuls dépositaires, en dernier recours, de l'interprétation à donner, et le petit peuple lui-même, au besoin tra-



vallé par un prédicateur de talent, sauront toujours rappeler au calife que son pouvoir, en stricte analyse, n'est fondé qu'autant qu'il s'exerce à maintenir la justice et la paix communautaires.

L'islam, au bout du compte, reste donc et la source et la base, le pouvoir, vu sous cet angle, étant symbole et garant de toute la vie du corps social. Au-delà des différences, et des secousses éventuelles, qui peuvent opposer sunnites et chiites, la masse musulmane se retrouve autour des cinq piliers de la foi énoncés plus haut, qui ne sont pas seulement principes, mais pratiques vitales. Un temps annuel géré par le calendrier musulman, le jeûne du ramadan et les fêtes ; un temps hebdomadaire ponctué par la prière du vendredi, où le prône se fait officiellement au nom du pouvoir reconnu et proclamé ; un temps quotidien rythmé par les cinq prières de l'aube, de la mi-journée, de l'après-midi, du soir et de la nuit ; un paysage marqué des minarets qui, ici et là, inscrivent dans les regards la présence de la foi ; enfin, toute une série d'attitudes, de gestes, de formules qui scandent, au jour le jour, le comportement des croyants et croyantes : autant de signes, de rappels, d'engagements pour souder cette société-là autour d'un même credo.

Et les autres, dira-t-on ? Juifs et chrétiens ont leurs communautés, regroupées par quartiers ou villages. D'un côté, on pourra les considérer comme à part, en raison de cette installation même, de leur foi aussi, bien entendu, et du droit qui leur est laissé de relever de leurs propres tribunaux, ceux du rabbin ou de l'évêque, pour autant qu'un musulman n'est pas impliqué dans l'affaire. Cela posé, et pour tout ce qui touche à la vie économique, celle de l'agriculture ou de l'artisanat, ces juifs et chrétiens sont pleinement intégrés à l'activité collective, dont ils peuvent tenir, même, certains secteurs essentiels, par un monopole de fait dans l'un d'eux, par les réseaux qu'ils entretiennent, de pays à pays, avec leurs coreligionnaires, par les pratiques bancaires, enfin, qui relaient à l'occasion ces activités. Plus généralement, d'autres formes de participation à la vie collective ne sont pas exclues : tout ce qui, dans les fêtes par exemple, déborde du cadre religieux proprement dit, réjouissances, repas ou autres manifestations, voit s'associer, en bien des cas, les différentes composantes de la population. Il n'est pas jusqu'à la vie politique elle-même qui ne prête à pareilles rencontres : on a pu voir des chrétiens et des juifs occuper de hautes, et même de très hautes, fonctions, jusqu'au poste de vizir, au moins en Espagne et en Egypte. Et quant à la vie intellectuelle enfin, les sciences, les lettres et la philosophie d'expression arabe ont dû quelques-unes de leurs plus grandes œuvres à des juifs et des chrétiens, de fraîche

date ou restés fidèles à leur foi. Tolérance et même intégration au total, même si ces non-musulmans relèvent d'un statut second, toujours susceptible de déclencher, chez un souverain trop zélé, des réactions de mise au pas, sans parler d'autres contre-attaques toujours possibles de la part du pouvoir ou des masses devant une situation politique, sociale ou économique jugée excessive, et d'autant plus qu'elle faisait la fortune d'un non-musulman. En définitive et pourtant, jugée à la même aune que les autres civilisations de ce temps, celle-ci se caractérise par une politique résolument affirmée, et dans l'ensemble tenue, de coexistence entre les confessions.

Autres différences, de l'ordre ethnique et culturel. Les Arabes, fondateurs et propagateurs de l'islam, ont dû très vite le partager avec d'autres, Kurdes, Berbères, Iraniens. Avec ces derniers surtout, le débat s'engagea de savoir quel islam il convenait de bâtir. Pour n'avoir pas tenu suffisamment compte de la pression iranienne et de ce que l'on appelait alors la *chu'ûbiyya* (disons, faute de mieux, nationalisme culturel), le premier califat, jugé trop exclusivement arabe, de Damas, dut céder le pas à celui de Bagdad et à une emprise iranienne de plus en plus forte. Sans doute le calife reste-t-il arabe et l'islam la règle, sans doute tout ce qui s'écrit alors l'est-il en arabe, à commencer par les Iraniens — qui, de ce point de vue, jouent le jeu et fournissent des contingents entiers, et des meilleurs, aux lettres arabes —, mais ce ralliement a son prix : invasion de l'administration, vizir compris, organisation de celle-ci sur les modèles de la vieille Perse, qui impose aussi son étiquette à la cour et à un monarque revêtu des insignes d'une royauté à l'orientale, enfin et surtout cette revendication de fond : que l'islam continue d'être la règle, soit, que la civilisation qu'il inspire s'exprime en arabe, soit, que l'héritage proprement arabe, y compris celui de la vieille bédouinité pré-musulmane, doive être reconnu et admiré, passe encore. Mais plus seul : à l'ombre de l'islam et coulé dans une expression arabe, le trésor iranien, païen ou pas, a droit lui aussi à ses lettres de noblesse et à sa reconnaissance. En ce domaine-ci, et malgré des heurts parfois sanglants, la coexistence joua une fois de plus, entre les tenants purs et durs de la tradition arabe, leurs adversaires iraniens non moins résolus, fussent-ils plus rares et tenus à plus de prudence, et tous ceux-là, les plus nombreux, qui prênaient la conciliation, la pratiquaient ou s'en accommodaient. Il faudra attendre, après l'an mil, l'arrivée en masse des Turcs et les bouleversements qui s'ensuivirent sur l'échiquier social et politique, pour que les nations non arabes, si l'on ose

dire, reprennent leurs billes et, tout en restant à l'ombre de l'islam, utilisent cette fois, pour déployer ou redéployer leurs cultures, leurs langages nationaux.

Pour revenir à des domaines plus matériels, on constatera que l'islam, là encore, a modelé en profondeur la vie des hommes. Sans doute a-t-il repris, au moins sur le pourtour du Bassin méditerranéen, la tradition ancienne de la maison de plan carré, avec cour intérieure. Mais il l'a, ici et ailleurs, un peu partout systématisée en insistant sur une disposition propre : la distinction rigoureuse entre les deux espaces privé et public. Peu ouverte sur le dehors, rue ou place, la maison, siège de la vie familiale et intime, réserve à l'intérieur, à la cour, la plupart de ses portes, corridors et fenêtres. De la plus humble au palais, c'est là, au cœur de l'édifice, que se réfugient les formes de la vie qui ne doivent rien au-dehors, là que l'homme abrite ce qu'il ne peut, en vérité, absolument pas partager, sa femme ou ses femmes, ses jeunes enfants, sa domesticité, bref tout ce dont il n'est comptable que vis-à-vis de lui-même et de Dieu. Famille réduite du paysan ou du petit artisan, maison modeste ou résidence princière, construction de pierre, de brique ou de pisé, chacun de ces exemples, à sa place et avec ses moyens brode sur un thème unique, ou du moins largement prédominant, d'habitation, lui-même inspiré, en dernière analyse, par la référence à une commune conception de la vie.

La toile de fond, c'est la campagne. Autant que nous puissions la connaître, elle perpétue les pratiques et le paysage de l'Antiquité gréco-romaine et proche-orientale, partagée entre les plantes du champ, céréales surtout, la culture arboricole, mûrier du ver à soie, olivier et autres fruitiers, et le jardin potager. Culture intensive la plupart du temps, appuyée moins sur les pluies, souvent aléatoires, que sur l'eau cachée des puits et, quand elle existe, celle des rivières et fleuves, les plus beaux, les plus grands faisant vivre quelques-unes des plus vieilles et des plus fertiles campagnes du monde : vallées du Nil, de l'Euphrate et du Tigre, de l'Amou-Darya et du Sir-Darya. Ces terroirs ne servent pas qu'à l'approvisionnement, ils sont aussi, pour l'histoire de notre vieux monde, des laboratoires où se perfectionnent les techniques d'irrigation, où s'acclimatent, s'améliorent, se croisent des espèces dont beaucoup ont pris ou vont prendre le chemin de notre potager, pour une large part oriental d'origine.

Ce qui intéresse alors en priorité, malgré tout, c'est la ville. Car il est vrai que l'islam, dès l'origine, en a fait ses assises. Il n'est pas, contrairement à une idée trop répandue, une civilisation du désert, même s'il a repris à son compte, en les sublimant, certaines des

valeurs du vieux code bédouin. D'entrée de jeu, né dans deux villes, La Mekke et Médine, il a posé la ville comme une nécessité communautaire, ne fût-ce que par la grande mosquée appelée à rassembler les croyants pour la prière collective du vendredi. De ces villes, de la ville, il a eu un besoin constant, pour proclamer son message d'abord, pour asseoir son pouvoir ensuite. Comment s'étonner, dès lors, qu'il ait donné tous ses soins à promouvoir une civilisation urbaine au plein sens du terme ?

Par centaines, l'islam a réanimé de vieux centres urbains comme Cordoue ou Damas, ou créé de toutes pièces, à côté de cités plus anciennes ou à partir de rien, des villes qui comptent, jusqu'à aujourd'hui, parmi les plus importantes de ce monde-là ou du monde tout court : Fès, Tunis, Kairouan, Le Caire, Bagdad, et bien d'autres. Ces villes, qui ponctuent l'espace du commerce et de la civilisation de l'islam, depuis l'Espagne jusqu'à l'Indus et à l'Asie centrale, nous stupéfient encore non seulement par leur nombre, mais par leur taille. Quel pays, en ce haut Moyen Age, peut aligner des ensembles de trois cent à quatre cent mille habitants comme Cordoue ou Le Caire, et même d'un million comme à Bagdad ? Volumineuses, ces cités, et presque monstrueuses, poussant en hauteur — témoin Le Caire, où la population s'entasse dans des immeubles de plusieurs étages, autour d'une cour (toujours la cour, même ici) centrale — ou en largeur : le record semble bien appartenir aux métropoles d'Asie centrale. Samarcande et Bukhâra, où, d'enceinte en enceinte enfermant successivement la citadelle palatine, la ville, les faubourgs et les cités-satellites, on arrive, pour le rempart englobant le tout, à un diamètre de plus de 60 km.

Qui dit ville dit urbanisme. Avec, en la circonstance et une fois de plus, retour à l'islam. On a longtemps mis en doute l'existence d'une organisation territoriale de la ville musulmane, en opposant son tracé au plan classique, en damier, donné pour modèle de la cité hellénistique, puis romaine. En réalité, comme il faut bien qu'une ville, quand elle s'établit, obéisse à certains principes ou pratiques, il n'est que de regarder comment les choses se sont passées. Excepté quelques cas particuliers, dont le plus célèbre fut celui de la première Bagdad, la ville ronde organisée autour du palais central, avec zones concentriques et voies radiales, l'urbanisme de la ville musulmane marie spontanéité et organisation raisonnée. La première, la plus sensible à l'œil, nous offre en effet, portée sur un plan, un enchevêtrement de ruelles, d'impasses ou d'artères un peu plus larges, ou un peu plus longues, où se dessine mal ce que notre œil attend, habitué qu'il est

à d'autres modèles. C'est que la ville s'organise ici non pas selon un plan d'ensemble, mais à partir de quelques points forts. La mosquée d'abord, la grande mosquée, au centre dans la plupart des cas. Puis le grand marché. Enfin les portes, dont l'emplacement est commandé par l'approvisionnement vivrier et/ou la relation plus lointaine, dictée par le commerce. Tout le reste, mosquées ou marchés secondaires, bains, palais, caravansérails, s'organise à la suite, selon les possibilités offertes par les carrefours, les places, les évaselements, qui laissent çà et là un espace disponible pour un édifice ou une résidence plus importants tranchant sur la masse des échoppes ou des maisons de Monsieur tout le monde. Au reste y a-t-il ville et ville, comme on l'a deviné un peu plus haut, et une grande distance entre les deux types extrêmes de l'intense densité, comme au Caire, et de la ville d'Asie centrale, étalée, faisant place aux maisons plus spacieuses, avec jardin.

Autre trait significatif de ces villes : le contraste entre les séparatismes divers et le sentiment de l'unité. D'un côté, et selon les appartenances professionnelles — embryon, alors, des futures corporations — ou confessionnelles (non seulement juifs ou chrétiens, mais aussi sunnites ou chiïtes), une fragmentation parfois génératrice de conflits ouverts, voire d'émeutes : telle profession, croisée ou non avec un credo religieux, peut en découdre avec telle autre, à tel point qu'un géographe du X<sup>e</sup> siècle intègre systématiquement la description de cet esprit de corps (*asabiyyât*) à l'évocation des villes qu'il a connues. De l'autre côté, un réel patriotisme, de minaret dirions-nous, appuyé à des groupes plus ou moins bien contrôlés par l'autorité, et qui fait, de chacune de ces cités, autant de corps autonomes, toujours prêts à s'affirmer comme tels vis-à-vis du pouvoir central ou de son représentant.

Une unité, donc, qui l'emporterait finalement sur les ferments de distorsion. C'est que la ville, la grande ville, enfermée dans des murailles qui seraient au moins autant une affirmation de sa présence qu'un moyen de défense, aligne, collectivement cette fois, un certain nombre d'atouts dont la réunion la définirait mieux que n'importe quel autre paramètre : la représentation du pouvoir, la protection de la campagne avoisinante qui la fait vivre, et la panoplie complète des corps de métiers. A quoi il faudrait ajouter, comme un trait non nécessaire mais qui parachèverait cette évocation, la fonction intellectuelle désignant, au-dessus du modèle commun, la ville par excellence. De ce type idéal, Bagdad serait le symbole parfait, siège du mécénat suprême, mère des sciences, des

lettres et des arts, creuset où s'élabore alors la culture non seulement de l'islam, mais du monde, par la rencontre entre les héritages arabe, iranien, grec, indien et autres.

Pour clore cette évocation sans doute trop rapide, un mot des personnages dans lesquels cette société se reconnaît. Sans vouloir reprendre la théorie des trois ordres, hors de mise ici, force est de reconnaître que l'islam médiéval a célébré, plus haut que tous les autres, trois personnages. Le premier est le *'âlim*, le savant, plutôt celui qui traite des disciplines traditionnelles — Coran et savoirs dérivés : lecture, exégèse, théologie, droit, grammaire, voire stylistique ou rhétorique —, dans d'autres cas aussi le spécialiste de ce que nous appellerions les sciences exactes. À côté de lui prendrait place le représentant d'une profession bénie, à l'égal de la précédente, par le Prophète lui-même, le *tâjir*, le commerçant : non pas le petit boutiquier du souk, mais le grand négociant du commerce lointain, jusqu'à l'Inde ou à la Chine, celui qui, à l'instar du Sindbâd des *Mille et une Nuits*, se fait marin ou caravanier au long cours, achète et revend, pour de gros bénéfices, principalement des produits rares et très recherchés, qui engage à chaque fois, dans ces opérations, des fortunes immenses, parfois colossales, sources, à l'occasion, d'activités bancaires : bref, celui qui ose et, en s'enrichissant, aide à la prospérité générale. Le troisième personnage, enfin, est le *kâtib*, l'écrivain, plus spécialement le scribe, le fonctionnaire des services impériaux : là, dans les bureaux de la chancellerie bagdadienne, s'élabore, au-delà même de la pratique administrative de la rédaction des documents, un véritable modèle proposé à la société ; le fonctionnaire n'est pas seulement le parfait praticien d'une prose qui, dès le plus humble document, doit faire la preuve de sa pureté et de son élégance ; il doit joindre, à cette pratique, le maniement d'une culture générale qui le fait, à partir des œuvres qu'il compose à titre personnel, écrivain véritable ; et de fait, la chancellerie bagdadienne, fer de lance d'une intelligentsia persane bien décidée à s'affirmer dans les voies que l'on a dites, fournira à la littérature arabe quelques-uns de ses plus grands auteurs.

À ces trois personnages il conviendrait d'en superposer un autre, moins personnage que type, à la vérité. Ce serait un peu l'honnête homme à la manière de notre XVII<sup>e</sup> siècle, le détenteur d'une culture faite d'emprunts à plusieurs champs du savoir, mais sans spécialisation. Une culture, aussi, qui mêlerait l'agréable et l'utile, le sourire et le sérieux. Une culture, enfin, qui serait à l'esprit ce que les bonnes manières sont au comportement social. L'homme distingué, dans son esprit comme dans ses attitudes, l'*adîb* comme on l'appelle, est

ainsi le représentant d'un savoir-vivre, d'un savoir-faire et d'un savoir-savoir, tout cela, en un mot, que l'on nomme *adab* et qui permet, entre initiés, de se reconnaître à tel geste, telle citation poétique ou tel thème échangé. Un dernier point, et d'importance : assumée au plus haut niveau, par l'exercice de la prose ou, mieux encore, de la poésie, cette culture peut ouvrir toutes les portes, y compris celles de la richesse ou du pouvoir, faire de vous le familier des puissants, avec toutes les possibilités offertes par cette perspective. Un simple *kâtib*, mais aussi un artisan des plus humbles, servi par ses dons, et avec le minimum de chance indispensable, peuvent ainsi rejoindre une élite, la même que celle à laquelle d'autres accèdent par le sang, le pouvoir ou l'argent.

A travers ses multiples composantes, jusque dans celles qui ne se définissent pas par l'islam, et au-delà de ses tensions internes, voilà donc une société profondément originale, avec son temps, ses usages et ses espaces propres. Il faudrait ajouter, pour finir, son espace au singulier, globalement conçu, de l'Espagne à l'Asie. Sans doute, ici encore, relèverons-nous des différences locales, des ethnies, langues et confessions variées, des Etats qui n'entretiennent parfois, avec l'autorité centrale, que des rapports très lâches. Et pourtant, malgré ces variations, même conflictuelles, le sentiment demeure d'une mouvance d'un seul tenant : celle que peuvent parcourir, au prix d'une course d'obstacles fiscaux — les innombrables droits d'octroi, de péage, de séjour, ou sur la valeur des marchandises — les commerçants, musulmans ou non, du monde de l'islam. Le même espace, ressenti comme unique, est aussi celui des gens de savoir, professionnels ou non, qui se déplacent à la recherche de maîtres, d'élèves ou simplement de complices en culture, pour échanger, en arabe, les joies de thèmes partagés. Les voyageurs du X<sup>e</sup> siècle ne s'y trompaient pas : au-delà des entités provinciales, autonomies parfois, ils évoquaient un monde et un seul, celui de la société qui l'avait modelé : c'était la *mamlakat al-Islâm*, le domaine de l'islam, ou simplement : *al-mamlaka*, le Domaine, ou encore, tout bonnement : *al-Islâm*, qu'il n'est pas besoin, je pense, de traduire.

RÉSUMÉ. — *La société musulmane autour de l'an mil trouve ses fondements dans le Coran et les préceptes de l'islam. Composée d'éléments divers, elle s'exprime particulièrement dans la ville, dans quelques personnages types et dans la perception d'un espace commun, traits qui lui assurent, au-delà de ses différences, une remarquable unité.*





YADH BEN ACHOUR

*Islam et laïcité*  
*Propos sur la recomposition*  
*d'un système de normativité*

Est-il dans « les possibles » du texte coranique de faire de l'islam une religion du for intérieur et de livrer les affaires du monde au politique ? Devant cette question on est d'abord tenté de répondre négativement. L'islam est une religion des deux cités. Il détermine une constitutionnalité dans laquelle il n'y a nulle scission entre le politique et le religieux. Il unifie les normes et les institutions. La loi est la concrétisation de la foi, l'Etat dirige les prières et protège la religion, en même temps que la société profane dont il doit régler les affaires. Mais ce dogme ne serait-il pas le fruit d'une habitude de pensée ? A regarder de plus près l'histoire, on garde la nette impression qu'il ne s'agit que d'une lecture dominante, non pas d'une nature des choses.

La laïcité est un terme équivoque. Il dépasse largement la signification d'une situation historique particulière (celle du Concordat), pour prétendre se rehausser au niveau d'un concept, mais d'un concept flou et négatif, c'est-à-dire une notion qui serait simplement celle-ci : le laïque, c'est le politique, caractérisé comme non religieux, ou si l'on veut être plus nuancé, le politique échappant à l'impératif d'une religion qui lui serait imposée de l'extérieur. Par là, on peut voir que le Concordat, le culte révolutionnaire de l'Être suprême, la religion civile de Rousseau, les Républiques de Hobbes et de Spinoza sont des manières d'être laïques, c'est-à-dire, en fait, d'être étatistes. On pourrait en dire autant de Luther qui, par une majestueuse réactualisation de l'Évangile (notamment son *Commentaire sur l'Épître aux Romains* et son traité sur *La liberté du Chrétien*) et sa conception du Sacerdoce universel, devait déboucher

sur l'étatisme (notamment : « A la noblesse chrétienne de la nation allemande... »).<sup>1</sup>

Mais le paradoxe de la laïcité, d'une manière générale et non pas simplement dans l'histoire du christianisme occidental romain ou réformé, c'est qu'il est une *invention religieuse*. On peut même très justement dire que la laïcité constitue l'essence de la religion. Le comble de la laïcité, c'est la sainteté, c'est-à-dire la passion de l'âme religieuse (la foi), si forte qu'elle s'élève au-dessus des affaires du monde, par le retrait (attitude de l'anachorète) ou par l'abnégation au service d'autrui (l'esprit charitable et purement altruiste).

#### ISLAM MYSTIQUE ET ISLAM THÉOLOGICO-LÉGISLATIF

Pour une islamité théologico-législative, cette laïcité-là est incompréhensible et condamnable. La foi et la loi sont deux manières indissociables de croire. Si on supprime la loi, on détruit la foi ; *ou* on la réduit à une simple poésie. Pour cette islamité-là, le statut de la loi est clair. Elle est la parole divine, inénarrable, inaltérable, impérative, qui ordonne que l'on juge et commande, selon ce que Dieu a prescrit dans le livre : « Qui ne juge pas selon ce que Dieu a révélé... ceux-là sont les injustes. »<sup>2</sup> Or, dans le livre de Dieu, il existe non seulement des préceptes de moralité, des règles de culte, mais également des normes civiles déterminant le licite, l'illicite, le droit, l'obligation, la sanction. Cette vue intégrative de la religion comme un tout qui absorbe la foi (*îmân*), le culte (*ibâdât*), le droit (*Mu'âmalât*) constitue le système de la normativité commun à tout l'islam, sunnite, shiite ou kharéjite, bien que ces trois composantes de l'islam, ne soient pas d'accord sur le fondement, ni sur le contenu du système. Mais comme il existe autant d'islams que de laïcités, ce système fut très tôt ébranlé par les batinites shiïtes, partisans de l'interprétation ésotérique du Coran, et par les extrémistes du sufisme (mystique). Au X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècle, Ghazâlî dénonça le scandale des premiers aussi bien dans « l'Ihya » dans lequel il entreprenait un vaste programme de res-

1. Pierre Mesnard, *L'essor de la philosophie politique au XVI<sup>e</sup> siècle*, Vrin, 1977, p. 181 et s.

2. Sourate de la Table, 45. Egalement : « Les hommes ne formaient qu'une communauté unique. Alors Dieu envoya les envoyés leur porter la bonne nouvelle et leur donner l'alarme. Avec eux, il faisait descendre l'Écrit porteur de vérité pour décider entre les hommes sur l'objet de leur différends » (Sourate de la Vache, verset 213, trad. J. Berque). On peut également traduire : « Il faisait descendre le Livre porteur de Droit pour juger entre les hommes... »

tauration et de défense des sciences religieuses que dans le « Mustadhiri »<sup>1</sup>. Il rejoignait par là ses deux prédécesseurs : Bâquillani et Baghdâdi. C'est à partir de leurs œuvres, ainsi que celle du célèbre Mawardi qu'allait se constituer la pensée légitimiste de l'islam sunnite, celle qui eut pour objectif de défendre le califat et de consolider le système de la normativité islamique inauguré au VIII<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècle par Shafi'i. Au XIV<sup>e</sup> siècle, Ibn Taymiya dénonça le scandale des seconds<sup>2</sup>. Portés par l'élan mystique, animés par la sainteté de leur union avec le divin, ces derniers avaient fini par dépouiller la religion de ses positivités aussi bien culturelles que légales. Ils remettaient donc en cause le système de la normativité islamique, autrement dit ils étaient radicalement laïques. C'est ainsi que les légitimistes le comprirent<sup>3</sup>. Ibn Taymiya reprit donc le programme des légitimistes du X<sup>e</sup> siècle de défense de la Shari'a. Pour certains Sufis, la Shari'a ne s'adressait qu'aux simples et communs mortels, non aux élus, non aux âmes supérieures, connaissantes, unies à Dieu. Pour eux, le verset : « Adore ton Dieu jusqu'à ce que la connaissance vraie te parvienne »<sup>4</sup>, signifiait que l'illuminé qui avait atteint cette connaissance par la passion mystique était délivré des contraintes du culte extérieur et de l'ensemble de la Shari'a. Dârâ Sbokûh le prince mogol sûfi du XVII<sup>e</sup> siècle écrivait dans son *Majma' al Bahrayn (Confluent des deux océans)* : « Le sufisme, c'est la justice et l'abandon des devoirs purement exotériques »<sup>5</sup>, une justice extra-légale par conséquent. Ibn al'Arabi, le grand mystique andalou du XII<sup>e</sup> siècle, était accusé par Ibn Taymiya, de dévaloriser, au nom d'un panthéisme plotinien et d'un relativisme sophiste, l'impérativité du licite et de l'illicite, de nier le harâm (prohibition sharaïque)<sup>6</sup>, pour n'y voir qu'un simple usage. Certains partisans du bâtin (for intérieur par opposition au for extérieur) parvenaient même, aux yeux de la théologie légitimiste de Gbazzali et d'Ibn Taymiya à des « états licencieux » (*İbâha*) faisant fi des lois morales et des obligations légales strictement définies par la Shari'a. A la recherche d'états extatiques, ils « fraternisaient » avec les

1. H. Laoust, *La politique de Ghazali*, Geuthner, 1970, p. 35.

2. Ibn Taymiya, *Fatawa*, 2<sup>e</sup> éd., 1981, t. 2, t. 10 et t. 11.

3. Sont considérés comme extrémistes par Ibn Taymiya : Suhrawardi (mort en 1155), Ibn al'Arabi, Afif a Talimssani et les nombreuses sectes telles que les Ahmadiya, Yûnisiya, Harîriya, Adwiya, Karmaniya, Rifâ'iya, etc.

4. Verset 99, Sourate « Al Hiji ».

5. Daryush Shaygan, *Hindouisme et Soufisme*, Paris, Ed. La différence, 1979, p. 28.

6. Ibn Taymiya, *Fatawa*, t. 2, p. 98 et s. Voir également, Michel Chodkiewicz, *Le sceau des saints. Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn 'Arabi*, Gallimard, 1986, p. 31 et s.

femmes, ou avec de jeunes imberbes, pour aboutir à la substantiation (*Tajawhur*)<sup>1</sup>.

Le conflit entre l'islam mystique et l'islam théologico-législatif est un moment important de cette dialectique de la laïcité en islam. Il montre que la laïcité suit l'islam depuis toujours et que les grandes batailles intellectuelles et politiques d'aujourd'hui ne sont pas aussi nouvelles qu'on pourrait le croire. Elles se déroulent simplement sur d'autres champs sémantiques, ceux que le XX<sup>e</sup> siècle impose au monde musulman : Muhamed Mahmoud Taka<sup>2</sup> le reconnaît explicitement. Ali Abdurrazik<sup>3</sup>, Tahar El Haddad<sup>4</sup>, Mohamed Said al Ashmawy<sup>5</sup> ne parlent plus le langage de l'illuminé, mais celui du droit positif, de la liberté individuelle, du suffrage, des droits de la femme. Mais la cause est commune : l'instauration d'un islam du for intérieur, contre le système de la normativité islamique forgé au cours des siècles. Le paradoxe aujourd'hui, c'est que l'Etat est devenu, comme nous le verrons, l'instrument de cette laïcisation, et cela dans le cas même où il inscrit en grand dans sa constitution que l'islam est religion d'Etat. Quelle distance entre « L'islam de l'Etat » de nos constitutions et « L'Etat de l'islam » taymiste ou ghazâlien !

#### LE SYSTÈME DE LA NORMATIVITÉ ISLAMIQUE

La norme est ce qui est prescrit pour obliger. En islam, cette norme est donnée comme sacrée, puisqu'elle est la parole du Créateur, créatrice du droit. Là se situe le fondement de la norme, fondement qui va lui déterminer ses « ultimités ». Ghazâli dans son étonnant *Mustacfa* définit la Norme (*Hukm*) : « Le Hukm, à notre avis, désigne le dire du Sbar', dans le cas où il concerne les actes des obligés. »<sup>6</sup> Quant à Qarâfi, dans ses *Fusûl*, il définit la norme sha-

1. Ibn Taymiya, *Fatawa*, t. 11 et s.

2. Qui dira : « Au VII<sup>e</sup> siècle les versets des Furu' (branches) et au XX<sup>e</sup> siècle, les versets des 'Usûl (sources) ». Voir Abdelmajid Charfi, *L'Islam et la modernité* (en arabe), Tunis, MTD, 2<sup>e</sup> éd., 1991, p. 156.

3. Auteur de *L'Islam et les fondements du pouvoir*, ouvrage qui, avec *Sur la poésie anté-islamique* du Taba Hussein, alimenta le « Scandale » de 1925, l'année qui suivit l'abolition du Califat par Atatürk.

4. Auteur tunisien d'un ouvrage sur la femme qui fit également grand bruit en 1930.

5. Auteur en 1987 de *L'Islam politique*, trad. française *L'Islamisme contre l'Islam*, préf. de Richard Jacquemond, Ed. La Découverte, 1989.

6. Inna al hukma 'indaná 'ibâratun 'an khitâb a shar' idhâ ta'allaqa bi af'al al mukallafîn, *Mustacfa*, 1<sup>re</sup> éd., Bulâq, 1322 H, p. 55.

raïque comme il suit : « C'est la parole de Dieu, préexistante relativement aux actes des obligés, à titre impératif ou permissif. »<sup>1</sup> Cette norme est ou bien directement révélée par le Coran, parole incréée et donc intemporelle de Dieu, ou bien posée par la Sunnah (parole ou action du Prophète) ou tirée des écritures par Consensus (*Ijma'*), selon des principes de méthode variables et conformément aux *ultimités* du Shar<sup>4</sup>, c'est-à-dire à ses fins dernières (*Maqâcid*)<sup>2</sup> ou ses causes premières (*Kulliyyât*)<sup>3</sup>.

Si les usulistes (théoriciens des sources du droit) ne sont pas d'accord sur les sources de la normativité (Ibn Hazm réfutera l'*Ijma'*), ni sur les principes de méthode (les shafî'ites et notamment Ghazâlî nieront l'*istihsan* et l'*istislah*<sup>4</sup>), l'homogénéité de la norme ne fait pas de doute. Elle est comprise à la fois comme norme de croyance (ce qu'il faut croire), de soumission symbolique par son corps (ce qu'il faut faire, dire, comme acte de foi), de moralité (le bien penser et le bel agir), de comportement extérieur « civil » (l'agir civil ou politique, conforme à la loi). *L'homogénéité de la norme* n'empêche pas une certaine séparabilité. Tout d'abord, celle de la croyance et des dogmes, sujet du *kalâm*, science royale mais dangereuse par son caractère philosophique et abstrait et, de ce fait, tenue à l'écart des sciences du comportement (rites, « droit »). Ensuite, celle des *Akhlâq* (éthique), *ibâdât* (culte) et des *mu'âmalât* (commerce juridique), comportements à l'occasion différenciés (mais simplement à titre didactique). Cette séparabilité doit être cependant tenue pour très relative. Car les normes sont unifiées par leurs fins, par leurs sources, leur philosophie, leur méthodologie et souvent par leur caractère, leur contenu et leur sanction. C'est par le respect scrupuleux de cette normativité que le musulman espère gagner la félicité éternelle, c'est-à-dire en s'obligeant à croire et à en témoigner, à prier, jeûner, aller une fois au pèlerinage dans la mesure du possible, bien agir dans l'ordre de l'éthique et du politique.

Le manquement à l'impérativité du devoir moral sera sanc-

1. Qarâfi, *Fusul...*, 1<sup>re</sup> éd., 1306 H, p. 31.

2. Shâtîbi consacre le livre II de ses *Muwâfaqât* au *Maqâcid*.

3. Les causes premières étant l'objet de la « Science première » qui est la théologie (*Kalâm*), c'est-à-dire, pour Ghazâlî, la Science rationnelle synthétique de toutes les sciences religieuses. Il définira le *Kalâm* comme la science universelle (*al'ilm al'kulli*) à partir de laquelle toutes les autres sciences particulières tirent leurs principes (voir *Mustaḥṣa...*, t. 1, p. 5 et s.).

4. Que Ghazâlî réintroduit cependant sous la forme du respect des fins dernières (*Maqâcid*) admises par le Coran, la Sunnah et l'*Ijmâ* (*Mustaḥṣa*, t. 1, p. 310). L'*istihsan* est la prise en considération de l'équité. L'*istislah* est la prise en considération de ce qui est convenable du point de vue de l'intérêt général.

tionné, sur terre par le déshonneur et le *Ta'zir* (peine pénale discrétionnaire qui fait la jonction de l'éthique et du juridique) et dans l'au-delà par l'enfer. L'impérativité se poursuit dans ce que nous appelons aujourd'hui le « droit » proprement dit (idée que nos ancêtres ne pouvaient concevoir). Les auteurs ne sont pas d'accord sur le nombre des versets à normativité juridique : cela va de deux cents à cinq cents. Il faut y ajouter le droit dérivé de la Sunnah authentique. Cela, pour le droit-source. Les versets coraniques à dimension juridique sont relatifs à des interdits (alimentaires, sexuels, civils...)<sup>1</sup>, à des prescriptions (successions, talion...)<sup>2</sup>, à des tolérances (polygamie)<sup>3</sup>, à des sanctions (*hudud*)<sup>4</sup>.

Que le Shar' soit constitué en *système*, nous n'avons qu'à lire les grandes constructions ou usulistes pour nous en convaincre. Ce sont bien les usulistes, à la suite de Shafi'i (m. 820), qui ont construit « le système » de la normativité islamique, c'est-à-dire un ordre pyramidal, descendant, déductif.

La *cohérence* de ce système se vérifie à plusieurs points de vue. Tout d'abord par sa finalité d'ensemble, puisqu'il tend à réaliser, essentiellement, la conformité de « l'ici-bas » (*Dunya*) à « l'au-delà » (*Akhira*), selon un ordre ascendant. La bonne conduite, la voie droite de la moralité, des mœurs et du droit est effectivement un « chemin ascendant » (*Sirât Mustaqîm*).

Elle se vérifie également par la *hiérarchie* de ses sources, qui, cette fois-ci, se posent selon l'ordre descendant : la source révélée (Coran), la source inspirée (Sunnah), la source provenant de l'interprétation des compagnons du Prophète, et après eux des 'ulémas de l'ummah, ces derniers étant, à ce titre, considérés comme « les héritiers des prophètes »<sup>5</sup>. Il y a bien là le principe d'un ordre constitutionnel d'un système politique<sup>6</sup>. L'obéissance est due, dans l'ordre, à Dieu, au Prophète, aux Compagnons (Sahâba) et, dans le temps présent, aux docteurs et jurisprudents, les 'ulémas. Ibn Taymiyya, Ibn Qayyim al

1. Exemples : Interdits alimentaires (Sourate II, 173). Interdiction du triple divorce (II, 230). Prohibition de l'usure (II, 275). Prohibition de l'adoption (XXXIII, 4 et 5) Prohibition de l'inceste (IV, 23).

2. Succession (IV, 11), talion (II, 178) (V, 45), composition pénale (IV, 92), obligation de l'écrit (II, 282) mariage, divorce.

3. Sourate (IV, 3).

4. Vol. (V, 38), fornication (IV, 15) (XXIV, 2), fausse imputation de fornication (XXIV, 4 à 9) ; rébellion (V, 33).

5. Selon un hadith rapporté par Bukhari dans le livre de la science (*Kitab al'ilm*), par Dârimi, etc.).

6. Yadh Ben Achour, Structure de la pensée arabo islamique classique, *Pouvoirs*, n° 12, 1<sup>re</sup> éd., 1980 ; 2<sup>e</sup> éd., 1983, p. 15.

Jawzia seront d'une particulière fermeté sur cette question : l'obéissance aux gouvernants suit l'obéissance due aux 'ulémas, les « Sachants ». Ce qui fait de ces derniers comme des étoiles brillant au-dessus de la terre (encore selon un hadith du Prophète rapporté par le Musnid d'Ahmed Ibn Hanbal), ce n'est pas la connaissance du scientifique ou du philosophe<sup>1</sup>, mais le savoir (*ilm*) qui rapproche de Dieu, qui en fait donc des proches de l'univers sacré. Les recueils de hadiths abondent en glorification du 'Ilm, comme vertu morale, comme raison islamique pure pratique, précédant l'expérience sensible, s'imposant à elle, dans l'action, comme devoir impératif. Dârimi a consacré l'essentiel de son introduction à la glorification du 'Ilm, à sa sainteté morale<sup>2</sup>, Bukhari rassemble dans le livre du 'Ilm de son *Sahih* (recueil authentique) les dires du Prophète sur cette vertu du savoir-vrai des « Sachants ». Ibn Mâja en fait de même dans son introduction. Mais pourquoi les hadiths ? Plus haut, au sommet du sacré, Dieu, dans son Coran, n'a-t-il pas privilégié le savoir sublime des 'ulémas, savoir qui en fait des amis de Dieu, à l'amour constringent :

- « Inamâ yakhsha allâha min'ibâdihî l'ulamâ » (*Fatir*, verset 28). « Vraiment, parmi les humains, les "Sachants" craignent Dieu. »
- « Dieu élèvera ceux, parmi vous, qui croient et ceux à qui a été donné d'atteindre des degrés de savoir (Yarfa'u allâhu alladhîna âmanû minkum wal iadhîna ûtu l'ilma darajâtin) (*La plaignante*, verset 11).

Pour cette raison, il me semble erroné d'admettre sans discussion l'opposition : catholicisme religion d'Eglise, islam religion sans Eglise. Bruno Etienne écrit dans *L'islamisme radical*<sup>3</sup> : « Comme il n'existe pas dans l'islam de pouvoir interprétatif collégial, à l'inverse de ce qui s'est produit dans l'Eglise catholique, il n'y a pas de magistère doctrinal unique. En conséquence, tout homme de bon sens et informé peut s'ériger en interprète des sources de la loi », ce qui contredirait l'opinion de Durkheim selon laquelle il ne peut y avoir de religion sans Eglise. Cette thèse est une simple utopie, démentie par le vécu historique de l'islam. L'islam a son Eglise qui non seulement « sait », interprète, mais surtout, et c'est ce qui échappe à la plupart des observateurs, « intercède ». Dans le christianisme, qu'il soit catholique ou autre d'ailleurs, comme dans l'islam, se dégage un

1. Cette connaissance-là est tenue en suspicion, en tant que science querelleuse, Ghizâli, *Al munqidh min a dhalal*, Ed. Dar al Kitab al Hadith.

2. Dârimi, *Sunan*, t. 1, Ed. Dar Al Kutub al ilmia, p. 72 et s.

3. Hachette, 1987, p. 28 même idée, p. 52.

monopole d'interprétation de la parole sacrée, une médiation entre volonté du créateur et action de l'homme. Le Faqih indique la voie, et le simple croyant, fût-il inondé de bon sens et de culture, se sent lié par la parole du Faqih. Ce dernier engage sa responsabilité envers le créateur. Relisons la *Dhakhîra* de Qarâfi : « Il est clair que celui qui imite un *madhab* (école de pensée et de jurisprudence sharaïque) *fait de son imam un intermédiaire entre lui-même et Dieu*. La soumission des esprits aux dires de l'imam modèle est plus forte que celle de le suivre par nécessité. »<sup>1</sup> Mais ce qui est vrai de l'imam fondateur d'école, l'est pour ses disciples-sachants. Le croyant se déplace ou écrit pour recevoir la parole et il l'exécute à la lettre, sans se reconnaître, fût-il cultivé, la moindre capacité. Cela également fait partie de ses croyances. Bien entendu, les Eglises n'ont ni la même épaisseur symbolique, ni la même situation historique, ni le même contenu de l'intercession (par exemple la confession et l'absolution n'existent pas en islam), mais, Durkheim a bien raison, une Eglise se trouve toujours quelque part en religion.

*Hiérarchie des normes, hiérarchie des législateurs*, pourrait-on presque dire : Dieu et le Coran, le Prophète et la Sunnah, dans la sphère du supra-humain ; les compagnons et les 'ùlemas, dans leur consensus, dans l'ordre de l'humain, porté vers le transcendant. Voilà pour la hiérarchie.

Quant à la pyramide, elle l'est au sens strict du terme, sens de la qualité et de la quantité. L'impérativité suprême, celle du Coran, est la plus étroite. La Sunnah est plus dense, au plan de la normativité, mais plus large en surface. Il en est de même de l'Ijmâ', des Compagnons, puis des 'ulémas, qui donnera le Fiqh. La descente dans l'ordre de la qualité va de pair avec le développement de l'espace et du volume.

*L'ordre est déductif*, en ce sens que chaque niveau se déduit par interprétation des niveaux supérieurs. Le *Mujtahid* (c'est-à-dire l'interprète qualifié) raisonne par chute, par décroissance. Ou bien la règle qui s'impose au fait litigieux est prescrite par le Coran (directement ou par analogie à partir du Coran), ou alors l'interprétation est dégagée à partir de la Sunnah (directement ou par analogie), ou bien encore, à défaut, elle fait l'objet d'une « libre » interprétation, toujours guidée par les principes de méthodologie que nous avons indiqués, et par les « ultimités » du Shar' (finalités suprêmes, et causes premières). Ce système constitue un ordre de pensée, car c'est dans ses limites que se meut et évolue toute la pensée juridique. Un

1. *Dhakhîra*, Ed. Faculté Sharaïque d'El Azhar, 1961, p. 33.



fait s'avère-t-il rebelle à ses instances ? Des événements rendent-ils une jurisprudence caduque ou inacceptable ? Le Faqih élaborera alors de nouvelles analogies, décèlera de meilleurs convenables, de plus fortes nécessités, ou inventera des ruses (*Hiyal*) pour « jouer » avec la norme, sans la transgresser. Il n'est pas, tant s'en faut, insensé au monde extérieur, mais il le fabriquera à sa manière, selon son propre système d'homogénéité.

Les données que j'ai présentées sont évidemment schématiques. Il faudrait les compléter en tenant compte de ce qui suit.

a) Il existe des réversibilités dans la hiérarchie. Cette dernière n'est pas une pure mécanique, et n'est donc pas absolument conséquent. Il est ainsi admis, sous le chapitre incontournable de « l'Abrogation » (*Naskh*) dans la science des usul, que la Sunnah, législation inspirée, est à même, exceptionnellement, d'abroger la législation révélée. Cette question a soulevé d'indicibles difficultés pour les usulistes. Malgré l'autorité de Shafi'i niant l'abrogation du Coran par la Sunnah (cf. Rissala, *op. cit.*, p. 106 et 108)<sup>1</sup>, le fait historique et sa possibilité déontique sont admis par les plus grands auteurs. Ghazâli, pour lever la contradiction, considère les deux sources comme paroles de Dieu, se mettant ainsi en accord avec le maître de son école<sup>2</sup>. Ibn Hazm admet l'« abrogation » mais seulement en tant que particulier (*Takhçis*) le Coran<sup>3</sup>. Le problème a été soulevé, en particulier, à propos de la sanction encourue pour Zina (relation sexuelle illicite), faisant l'objet de deux peines coraniques (la réclusion<sup>4</sup> et la flagellation<sup>5</sup>), puis la lapidation, introduite par un hadith du Prophète<sup>6</sup>. (Pour certains auteurs, cette abrogation ne fut pas l'effet d'un

1. Position contraire à celle de Shâfi'i dans *Kitâb al umm*, t. 7, 1<sup>re</sup> éd., 1325 H, p. 74.

2. Ghazâli, *Mustaçafa...*, *op. cit.*, t. 1, p. 124 et s.

3. Ikham, *op. cit.*, vol. I, p. 113.

4. Sourate des Femmes, verset 15 : « Celles de vos femmes qui commettent l'infamie (*Fâhisha*), faites témoigner contre elles quatre d'entre vous. S'ils témoignent, tenez-les en réclusion dans leurs maisons jusqu'à la mort ou que Dieu leur accorde une voie de Salut. »

5. Sourate de la Lumière, verset 2 : « Le coupable ou la coupable de Zina, flagellez chacun d'eux cent fois)... »

6. Pour les célibataires hommes, cent coups de fouet et le bannissement pour un an, pour les célibataires femmes, cent coups de fouet sans bannissement. Pour ceux qui seraient engagés dans les liens du mariage, le fouet et la lapidation (*wa thaybu bi thaybi jaldu Mi'a-tin wa rajm*). Ibn Hazm, *Ikham*, vol. I, p. 111. Voir également, Shafi'i, *Kitâb al umm*, t. 7, *op. cit.*, p. 76. Parmi les autres cas célèbres d'abrogation du Coran par la Sunnah figure l'interdiction par la Sunnah du legs testamentaire aux héritiers, pourtant permis par le Coran. Pour une position Mu'tazilite voir *Kitâb al Mu'tamad* d'Ibn a Tayyib, Damas, Ed. Hamidullah, Békir et Hanefi, 1963, t. 1, p. 424.

hadith, mais d'un verset « mémorisé mais non récité », c'est-à-dire ne figurant pas dans la Vulgate 'uthmanienne)<sup>1</sup>. Ibn Rushd admettra également l'abrogation, mais à titre de Takhçis<sup>2</sup>, Shâtibi, dans les *Muwâfaqât* reste réservé, limitant le « Naskh » tout d'abord aux seuls versets médinois, c'est-à-dire à ce qu'il appelle les normes particulières (*Juz 'iyyât*) par opposition aux principes de la science coranique universelle (*Kuliyyât*), et le ramenant, d'autre part, à des spécifications interprétatives du texte coranique<sup>3</sup>. Toutes ces thèses sunnites sont destinées à répondre aux positions des kharéjites.

b) Il existe par ailleurs des ruptures entre la normativité et l'événement historique. Cela conduira les Fuqahâ à élaborer une pensée juridique de seconde zone, par laquelle ils prenaient acte de ces déviances, tout en les reconduisant, par la ruse de la raison juridique, dans la sphère de la légitimité. Cela se fit en particulier chez les hanéfites avec leurs *Hiyal* (ruses)<sup>4</sup>. Il fallait penser, en vue de concilier légitimité et nécessité<sup>5</sup>.

c) Parmi les caractères spécifiques du fiqh islamique, il est possible de constater que ses « ultimités » le dirigent soit vers le Très Haut (Dieu), soit vers les très bas (l'individu seul ou dans son groupe naturel). Il ne faut donc pas s'étonner de son apparent manque d'intérêt pour la chose politique de type abstrait, telle que révélée par la constitution d'une cité politique. Le Fiqh est dirigé vers l'infiniment grand et les obligations qui découlent, pour l'homme, de son existence, en tout premier lieu (Imân = foi, Jihâd = combat pour la gloire de Dieu, Tahâra = purification, Salât = prières, hudûd = peines canoniques, Zakâat = dîme, Hajj = pèlerinage, prescriptions et interdits alimentaires), puis vers l'échange civil ou économique (composition pénale = diyya, mariage, divorce, successions, contrats, sociétés, partages, nantissement, faillite, transaction, caution, mandat, etc.), toujours à l'ombre de l'éthique islamique et des « ultimités ». L'Etat n'y est évi-

1. Le verset en question est revendiqué par 'umar Ibn al Khattab, qui l'aurait véhémentement défendu. On en a deux versions : « A thayybu wa thayyiba-Farjumûhumâ al battata », « A Shaykhu wa shaykhatu farjumûhuma al battata ».

2. Ibn Rushd, *Bidâyat al mujtahid wa nihâyat al muqtaçid*, 1<sup>re</sup> éd., 1329 H, vol. II, p. 363.

3. Shâtibi, *Muwâfaqât*, 1<sup>re</sup> éd., vol. II, Tunis, 1302, p. 57 et s. et en particulier p. 63 et 64.

4. Voir « Hiyal », *Encyclopédie de l'islam*, Ed. Brill, vol. III, 1975, p. 528. Les hanbalites notamment Ibn Taymiyya et Ibn qayyim al Jawziya sont hostiles aux « hiyal ». Ibn Qayyim al Jawziya, *A'lâm al muwaqqi'in 'an rabb al'âla min*, t. 3, 1<sup>re</sup> éd., 1955, p. 173 et s.

5. Bertrand Badie, *Les deux Etats*, Fayard, 1986, p. 52 et s. Sur la précarité de l'idée de légitimité, *op. cit.*, p. 113 et s.

demment pas invisible. Mais il est soit canonisé, comme dans la *Siyasa* d'Ibn Taymiya<sup>1</sup>, soit ramené à la constitutionnalité du Califat, comme chez Mawerdi<sup>2</sup>, Shaïbani<sup>3</sup>, Abu Youssef<sup>4</sup>, Ibn Qayyim al Jawziya<sup>5</sup>, il effleure cependant comme institution purement mondaine dans les livres de rois, les encyclopédies, la littérature autour de l'administration et des impôts (*Dawâwîn*). Mais quelle que soit la nature de l'institution (Califat, Emirats, Sultanat), elle tire sa légitimité de ce qu'elle est la puissance exécutrice de la normativité, dans les affaires du *dîn* (religion) et de la *dunya* (affaires du monde). Nous retrouvons donc au niveau institutionnel la même homogénéité qu'au niveau des normes. L'Etat, la norme, les croyants se trouvent dans le même creuset conceptuel, celui de l'« ummah ». C'est pour cette raison qu'il n'est pas excessif de dire : *l'islam, c'est d'abord une politique*, et cela au sens le plus compréhensif du terme. La mort peut frapper les déviants.

#### DU LÉGITIMISME A L'INTÉGRISME

C'est donc précisément par une lutte historique contre leurs adversaires « laïques » que les légitimistes construisirent le système de la normativité islamique et lui donnèrent sa cohérence et son « totalisme ». Rien de plus correct, par conséquent, que de parler d'« intégrisme », à propos des mouvements religieux qui défendent pied à pied la cohérence de ce système contre les multiples formes de laïcité du monde moderne et contre les ruses de la raison laïque dans la pensée religieuse elle-même (celle des Fuqaha « nouvelle vague »). L'intégriste est celui qui poursuit le combat d'un Ghazâhî, ou d'un Ibn Taymiya pour un *islam intégral*, un non dissocié. Cependant l'« intégrisme » n'est pas un simple militantisme, mais un mode de pensée, celui du croyant qui adhère totalement au système de la normativité islamique et qui estime que toute brèche dans la cohérence et l'unité du sys-

1. *A siyasa a Shar'îya fi islâh a râ'i wa ra'ia*, 4<sup>e</sup> éd., Le Caire, 1969.

2. *Al Ahkâm a sultanya*, trad. Ostorog, *Traité de droit public musulman*, Paris, Leroux, 1901, 2 t., et trad. Fagnan, *Les statuts gouvernementaux*, Alger, Jourdan, 1915.

3. Dont le *Kitâb a Siyar* commenté par Sarakhsi a été traduit par Hamidullah *Le grand livre de la conduite de l'Etat*, Ed. Ankara, 1989.

4. Dont on lira le *Kitâb al Kharâj* accompagné du magnifique commentaire de Abdelaziz ibn Mohamed a rahbi al hanafi : « A' ritâj », édité par Ahmed' Abid al Qabisi, Baghdad, 2 vol., 1973.

5. *Ahkâm ahl a dhima*, 1<sup>re</sup> éd., Beyrouth, 1961, 2<sup>e</sup> éd., 1981.

tème est signe d'hérésie. Par conséquent, on peut fort bien appartenir aux cercles des autorités civiles ou religieuses d'un Etat radicalement anti-islamiste, mais, parce que croyant intégral, adhérer à la même structure de pensée unifiante. Ce n'est pas au niveau du mode de pensée que le croyant intégral et l'intégriste se séparent, mais au niveau de l'action sociale et politique. Le croyant intégral est un intégriste mondain (ce qui, il faut l'avouer, ne va pas sans une dose de mauvaise foi), tandis que l'intégriste est un croyant intégral jusqu'à la vingt-cinquième heure, refusant de croire sans agir, l'action morale et politique étant pour lui aussi obligatoire que le jeûne ou les cinq prières.

Au temps de Ghazali ou d'Ibn Taymiya le pouvoir politique faisait front avec le peuple, l'armée, la théologie officielle, autour de la normativité, contre ceux qui cherchaient à en désintégrer l'homogénéité. C'était le temps de la *religion* « par le livre et le fer »<sup>1</sup>, par la puissance (Shawka chez Ghazâli) de l'Etat et le *'ilm* (savoir) des théologiens et des *fuqaha* (spécialistes de la règle de droit découlant du Shar'). La situation semble aujourd'hui apparemment la même ; en Iran, une République islamique ; çà et là, dans le monde arabe, ou asiatique, l'instauration de la Shari'â islamique, comme source de la législation et de jurisprudence (comme au Soudan ou au Pakistan), avec des tentatives de prise du pouvoir par des voies violentes ou démocratiques. Mais si nous regardons l'expérience tunisienne, algérienne, égyptienne, syrienne, malaisienne..., on voit que l'Etat risque, en fait, de passer définitivement de l'autre côté de la barrière. Malgré les concessions que l'Etat doit accepter pour sa légitimation auprès du peuple des croyants, l'intégrisme d'aujourd'hui se trouve dans l'opposition et le laïcisme se recompose autrement, du côté du pouvoir. Ce dernier continue à diriger les prières, à exhorter, à honorer le *Dîn Hanîf*, la religion droite, authentique), mais l'homogénéité de la normativité est remise en cause, directement comme dans la Tunisie bourguibienne, en particulier au moment du Code de Statut personnel (13 août 1956), indirectement et par les voies de la ruse dans la majeure partie des autres Etats. Ici, la laïcité est du côté de l'Etat. Cela permit à Henri Sanson en 1983 de parler justement de « laïcité islamique en Algérie », laïcité par laquelle « l'islam règne et l'Etat gouverne »<sup>2</sup> (pour être plus clair, nous pouvons dire « l'islam règne mais ne gou-

1. Ibn Taymiya, *fatawa*, t. 11, p. 551. Malgré le fait qu'Ibn Taymiya fut victime des persécutions politiques.

2. Henri Sanson, *Laïcité islamique en Algérie*, CNRS, 1983, p. 19.

verne pas) »<sup>1</sup> par laquelle l'islam, « dans son esprit bien compris »<sup>2</sup>, renvoie à la compétence du seul pouvoir « la bonne compréhension ». Et si l'islam de la normativité intégrale entend gouverner, ce n'est jamais sans un vent de panique, celui qui conduisit le pouvoir algérien de 1992 à violer le credo démocratique pour rétablir la « laïcité du P. Sanson », et à la grande satisfaction de nombreux démocrates.

Mais, indépendamment de la misère et de la frustration, de quoi souffrent les intégristes ? De quoi ont-ils peur ? Nous l'avons déjà dit : ils craignent tout ce qui serait en mesure de casser l'unité de la pensée. Les ennemis sont nombreux : les orientalistes, les occidentalisés, les musulmans du for intérieur, le Code civil français, la séduction féminine qui brûle les cœurs et les sens, la philosophie, les sciences querelleuses, la danse, la mixité, le libertinage, l'Amérique. Tout cela, d'une manière ou d'une autre, contrevient au système de la normativité dans ses différentes expressions théologique, économique, éthique, juridique, esthétique<sup>3</sup>. Tout cela laïcise, et les laïcités sont la grande peur de l'intégrisme. Au XX<sup>e</sup> siècle, le danger laïque n'est plus le Sûfi, l'illuminé qui prétend à une si grande élévation du cœur et de l'esprit qu'il s'estime libre des entraves de la Shari'a, n'est plus le Batinite qui voit des mystères là où il n'y a que clarté et légalité. C'est le réformiste musulman, tel que Qâsim Amîn, Tahar el Haddad, Ali Abderrazik, victime de la raison occidentale, relativisant le contenu normatif de la Shari'a, à propos des droits de la femme, ou discutant l'institution politique de son paradigme fondateur (le Califat), ou bien, allant plus loin encore, prétendant que la prophétie muhamadienne serait semblable à celle du Christ, purement spirituelle dans sa substance, apolitique dans sa vérité. C'est l'Etat durement laïque d'Ataturk, bravement laïque de Bourguiba, hypocritement laïque des autres. C'est le chercheur en sciences sociales ou le critique littéraire qui cherche à discourir sur le texte coranique ou la religion comme s'il pratiquait une phénoménologie ordinaire, pensons à Taha Hussein prétendant se documenter sur les mœurs anté-islamiques dans le Coran, plutôt que dans la poésie des mu'allaqât, comme si le Coran pouvait servir

1. H. Sanson répond d'avance à cette interprétation (*op. cit.*, p. 37 a mais y revient par la suite (p. 51).

2. H. Sanson, *op. cit.*, p. 13, qui cite la Charte algérienne.

3. Sur la pensée islamiste contemporaine, Bruno Etienne, *op. cit.*, p. 118 et s. (voir en particulier le texte de Yassine reproduit à la p. 129). Sur les associations islamistes p. 197 et s. Sur le revivalisme d'Afghani intégrant religion et civilisation, Bertrand Badie, *op. cit.*, 94.

de témoignage anthropologique ! pensons à Muhamed Ahmed Khalf Allah contestant la véracité des récits coraniques<sup>1</sup>, à Mohamed Arkoun transférant à l'étude du Coran un outil d'analyse profanant, celui de « structure mythique<sup>2</sup>, ou proposant une relecture de Coran<sup>3</sup>, accusé aussitôt de participer aux menées hostiles séculaires contre l'islam<sup>4</sup>. La sémiotique ici n'a pas droit d'entrée. Elle signifie égarement, « attaque virulente contre le Coran »<sup>5</sup>. Le Coran, on s'en imbibe, on se laisse gagner par son sublime, réel défi aux facultés humaines. Le sublime, par-delà le beau, frappe d'impuissance et de constriction. Avoir l'arrogance de s'emparer du sublime religieux pour lui appliquer des concepts, c'est faire partie de ces « cœurs malades », de ces esprits tortueux, de ces sensibilités éteintes. Tout cela remet en cause l'unité de la religion islamique en tant que « croyance, législation et système de gouvernement »<sup>6</sup>. Or, « les musulmans persistent dans leur conviction que le système islamique est le système religieux divin, que tout musulman se doit d'appliquer dans sa vie sans jamais l'échanger contre quelque autre système que ce soit, quelles que soient les circonstances et les occasions, compte tenu du fait qu'il constitue le système universel, éternel, valable pour tout temps et pour tout lieu »<sup>7</sup>. La raison ('*Aql*) des théologiens n'est donc pas la raison querelleuse, négative, philosophique, mais c'est la raison positive, justificative, celle qui détient d'avance, au départ, les résultats de ses investigations. C'est une raison argumentative, une raison de robe. Penser autrement aboutit à la « négation du caractère divin de la législation islamique »<sup>8</sup>.

L'ennemi est également dans le musulman du for intérieur qui, par ignorance, parti pris ou influence, conçoit la société islamique comme une société d'indifférence, c'est-à-dire une société dans laquelle le groupe social serait « séparé » de l'État et l'individu, du groupe social, c'est-à-dire encore une société qui aurait perdu sa puissance unificatrice, qui ne serait plus communauté mais agrégat ;

1. Abdelmajid Charti, *op. cit.*, p. 86.

2. M. Arkoun. Comment lire le Coran ?, préface à la traduction du Coran de Kasimirski, Flammarion, 1970.

3. M. Arkoun, *L'islam et la laïcité*, Bulletin du Centre Thomas More, n° 24, 1978, p. 5.

4. D' Mohamed Gabib Bel Khodja, L'islam : religion et civilisation face aux menées hostiles, dans *Les religions et la guerre*, Ed. du Cerf, 1991, p. 455 et s.

5. *Op. cit.*, p. 513.

6. *Op. cit.*, p. 521.

7. *Op. cit.*, p. 554.

8. *Op. cit.*, p. 512.

l'Etat, la société, l'individu ne font qu'un dans l'islam légitimiste ; c'est là le sens de l' « ummah ». Ce musulman du for intérieur constitue la base sociale de légitimation des pouvoirs politiques auxquels il concède bien volontiers « la bonne compréhension ».

La querelle des laïcités se déroule par conséquent sur plusieurs fronts : éducation, art, éthique, mœurs ; mais c'est autour du droit qu'elle prend toute son ampleur, toute sa clarté. Le juriste positiviste moderne s'est emparé du droit, et c'est là que le système de la normativité islamique est le plus directement atteint. Malgré toutes les tentatives d'islamisation du droit, malgré les efforts de la ligue des Etats arabes, de l'organisation des Etats de la conférence islamique, en vue d'adapter les législations internes à la Shari'a ou de codifier cette dernière, il reste que le système juridique étatique échappe globalement à la normativité classique, sauf en matière de statut personnel. Le juriste positiviste moderne et les facultés de droit ont le monopole réel du système et soutiennent l'étatisation, et dans le contexte du XX<sup>e</sup> siècle, étatiser, c'est laïciser. Le juriste se substituant au Faqih est venu avec ses nouvelles majuscules (la Loi, le Souverain, l'Etat, les Droits de l'Homme) et ses nouveaux concepts de justice horizontale, de liberté, de droit positif, de constitution. La pression du monde environnant fait le reste et les idées positivistes s'introduisent jusqu'au cœur de la théorie juridique islamique. Cela donne l'affirmation principielle suivante chez 'Ashmawi : « A la différence de celle de Moïse, la prophétie de Muhamed est essentiellement d'ordre moral et n'a qu'accessoirement une dimension juridique. »<sup>1</sup> La liberté des modernes s'introduit par ce biais et les meilleurs esprits contestent à l'islam le droit de donner la mort pour apostasie<sup>2</sup>.

Pour tout cela, aux yeux de l'intégriste qui, par cri du cœur, sentiment de dignité, religiosité, étroitesse d'esprit (tout dépend de savoir qui juge), défend l'intégrité d'un système séculaire où fusionnent le sentiment, le goût, la conscience morale, politique, juridique, c'est donc le grand scandale. Taqlid pour Taqlid (imitation), pense-t-il, imitons la loi des ancêtres, plutôt que celle de l'étranger. A cette fin, l'intégrisme se sent prêt à affronter l'adversaire sur son propre terrain : celui de la démocratie et des droits de l'homme. En effet, s'il a perdu, sauf exception, le soutien et la loi de l'Etat, il a gagné la loi du nombre. Or cette loi n'est plus une simple quantité,

1. *Alisman a Siyasi*, trad. franç., précipitée, p. 37.

2. Mahmaçani, *Abd al Mit'al a ça 'idi, Taoufik Sidqi...*, voir Abdelmajid Charfi, *op. cit.*, p. 129.

mais a été consacrée comme valeur, sous la pression des idées qui régissent le monde. L'intégrisme ne se prive donc pas de confisquer ces valeurs, de les réinventer pour son propre compte, de les intégrer dans son système normatif, pour accroître sa légitimité et assurer son succès politique.

Un Etat laïque qui s'arroe les prières, un peuple de croyants qui s'arroe les plus glorieux des principes laïques : le suffrage universel et l'Etat de droit, cela montre que le jeu politique est tissé de nuances. mais ce jeu conduit souvent l'Etat à la violence et à la négation de ses principes. L'intégrisme contraint l'Etat à se démasquer, à se renier continuellement. Il oblige à avouer que les grandes inventions de son imaginaire appauvri par la proximité de l'Occident (l'Etat de droit, la démocratie, les droits de l'homme...) ne sont que des concepts faméliques derrière lesquels règne une seule vigilance : la vigilance policière. Ici, l'Etat est jugé sur ses actes.

Dans ce contexte, l'Etat ne dispose plus que des seules forces de l'inertie, des ambiguïtés fondamentales et des silences complices : ceux du laïciste qui ne voit dans l'action de l'Etat que la lutte contre les islamistes, ceux du réformiste qui y voit une évolution des choses dans un cadre islamique, ceux du croyant intégral qui regarde le cadre islamique plutôt que l'évolution, ceux du croyant du for intérieur qui délègue à l'Etat la bonne parole. Ce n'est qu'ainsi que l'Etat peut marginaliser les islamistes, en jouant sur la division des consciences. Par quoi l'on comprend que la recomposition d'un système de normativité est un accouchement douloureux. Ash'ari, Bâquillani, Ghazâli, Ibn Taymiya, ainsi que l'immense groupe des « Sachants » de l'*ecclesia* islamique ont bien mené leur œuvre. Ils ont façonné un mode total de penser ; ils le voulaient inexpugnable. Ce système s'est relégué au point qu'il s'est arrogé le droit de diriger l'histoire, imposer la norme au réel, dire à l'être ce qu'il doit être. En remettant en cause ce mode de penser les laïcités ne peuvent que provoquer refus, résistance et révolte de l'esprit.

RÉSUMÉ. — *La laïcité, invention religieuse, se trouve au cœur de l'histoire politique et culturelle de l'islam. C'est pour la contrer que les théologiens ont élaboré le « système de la normativité islamique » qui englobe la croyance, l'éthique, les mœurs, le droit, l'art. Le devenir de ce système est encore remis en cause par les différentes formes de laïcité du monde moderne. L'intégrisme a pris en charge la défense de l'intégrité de ce système.*



FEHMI JADAANE

## *Umma musulmane et société islamique*

Au crépuscule de l'Empire ottoman et aux dernières décennies du XIX<sup>e</sup> siècle, un mouvement nommé *panislamisme* est né. Pour celui qui en a été l'instigateur, ce mouvement entendait entreprendre une action commune des peuples et États islamiques en vue de défendre l'islam et le califat déclinant contre le danger européen. Mesurant que l'instauration d'un État islamique intégrant la totalité des pays musulmans était une ambition peu réaliste, Afghâni (1838-1897) s'est borné au principe de solidarité en tant que force susceptible de mobiliser la Umma musulmane en faveur des fins poursuivies. Les mouvements politico-religieux issus de l'action d'Afghâni et qui gagnaient, avant même la fin de la deuxième guerre mondiale, de plus en plus de terrain, sont allés plus loin et ont plaidé pour la restauration du califat, aboli en 1924, et pour l'instauration, au-delà des sociétés et États islamiques particuliers — entendons des sociétés et États dont la religion « officielle » est l'islam et dont les membres ne sont pas rigoureusement attachés à la religion — de l'unité politique de la Umma, c'est-à-dire la création d'un État islamique uni supranational. La conquête coloniale de l'Orient par l'Occident, la désintégration du vieux monde islamique, les échéances d'un destin singulièrement menacé, la nostalgie d'un passé majestueux révolu, et maintes autres considérations ont été à l'origine de cette orientation politique et ont éveillé une problématique très vivante, aussi vieille que l'islam même.

### I. — UN CONCEPT CLASSIQUE ÉQUIVOQUE, DEUX PERSPECTIVES MAJEURES

Le terme *Umma* est un terme équivoque. Il se dit en plusieurs acceptions. Ibn al-Anbâri (328/940), dans son *Al-Zâher fî ma'âni*

*kalimât al-nâs*, et d'autres en décèlent huit dont six sont employés par le Coran. Selon l'acception la plus en cours retenue par la totalité des exégètes du Coran et des lexicographes arabes, le terme est pris dans le sens d'une communauté dont les membres embrassent la même foi ou religion, suivent la même voie et se lient par la même loi. Cette communauté est conçue selon deux perspectives. La première est éthico-théologique, la seconde est géopolitique. Lorsque le Coran s'adresse aux croyants les avertissant qu'ils sont « la meilleure Umma qui soit jamais sortie au monde » parce qu'ils « commandent le bien et interdisent le mal » et « croient en Dieu »<sup>1</sup>, il confère au concept de l'Umma un sens éthique et religieux. En stipulant qu'il s'agit d'une « communauté *une* » vouée au culte de Dieu, il ne fait que confirmer le fondement de la foi qui relie entre eux les membres d'une même communauté<sup>2</sup>. Il en est de même du sens accordé à la « communauté médiane »<sup>3</sup>. Selon cette acception la Umma n'est pas limitée à un espace ou un territoire national quelconque. Tous les coins de la terre peuvent être habités par des membres appartenant à la Umma musulmane et rien n'empêche que soient établis entre ces membres les liens de la « fraternité dans la foi », et les sentiments de solidarité et de responsabilité communes. Un *hadîth* du Prophète rapporté par Ibn Mas'ûd dit ceci : « Dieu a des Anges qui parcourent les lieux de la terre et me font parvenir les louanges que ma Umma m'adresse. »<sup>4</sup> Les paroles attribuées au calife umayyade 'Omar b.'Abd al-'Aziz sont révélatrices ; il s'exprime de la manière suivante : « Je me suis trouvé responsable de cette Umma, ses noirs comme ses blonds ; et me venant à l'esprit l'étranger sobre et égaré, le pauvre qui est dans le besoin, le captif opprimé, et leurs semblables dans les extrémités de la terre, je me suis rendu compte que je serai questionné à leur égard par Dieu et que Muhammad sera leur témoin. »<sup>5</sup> De telles paroles nous orientent ouvertement vers une conception « œcuménique » de la Umma, et derrière son fond éthico-théologique apparaît un universalisme tout à fait évident. Par contre, le concept de Umma est également pris selon une acception plus concrète, dont la perspective est tout à fait géopolitique sans être pour autant coupée des racines théologiques qui fondent tout dans l'islam. Ici, la Umma est solidaire de deux autres concepts principaux : la

1. Coran, 3.110.

2. Coran, 21.92.

3. Coran, 2.143.

4. Abû Yûsuf, *Kitâb al-Kharâğ*, p. 7.

5. *Ibid.*, p. 18.

Ġamâ'a, ou Communauté, et le Dâr al-Islâm (territoire, foyer, terre). Tout porte à croire que la Umma-Ġamâ'a indique la communauté du Prophète liée par la même foi et la même religion, mais nettement considérée selon des exigences sociopolitiques, à savoir qu'il s'agit d'une communauté, certes hasée sur une religion mais ayant également un pouvoir politique, conduit par un *imâm* et établi sur un espace territorial qui, selon certains propos, est destiné à constituer « le cœur de la Communauté », le centre et le point de départ de l'Appel (*da'wa*). Car l'universalité de la *da'wa* coranique exige que la Umma reste « ouverte », c'est-à-dire qu'elle soit en voie de réalisation tant qu'il y aura dans le monde un coin non conquis par le message islamique. D'aucuns estiment qu'à cet égard l'idéologie coranique ne saurait montrer de complaisance ou faire de concession. Certes le point de départ du message islamique est une contrée particulière mais la fin ne saurait en être que l'humanité et la Terre en entier<sup>1</sup>. Selon cette vue la communauté d'origine, la petite Umma, est la *ġamâ'a* qui forme le noyau de la grande Umma, la Umma musulmane universelle, appelée à se constituer selon des mécanismes anciens peu différents de ceux reconnus par les anciens politologues-juristes-moralistes des *Al-Aḥkâm al-sulḥâniyya*. Car dans leurs efforts de délimiter les frontières du territoire de l'État islamique, ceux-ci reconnaissent en général deux « territoires » ou « foyers » : « le territoire de l'islam », *dâr al-islâm*, et celui de l'incrédulité, *dâr al-Kufr*, qui à son tour se subdivise en deux territoires : le territoire de guerre, *dâr al-ḥarb*, et le territoire de paix contractuelle, *dâr al-'ahd*. Cette dernière, reconnue tardivement par les juristes musulmans comme constituant une entité politique autonome, devait contenir des peuples ou États rentrants avec les musulmans de *dâr al-islâm* dans un état de réconciliation ou de paix contractuelle ou conventionnelle<sup>2</sup>. Dans son acception géopolitique le concept de Umma est proprement lié au concept de territoire de l'islam, qui certes est régi par les lois de l'islam mais qui abrite et accueille également des non-musulmans, particulièrement les Gens du Livre (les *dhimmis* : juifs et chrétiens). Notons par ailleurs que dans sa dimension théorique le concept de Ġamâ'a-Umma est à la base de l'autorité du principe juridique de l'*iġmâ'* (consensus de la Umma) établi par les juristes musulmans comme l'une des sources fondamentales de la Loi et rendu légitime par le *ḥadīth* prophétique qui pose : « Il n'y aura jamais dans ma Commu-

1. Ridwan Al-Sayyed, *Al-Umma wal-ġamâ'a wal-sulḥa*, p. 50-51.

2. Ibn al-Qayyim, *Aḥkâm ahl al-dhimma*, p. 275.

nauté (Umma) unanimité sur une erreur » (*lâ tağtami'u ummatî 'alâ dalâla*).

Le territoire de l'islam est le foyer de la Umma. Il est défini comme étant toute terre où la religion musulmane s'exerce tout à fait librement sans la moindre entrave ou le moindre empêchement et où la prédominance des musulmans est nette, confirmée et incontestée. C'est l'espace territorial dans lequel se déroule la vie des membres de la communauté unie et s'exerce l'autorité politique directe de l'Etat présidé par l'*imâm* ou le calife. La conception traditionnelle veut que le Foyer de l'islam soit divisé en trois sphères : 1° le *Haram*, littéralement « le lieu interdit » (parce que saint), qui contient La Mecque et ses environs, un espace d'un rayon allant de 3 à 8 km partant du centre de la cité ; 2° le *Hiğâz*, qui occupe l'espace situé entre *Nağd* et *Tihama* ; 3° les autres pays soumis à l'autorité du califat<sup>1</sup>. Les musulmans, à l'exception de certains Kharijites et de certains Mu'tazilites (tels Aşamm et ceux qu'on appelle les Mu'tazilites soufis), posent la nécessité, religieuse ou rationnelle ou les deux à la fois, de l'instauration de l'imamat, ou califat, dont la fonction essentielle est de préserver la religion et d'administrer les affaires de la Umma<sup>2</sup>. L'imamat ou le califat n'est en réalité que le pouvoir auquel revient le gouvernement des affaires religieuses et séculières de la communauté ou Umma. Le système de califat n'est pourtant pas l'unique système « vécu » par la Umma musulmane dans son expérience historique classique. Les traditionnistes musulmans du III<sup>e</sup> siècle de l'Hégire (IX<sup>e</sup>) et Ibn Khaldûn plus tard (808/1406) croient avoir vu se succéder dans l'histoire concrète de l'islam deux régimes politiques : le régime de califat, et le régime de *mulk* (terme que j'ose traduire par « gouvernement séculier »). Le premier est présenté comme un pouvoir guidé par les vertus de piété, de justice, d'équité, d'indulgence et de charité. Le second est plutôt basé sur le « désir » humain, l'oppression et la tyrannie<sup>3</sup>. Il va de soi que pour eux, ainsi que pour les masses musulmanes, le premier de ces régimes représente jusqu'à nos jours le régime idéal, celui de l'époque du Prophète et de ses successeurs « éclairés » ou « biens guidés », que le Prophète même avait qualifié de *Khayr al-qurûn* (la meilleure des générations), mais le régime de *mulk* n'est pas pour autant considéré comme illé-

1. Al-Mâwardi, *op. cit.*, p. 157-176.

2. *Ibid.*, p. 3 ; Ibn Khaldûn, *Al-Muqaddima*, I, 244. Voir aussi M. Arkoun, *L'islam, morale et politique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1986, p. 128-134.

3. F. Jadaane, *Al-Mihna (Etude sur la dialectique du religieux et du politique en islam)*, p. 322-330.

gal ou illégitime ; tous, exception faite des Shi'ites et Kharijites, le reconnaissent comme islamique même quand il est dirigé par un imâm impie (*fâgir*). Selon tous les cas califat et *mulk* incarnent un Etat et sont en principe censés remplir les fonctions fondamentales d'un Etat proprement dit. Et ceux qui affirment sans sourciller qu'il n'y a pas d'idée de l'Etat dans l'islam ne font que suivre la pensée de la fraction toute minoritaire dans l'islam.

### Les trois appartenances

La conscience individuelle musulmane est tenue par un triple rapport d'appartenance. Il y a tout d'abord l'appartenance socio-politique à la Umma entendue comme une *ġamâ'a*, c'est-à-dire comme une société ou une « communauté de foi » unie, solidaire et totalement soumise non seulement aux commandements de la loi religieuse (*sharī'a*), mais également et plus précisément à l'autorité politique de l'imâm. Il y a ensuite l'appartenance géopolitique de l'individu et des sociétés islamiques particulières au Foyer de l'islam, *dâr al-islâm*, qui comporte tous les pays régis par les lois de l'islam et soumis à l'autorité politique de l'imâm. Il va de soi que ce *dâr* est formé d'un ensemble varié de peuples et d'ethnies ainsi que d'une variété de confessions et de religions et notamment, à côté des musulmans, les *dhimmis* qui ont des statuts (*aĥkâm*) spéciaux. Il y a enfin l'appartenance à la Umma musulmane dont les membres sont liés les uns aux autres par la foi musulmane mais qui sont présents un peu partout dans le monde et dispersés dans les divers pays, islamiques et non islamiques.

La *ġamâ'a* musulmane, inséparable du Foyer de l'islam, ne saurait acquérir son identité juridique, entendons sa légitimité religieuse, sans la désignation d'un imâm qui, secouru par les appareils et les institutions appropriés, est tenu de veiller à l'application de la *sharī'a* et à la gérance de la société. Pour la quasi-totalité des juristes et politologues musulmans, un seul imâm est reconnu, il n'est pas admis qu'il y ait deux imâms dans deux pays ou sociétés appartenant au *dâr al-islâm*. Une telle éventualité ne saurait que saper le fondement primordial de la *ġamâ'a*, à savoir son *unité* politique.

Cette unité politique, indispensable et même « article de foi » pour les théoriciens musulmans, ne s'impose pas inconditionnellement au niveau de la Umma musulmane, la Umma universelle. Celle-ci ne saurait être qu'une entité spirituelle qui transcende les sociétés, les nations et les ethnies pour réunir dans la foi les croyants de toutes les nations et de toutes les races de la terre. Elle

n'est pas tenue de s'engager dans un mouvement d'unification politique qui chercherait à fondre dans une unité politique islamique une pluralité de sociétés et de pays non islamiques pour la bonne raison qu'il y existe des sujets de croyance musulmane. Par contre, entre États et sociétés islamiques indépendants ou autonomes un tel mouvement s'impose immanquablement. Il y a là un lieu commun dans la pensée politique de l'islam moderne.

## II. — DES ANCIENS AUX MODERNES : UMMA, SOCIÉTÉ ET ÉTAT

### A / *Les réformistes*

Le monde arabe et islamique moderne est formé de sociétés et d'États nationaux indépendants les uns des autres. La pensée de la Renaissance (*Nahda*), née avec la formation de ce monde et passionnément éprise des idées de liberté et de progrès, accorda au concept de l'Umma une place de premier rang. Le terme a été repris par toutes les tendances idéologiques et plus particulièrement par les islamistes et les nationalistes. Ceux-ci l'ont pris dans le sens occidental de « nation », alors que les islamistes lui ont réservé le vieux sens de Umma musulmane. Un intérêt tout particulier a été porté chez ces derniers à la question du rapport entre la Umma musulmane d'une part et les sociétés et États islamiques ou dits islamiques d'autre part. Seule la conception des islamistes nous préoccupe dans la partie suivante de la recherche.

Il est à observer tout d'abord qu'on ne saurait saisir la pensée arabe et islamique moderne indépendamment de l'Occident et de ses conquêtes. Les premiers réformistes de la Renaissance ont pris conscience de cette réalité. Jusqu'à aujourd'hui, et encore plus demain, le fait occidental reste et restera au cœur même de toute réflexion relative à la problématique de la Umma musulmane. Dès le début de cette Renaissance le réformiste tunisien Khair al-Din (1810-1889) a porté son attention vers les causes du déclin et les fondements du progrès de la Umma musulmane. Dans son projet de réforme, il pensait certes à l'Empire ottoman mais il avait également présente à l'esprit toute la Umma musulmane. En plaidant pour une combinaison des lois islamiques et des acquisitions scientifiques et administratives de la civilisation européenne, il songeait plutôt au salut islamique face aux menaces de l'Occident<sup>1</sup>. Le fon-

1. F. Jadaane, *Usus al-taqaddum*, p. 123.

dement théologique de l'essence de la Umma musulmane ne suscite pas son intérêt, mais il fait remarquer que le monde islamique est composé d'Etats ou de « royaumes » (*mamâlik*) indépendants les uns des autres et qu'il existe au-delà de la diversité de ces royaumes un lien étroit et profond qui réunit entre eux les musulmans partout où ils se trouvent et en fait une Umma. Khair al-Din reconnaît l'existence des patries, Etats et royaumes dans le monde de l'islam, mais il évite de s'en préoccuper. Ses soucis allaient ailleurs ; il cherchait le salut de l'Empire dans la reconstitution des appareils internes de l'Etat, contrairement au chef de file du mouvement panislamiste Afghâni qui le cherchait au moyen d'une idée dynamique chère à Ibn Khaldun, l'idée de *'aşabiyya* (solidarité).

Pour Afghâni, la *'aşabiyya* religieuse est nettement plus forte que celle forgée par la langue ou le lien national. C'est elle qui inculque à la Umma sa forme et son essence. D'où la prééminence de la notion de Umma musulmane tenue par le lien de la Loi et de la foi religieuse, et la nécessité de l'établissement de la *ġâmi'a* (lien, alliance) islamique, à savoir le panislamisme, seul en mesure de dissiper les divergences entre les peuples et les royaumes de l'islam, et de la fortification des assises de cette Umma dans sa lutte contre le danger européen. Pour Afghâni le panislamisme impose l'unité islamique ; celle-ci est une condition indispensable de l'existence et de la survie de la Umma musulmane. L'unité de la communauté musulmane est une unité dans la foi, c'est un attachement ferme au lien religieux seul apte à réunir ensemble dans un tout solidaire, dans un front uni, Turcs, Arabes, Persans, Indiens, Egyptiens et Maghrébins. Afghâni et ses disciples successeurs souhaitaient à coup sûr l'instauration d'un Etat islamique uni qui regrouperait tous les Etats et toutes les sociétés islamiques, mais ils savaient bien que cela ne pouvait être qu'un beau rêve, et que seules la coopération et la solidarité entre les musulmans de tous les pays et de toutes les races, ainsi qu'entre les Etats, étaient opérantes. « Je n'entends pas par ceci, dit Afghâni, que le responsable soit pour tous une seule personne. Car ceci est peut-être hors de portée. Mais j'entends espérer que le Coran sera pour eux le maître et la religion le pilier de leur unité. »<sup>1</sup>

Cette reconnaissance de la pluralité des Etats et des sociétés islamiques ainsi que des obstacles dressés vis-à-vis de tout projet de réunir dans un seul Etat politique tous ces Etats et sociétés, est manifeste chez tous les membres de la famille réformiste : Mohammad 'Abdu, Kawâkibi, Rashid Riċa, Ben Bâdis..., jusqu'à la fin de la

1. Afghâni, *Al-kitâbât al-siyâsiyya*, p. 39.

deuxième guerre mondiale. Une question est restée pourtant au cœur du débat : qu'en est-il du califat, cet appareil censé veiller aux affaires de la religion et de la Umma ? Pour Kawâkibi, le principe du califat est maintenu, mais le califat doit être détenu par les Arabes. Rashid Riða est plutôt favorable à la réinstauration du califat mais il en reconnaît les difficultés et les obstacles et seule l'unité dans la foi de la Umma lui paraît réaliste. Il en est de même pour le chef de file des réformistes algériens, Ben Bâdis, qui ne voit que la pluralité des Etats et des sociétés islamiques et estime que le système du califat est un système révolu et chimérique. En cela il se rapproche des réformistes laïcisants tel 'Ali 'Abd al-Râziq qui dans un livre foudroyant publié au lendemain de l'abolition du califat par Atatürk, *Al-Islâm wa uşûl al hukm*, pose que le Prophète de l'islam n'a jamais été roi, que son message était un message religieux et moral, que les préoccupations politiques n'ont jamais été au centre de son action et que le système du califat perçu dans l'histoire était inventé de toutes pièces et dénué de tout fondement dans la Révélation islamique. La vision de 'Abd al-Râziq est devenue celle de tous les modernistes musulmans jusqu'à nos jours.

### B / Les islamistes

Au sein de l'islam contemporain le modernisme n'est que minoritaire. La naissance, dans l'école réformiste de M. 'Abdu, de la pensée et de l'action de Ḥasan Al-Banna (1906-1949), le fondateur de l'Association des Frères musulmans, remet en œuvre toutes les idées classiques de l'imâm, de la *ġamâ'a*, et de l'unité de la Umma musulmane. Cette dernière tient dans sa pensée une place éminente. Comme le remarque N. Nassar avec pertinence, l'idée de l'unité de la Umma est chez Ḥ. Al-Banna stratégique, elle est basée sur ce lien primordial et inaliénable que tissent la foi et la fraternité islamiques. En utilisant peut-être pour la première fois l'expression « nationalisme musulman », *qawmiyya islâmiyya*, il a voulu montrer la nature dynamique de la volonté unioniste musulmane portée par les Frères musulmans, volonté ayant comme objectif l'incarnation dans un tout cohérent de la Umma musulmane, de la patrie islamique et de l'Etat islamique<sup>1</sup>. Car selon Ḥ. Al-Banna, l'islam « ne reconnaît point les frontières géographiques (entre les sociétés et les pays islamiques), ne prend pas en ligne de compte les différences de race et de sang ; il considère que tous les musulmans constituent une seule Umma, que la patrie isla-

1. Nasif Nassar, *Taşawwurât al-umma al-mu'âşira*, p. 125-126.



mique est une *seule* patrie, en dépit de ses nombreuses contrées et de ses espaces tant éloignés les uns des autres ». Les Frères musulmans vénèrent cette unité, croient avec foi en ce lien, et agissent en vue de rendre unie la « parole » des musulmans, et de renforcer la fraternité islamique ; ils se réclament de l'idée que « chaque pouce de terre portant un musulman est leur patrie »<sup>1</sup>, et que le concept de fraternité, *ukhuwwa*, justifie la solidarité universelle des musulmans ainsi que toute action entreprise en faveur de l'unité de la Patrie islamique qui transcende l'espace national et géographique et va au-delà des liens de langue et de sang. Certes H. Al-Banna évoque le « monde islamique » mais il reconnaît qu'il y a dans ce monde des sociétés et nations islamiques, *umam islâmiyya*, qui ne sont pas fondées uniquement sur la foi de l'islam. Ces nations ou sociétés sont pourtant appelées à adopter les lois et les institutions de l'islam, seules capables de leur assurer renaissance et progrès. Pour ce qui est des sociétés islamiques, il faut absolument que chacune d'elles façonne sa vie selon les lois de l'islam et que les articles de sa Constitution soient tirés du texte coranique. « La nation qui stipule dans le premier article de sa Constitution que l'islam est sa religion officielle est tenue d'arrêter tous les autres articles sur cette base, en sorte que chaque article contraire à l'islam et incompatible avec ses commandements doit être aboli. » C'est ainsi que l'État qui gouverne cette société devient un État islamique, appelé à son tour à conjuguer avec les autres de même nature en vue de la création d'un État islamique uni et universel. « Nous cherchons, dit Al-Banna, l'individu musulman, le foyer musulman, la société musulmane, le gouvernement musulman et l'État qui commande les États islamiques, refait l'union des musulmans, ressuscite leur gloire et les ramène à l'Appel, au message de Dieu afin que le monde tout entier jouisse de la joie que les préceptes de l'islam lui apportent. »<sup>2</sup>

Certes l'enseignement du « Guide martyr » accorde aux notions de Umma musulmane unie et d'État musulman uni une place évidente, mais cette place est loin d'être centrale ou primordiale. Son intérêt allait plutôt vers la réforme spirituelle et morale de la société et de son gouvernement. L'orientation politique du fondateur du mouvement des Frères musulmans, il faut le dire, était assez modérée. C'est notamment chez ses disciples, confrontés au régime militaire révolutionnaire instauré par Nasser en Égypte et

1. Ḥasan Al-Banna, *Mağmû'at rasâ'il al-imâm*, p. 176, et N. Nassar, *op. cit.*, p. 127.

2. *Ibid.*, p. 100-101.

aux ingérences occidentales dans les affaires intérieures des pays musulmans, que l'orientation politique s'est nettement et de plus en plus radicalement développée, et que l'attention accordée aux questions de Umma, société, Etat et califat s'est manifestement accrue. 'Abd al-Qâder 'Ôdeh, juriste de formation, franchit le pas décisif vers l'islam dit politique. Il est le grand théoricien de la pensée politique dans l'islam contemporain. Nul doute que pour lui l'islam est religion et Etat, et que la Umma musulmane ne saurait réellement et concrètement prendre corps que grâce à un Etat responsable de l'application de la *Sharî'a*. Partant du Coran, il pose que les musulmans constituent une « seule Umma », unie dans la foi, la piété, la solidarité, la charité et la droite et bonne morale<sup>1</sup>. Une telle vision peut paraître comme allant dans la voie des premiers réformistes musulmans, c'est-à-dire concevoir la Umma comme une entité morale et spirituelle transcendant les sociétés particulières imperméables à l'idée d'unité politique. Telle n'est pourtant pas la pensée de 'Ôdeh. Car, en effet, il ne reconnaît la moindre légitimité ni aux frontières territoriales ou géographiques, ni « aux chauvinismes de pays » ou aux liens tribaux et ethniques ; les différences de langue, de race et de couleur sont également insignifiantes. Pour 'Ôdeh l'égalité entre musulmans est absolue, d'où l'idée que l'islam « a fait des musulmans une seule Umma et un seul Etat, il leur a assigné un seul imâm auquel incombe le devoir de les gouverner et administrer conformément aux prescriptions de l'islam ». « Si celui-ci, ajoute-t-il, nécessite que les musulmans constituent une seule Umma et aient un seul Etat, il est indispensable que le territoire de l'Etat islamique englobe tous les pays musulmans. »<sup>2</sup>

A l'instar des anciens juristes 'Ôdeh proclame l'unité de l'imamat, il estime que les musulmans sont tenus d'avoir un seul imâm et un seul Etat, car Dieu en a fait une seule Umma, et une Umma unie ne saurait avoir qu'un seul chef et un seul Etat. Agir autrement et admettre avec préméditation l'existence légitime d'une pluralité de sociétés islamiques ayant chacune un imâm et un Etat ne saurait être qu'une franche incrédulité<sup>3</sup>. 'Ôdeh reprend en plus la vieille distinction géopolitique entre la Terre de l'islam et la Terre de l'incrédulité. « La nationalité, *ginsiyya*, en islam est fondée sur le principe de *Dâr* (Foyer, Terre). Ainsi les sujets du Foyer de

1. A. 'Ôdeh, *Al-Islâm wa awḍâ'una al-siyâsiyya*, p. 204.

2. *Ibid.*, p. 204-206.

3. *Ibid.*, p. 111.

l'islam, qu'ils soient musulmans ou *dhimmis* (juifs et chrétiens) sont titulaires de la même nationalité, la nationalité islamique. Quels que soient les traits distinctifs des Egyptiens, Syriens, Irakiens, Maghrébins, cela ne pourrait présenter qu'une distinction régionale qui n'entraîne pas de statut légal spécial ou de distinction réelle (...). Les sujets du Foyer de guerre sont titulaires d'une même nationalité quels que soient leurs pays et leurs Etats (...) et toutes les lois de l'islam leur sont appliquées sans distinction. »<sup>1</sup>

### C / Vers le radicalisme

Plus radicale encore est l'attitude de Sayyed Qutb et de la plupart des mouvements et des groupes islamistes contemporains. Qutb passe dans la pensée islamiste moderne pour celui qui a jeté les premières bases du radicalisme islamique de notre temps. Il faut pourtant signaler à son côté dans ce sillage les noms de l'Indien Al-Mawdûdi et du Palestinien Al-Nabhâni (qui a fondé en 1951 à Jérusalem le parti de Libération islamique), qui étaient tous deux favorables à la voie politique radicale. Le drame de Qutb, envoyé en 1966 à la potence par le régime militaire nassérien, en a fait non seulement le plus grand martyr après Al-Banna, mais aussi le chef de file des fondamentalistes musulmans. Deux concepts dirigent la pensée et l'action de Quth : la *ġāhiliyya* (obscurantisme, ignorance, erreur) et la *hākimiyya* divine (le droit de Dieu à être le seul maître gouverneur). Qutb estime que la Umma musulmane formée par la Révélation s'est retirée de l'histoire et qu'il y a une coupure réelle entre les sociétés dites islamiques de nos jours et la Umma coranique. Deux choses s'imposent : dénoncer l'égarément et l'erreur des sociétés islamiques et du XX<sup>e</sup> siècle en général, et reconstruire la Umma musulmane par un recours décisif au texte coranique et à l'Etat proprement islamique. Pour Qutb, la Umma a sa raison d'être dans la foi et dans la *Sharī'a*. Toute référence à la communauté de langue, de race, de famille, de patrie, de nation, ou tout autre lien « médiocre » et « arriéré » doit être écarté. Seul est valable et légitime le lien de la foi qui forme la Umma, société d'hommes dont la vie, les conceptions, les conditions, les institutions et les valeurs jaillissent de l'idéologie musulmane<sup>2</sup>.

L'idée classique d'un monde bipolaire : Terre de l'islam, Terre de l'incrédulité est foncièrement reprise par Qutb. Il s'ensuit, selon

1. *Ibid.*, p. 207-208.

2. S. Qutb, *Ma'ālim fi al-tarīq*, p. 5-6.

lui, que le musulman n'a pour patrie que celle où la Loi de Dieu est instaurée, et pour nationalité que sa propre Foi, seule capable d'en faire un membre de la Umma dans le Foyer de l'islam<sup>1</sup>. Car il n'y a qu'un seul Foyer, celui de l'islam, dans lequel est instauré l'Etat musulman régi par la Loi coranique. Tout ce qui ne l'est pas est un foyer de guerre avec lequel les relations sont, ou bien des relations de combat, ou bien des relations de paix contractuelle<sup>2</sup>. Il n'est pas nécessaire de nommer cet Etat islamique du nom de « califat », l'essentiel est qu'il soit régi par la Loi coranique et qu'il œuvre pour l'unité de la Umma musulmane et pour le bonheur de cette Umma. Telle n'est pourtant pas la préférence de Nabhâni et du parti de Libération islamique qui s'obstinent à maintenir le terme de califat comme étant le plus valable pour désigner la nature propre du régime politique musulman<sup>3</sup>. Mais, pour ce qui est du reste, les mouvements islamistes contemporains (*Ġamâ'at al-muslimîn* nommé *Ġ. al-Takfîr wa l-hiğra* et *Ġal gihâd* d'Egypte, *Ġ. al-nahđa al-islâmiyya* de Tunisie, le FIS d'Algérie, etc.) s'accordent parfaitement et empruntent des voies tout à fait similaires.

#### *Pour des horizons ouverts*

La progression des tendances radicales dans les sociétés islamiques contemporaines risque de bousculer l'image sereine de l'islam traditionnel et de produire dans les esprits, à son égard, un vif sentiment de refus. La résurgence dans la pensée musulmane moderne de certaines idées belliqueuses ne fait qu'accentuer cette image. Le retour de l'idée d'un califat combattant, la reprise de la division bipolaire et antagoniste du monde (monde de l'islam / monde de l'incrédulité), le mépris de l'autonomie des peuples et des Etats en faveur d'un Etat supranational et d'une Umma universelle et la condamnation pure et simple de la société islamique contemporaine sous prétexte qu'elle n'est pas proprement musulmane et que le bon musulman est tenu de s'en désolidariser et de l'abandonner pour se retourner contre elle en vue d'instaurer la vraie communauté musulmane, noyau de la grande Umma musulmane, ne font que fixer dans les esprits l'idée d'un islam peu conciliant et même tout à fait agressif et hostile. A la vérité, bien que minoritaires dans l'histoire

1. *Ibid.*, p. 138.

2. *Ibid.*, p. 137.

3. F. Jadaane, *Notions of the State in Contemporary Arab Islamic Writings*, in *The Arab State*, edited by Giacomo Luciani, London, Routledge, 1990, p. 247-283.

même de l'islam, ces tendances ne sont pas récentes et les théoriciens musulmans eux-mêmes ont lutté contre certaines d'entre elles en faisant appel, pour en atténuer les excès et les rigueurs, à certains concepts et catégories relatifs au domaine théologique, éthique, social et politique. Le succès n'en fut guère mince, et contrairement aux propos tenus par des mouvements exaspérés et désespérés pour des raisons qu'il n'est pas ici le lieu de relater, les sociétés islamiques sont plutôt appelées à ne point prendre comme évidentes des idées trop controversées et contestées dans la réalité historique de l'islam même. Le concept de Umma musulmane est un concept tout à fait présent dans les textes mais rien ne prouve qu'il ouvre à l'idée utopique d'un Etat islamique cosmique. L'Etat dans l'islam est une nécessité incontournable mais rien n'est tranché quant à la nature de cet Etat. Tout porte à croire que le régime du califat tel qu'il est connu dans l'histoire n'est pas l'unique régime qui puisse être appuyé par les textes. Les sociétés islamiques existent comme des entités réelles, résistantes et multiples, seule l'idée d'une unité dans la foi et la « fraternité religieuse » leur est perméable. L'attitude hostile et violente à l'égard de la société islamique peu conforme et plus ou moins insoumise aux lois de la *shari'a* n'est pas la meilleure voie à suivre pour redresser la société et réformer ses assises ; les textes et l'expérience historique islamique sont nettement ouverts à une voie humaniste et même trop humaniste qui s'appelle charité ou *rahma*. Et le moins que l'on puisse dire du retour à la vieille vision manichéenne géopolitique d'un univers divisé en deux puissances diamétralement opposées et hostiles est qu'il jette l'islam dans la plus sinistre épreuve qu'il ait jamais connue. L'opposition enfin établie entre une société particulière et autonome dite islamique, vue comme coupable et illégitime, et une Umma universelle unie, vue comme idéale et « sainte », ne fera que créer des problèmes insolubles et semer le trouble et l'inquiétude dans l'esprit et la vie d'une Umma déjà accablée par tant de troubles et d'incertitudes.

Un fait majeur et évident reste à signaler. Les tendances actives précédemment mises en lumière ne sont, au sein des sociétés islamiques contemporaines, que minoritaires ; elles ne devraient guère cacher la vérité de l'islam réellement vécu par les grandes masses dans les sociétés islamiques. Nul doute qu'auprès de ces masses, on rencontre le vrai visage de l'islam : l'islam serein, conciliant et ouvert, où les implications politiques d'un concept de l'Umma susceptible d'envenimer les rapports avec l'Autre sont absentes, et les perspectives d'un dialogue constructif et prometteur sont réelles.

## BIBLIOGRAPHIE SOMMAIRE

- Abû Yûsuf, *Kitâb al-Kharâg*, Le Caire, 1392 de l'H.
- Afghâni, Ğamâl al-Dîn, *Al-a'mâl al-Kâmila* (t. 2 : *Al-Kitâbât al-Siyâsiyya*), Beyrouth, 1979-1981.
- Arkoun Mohammad, *L'islam, morale et politique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1986.
- Al-Banna Ḥasan, *MaĠmû'at rasâ'il al-imâm al-shahîd Ḥasan al-Banna*, Le Caire.
- Jadaane Fehmi, *Usus al-taqaddum 'inda mufakirî al-islâm...*, Beyrouth-Amman, 3<sup>e</sup> éd., 1989.
- *Al-miḥna : baḥṯ fi ġadaliyyat al-dîni wa l-siyâsi fi l-islâm*, Amman, 1990.
- Notions of the State in Contemporary Arab Islamic Writings, in *The Arab State*, edited by G. Luciani, London, Routledge, 1990.
- Khair al-dîn, *Aqṣam al-masâlik fi ma'rifat aḥwâl al-mamâlik*, Tunis, 1972.
- Ibn Khaldûn, *Al-muqaddima*, Tunis, 1989.
- Al-Mâwardi, *Al-Aḥkâm al-sultâniyya*, Le Caire, 1966.
- Nassar Nasif, *Tasawwurât al-umma al-mu'â šira*, Koweit, 1986.
- 'Ôdeh, 'Abdel-Qâder, *Al-islâm wa awḡâ 'una al-siyâsiyya*, Le Caire, 1951.
- Quth Sayyed, *Ma'âlim fi al-ṯarîq*, Beyrouth.
- Rida Rashîd, *Al-wiḡda al-islâmiyya wa l-ukhuwwa al-dîniyya*, Damas.
- Al-Sayyed Riḡwân, *Al-Umma wa l-ġamâ'a wa l-sulṯa*, Beyrouth, 1984.

RÉSUMÉ. — *Le concept de Umma est un concept majeur dans l'islam. Pour en élucider le sens et la valeur il faut l'appréhender dans ses rapports avec d'autres concepts tels « la société islamique », la Ğamâ'a, le Territoire de l'islam (Dâr al-Islâm) et l'Etat. Tel est le propos de cette étude qui considère à la fois les données classiques et les positions des islamistes contemporains.*

RÉMY LEVEAU

## *Les mouvements islamiques*

Faire le point sur les mouvements islamiques fait courir le risque de rassembler des évidences et des banalités tout en construisant des paradoxes. Si donner un sens à la vie peut être considéré en fonction d'une croyance en l'au-delà comme un acte religieux, vouloir organiser la société en conformité avec cette croyance est une démarche politique. Bien avant l'abolition du khalifat par Mustapha Kemal en 1924 la plupart des pays musulmans avaient opéré une séparation entre les deux sphères et ne reconnaissaient guère de pouvoir aux autorités religieuses. Elles n'interviennent plus dans le fonctionnement de la société qu'en légitimant l'action du pouvoir en place notamment dans les transformations importantes que le monde arabe a connues depuis le XIX<sup>e</sup> siècle tant sur le plan des institutions que dans les rapports entre l'Homme et la nature.

Les Frères musulmans fondés en 1928 à Ismailiyya par Hassan El Banna vont constituer le premier mouvement de remise en cause de la séparation entre le religieux et le politique. Ils exerceront une véritable influence dans l'Égypte monarchique sur la classe moyenne et les masses urbaines dès la fin des années trente. La révolution des officiers libres en juillet 1952 va pour une longue période ruiner leurs espoirs d'accéder au pouvoir. La contrainte qu'ils vont subir très tôt ainsi que la concurrence de mythes unitaires plus mobilisateurs, symbolisés par Nasser et le nationalisme arabe les marginalisent, pour un temps. Il faudra attendre la défaite de 1967 pour voir les gouvernements arabes se servir des courants religieux pour lutter dans les universités contre les influences marxisantes. Mais sans le succès de la révolution iranienne en 1979 les mouvements islamistes auraient pu se maintenir comme une sorte de tendance activiste minoritaire plus ou moins influente selon les lieux ou les circonstances.

C'est alors qu'une interrogation constante s'exprime avec espoir

ou crainte selon les camps sur l'influence du modèle iranien. Un effet-choc se produit sur le monde arabe et musulman avec une rapidité qui fait aussitôt parler de complots dirigés de Téhéran. Sur ce point l'influence iranienne directe est à peu près nulle, mis à part le cas libanais. Dans le reste du monde arabe il s'agit plutôt d'emprunts ou de tentatives de réinvention d'un modèle imaginaire en fonction de rapports sociaux qui n'arrivent plus à être traduits dans un langage politique acceptable par les gouvernés<sup>1</sup>. Par ailleurs les gouvernants doutant d'eux-mêmes se laissent influencer par l'air du temps et s'estiment obligés de tenir compte de l'opinion publique internationale en montrant une certaine prudence dans l'usage de la répression en tenant un langage de prise en considération des Droits de l'Homme. Ils vont jusqu'à parler d'ouverture démocratique et même quelquefois à se laisser aller à l'illusion de trouver là une solution magique qui redonnerait de la vigueur à leur autorité défaillante. Ces attitudes hésitantes ont pour effet dans un premier temps de démobiliser les bureaucraties chargées du maintien de l'ordre et du contrôle social sans renforcer la base de soutien des régimes en place. Par ailleurs une nouvelle génération d'islamistes apprend à tirer parti de ce contexte dans une démarche de conquête du pouvoir. Ils ne renoncent en rien sur le plan du discours à leur absolu doctrinal tout en sachant utiliser les ouvertures juridiques ménagées par les lois sur les libertés publiques et sur les associations politiques.

Ce jeu biaisé peut-il ménager des transitions politiques acceptables pour les deux parties ? Doit-il inévitablement se terminer par des affrontements où seuls les militaires remplacent pour un temps un pouvoir politique envahi par le doute ? Peut-on envisager un compromis entre les islamistes et une bureaucratie contrôlée par les militaires à la recherche de stabilité et de formes nouvelles de légitimation ? Les islamistes sont les seuls à pouvoir cautionner les réformes nécessaires à l'introduction de l'économie de marché que les bureaucrates tentent avec beaucoup de maladresse. Restaurer l'identité nationale dans sa composante islamique peut être le prix à payer, notamment par certaines parties des classes moyennes, pour faire accepter une version libérale, au sens économique du terme de la modernité.

Un retour sur la révolution iranienne peut en ce sens être plus éclairant que l'on ne pense. Il faut d'emblée écarter l'idée d'un

1. Voir Bronislaw Baczko, *Les imaginaires sociaux. Mémoires et espoirs collectifs*, Paris, Payot, 1984.



modèle cherchant à imposer une révolution islamique mondiale. Les moyens dont l'Iran disposerait pour cela sont tout à fait dérisoires. Il faut aussi écarter l'idée d'un enchaînement mécaniste de situations produisant les mêmes effets. Les traditions étatiques comme les sociétés présentent des différences notables qui peuvent se traduire par des solutions divergentes en termes d'organisation des rapports entre gouvernants et gouvernés. Mais un certain type de rejet de la modernité planifiée d'en haut semble à l'œuvre dans les sociétés maghrébines<sup>1</sup>, comme en Iran.

Un retour sur la révolution iranienne n'est pas en ce sens une démarche aberrante, notamment pour comprendre la société algérienne. Un point de départ commun peut être assez facilement reconnu : ces deux sociétés ont été déstructurées par l'économie pétrolière et par la modernisation, celle du shah et de la révolution blanche, pour l'Iran, celle de l'industrialisation forcée, et de la réforme agraire de l'Algérie de Boumédiène. Auparavant la colonisation et la guerre d'indépendance avaient dans le cas algérien désarticulé la société traditionnelle. Ces bouleversements ont aussi amené à Alger comme à Téhéran l'émergence d'un nouveau type d'acteur social : la jeunesse urbaine. Soumise à une éducation de masse inachevée, elle réagit par un désir de prendre part à une modernité dont elle se sent exclue. Un phénomène de générations l'amène à s'opposer aux élites, qu'il s'agisse de la technocratie du régime du shah ou de la bureaucratie FLN de l'époque Boumédiène. Dans les deux cas le mythe de la richesse pétrolière récupérée s'est retourné contre le pouvoir en place. L'abondance de la rente pétrolière des années soixante-dix a influencé l'imaginaire collectif, créant une mentalité consumériste qui a très vite concurrencé les politiques officielles d'industrialisation. A cela s'ajoutait une politique étrangère active entraînant des investissements de présence symbolique et de dépenses militaires. Ce renversement de tendance s'opère en Iran en 1976-1978 et en Algérie, en 1986, une fois épuisé le sursis obtenu grâce aux effets du second choc pétrolier entraîné par la révolution iranienne. Mais dans chaque cas la fin du rêve pétrolier va entraîner une crise sociale aux conséquences comparables allant du discours religieux sur la pudeur au contrôle des comportements féminins. Peut-on les interpréter comme des réactions de frustrations aux défi-

1. Cette comparaison avec la révolution iranienne s'appuie sur le travail de remise en perspective entrepris par Farahad Khosrowkavar, *Rupture de l'unanimité dans la révolution iranienne*, thèse d'Etat EHESS, sous la direction d'Alain Touraine, Paris, 1992.

ciences de l'accès à la modernité et du désir de participation ? Dans cet ensemble de variables le changement des attitudes et des mentalités dans la jeunesse urbaine désoccupée, son ralliement à un discours religieux, ont sans doute été les facteurs déterminants.

Il faudrait ajouter à cela les effets du temps mondial et même des modes politiques. Dans le cas de l'Iran la politique des Droits de l'Homme du président Carter a contribué à priver le régime du shah d'une capacité de riposte répressive qui existait encore en 1978. La désintégration du pouvoir de la bureaucratie et du FLN en Algérie a été accélérée par le discours sur la démocratisation, par l'évolution de l'URSS et des pays communistes. Certes la destruction du mur de Berlin se produit après les émeutes d'Alger d'octobre 1988 mais à partir de là l'évolution devient quasi irréversible, y compris dans l'esprit de dirigeants qui vont perdre une partie de leur légitimité. Mais ceux-ci ne conçoivent pas que les mêmes mécanismes qui chassent les communistes du pouvoir dans les pays de l'Est puissent y conduire les islamistes en Algérie. Il leur faudra attendre l'évidence des résultats du 1<sup>er</sup> tour des élections législatives le 26 décembre 1991 pour se résoudre à en interrompre le processus.

L'évocation de la situation iranienne avait pour seul but d'indiquer qu'un certain nombre de facteurs importants à l'origine des changements révolutionnaires dans ce pays étaient présents dans d'autres sociétés musulmanes sans que l'on soit amené à en déduire des effets de similitude.

La comparaison esquissée en premier lieu avec l'Algérie ne saurait être ni généralisée à d'autres cas, ni poussée dans ses conséquences extrêmes. Il est certain que l'on trouverait dans le cas égyptien ou tunisien des éléments qui permettraient d'établir des analyses montrant ce type de tensions à l'œuvre. Les solutions pratiques auxquelles on aboutit dans chaque cas dépendent de l'histoire, des rapports de force et des choix opérés. Il est intéressant de noter sous cet aspect que les sociétés qui jusqu'alors gardent le plus sous contrôle leurs islamistes tout en agissant dans des styles différents soient les monarchies jordaniennes et marocaines. Dans un cas ceux-ci sont intégrés au fonctionnement d'un système pluraliste comme acteurs minoritaires, dans l'autre ils sont marginalisés<sup>1</sup>. Or

1. Voir Rémy Leveau, *Islam et contrôle politique au Maroc*, AAN, 1978, p. 271-280 ; Réactions de l'islam officiel au renouveau islamique au Maroc, AAN, 1979, p. 205-218 ; Mohamed Tozy, *Le prince, le clerc et l'Etat : la restructuration du champ religieux au Maroc*, in Gilles Kepel et Yann Richard, *Intellectuels et militants de l'islam contemporain*, Paris, Le Seuil, 1990, p. 71-102.

comme le montre Mounia Bennani il existe au Maroc une jeunesse inemployée ayant de très fortes aspirations de modernité qui se traduisent par un désir d'ailleurs marqué. Mais la monarchie marocaine n'a pas abandonné entièrement ce groupe à son sort et n'entend aucunement laisser les islamistes les prendre en charge. Il semble intéressant de revenir cependant plus longuement sur le cas algérien dans la mesure où nous disposons là du seul exemple observable d'une évolution très rapide partant de la naissance d'un mouvement islamique, montrant sa transformation dans un cadre institutionnel et légal allant jusqu'à la participation à deux élections et se terminant, sans doute provisoirement, par une interdiction.

Le caractère dominant des mouvements islamiques au Maghreb, partagé avec les représentants actuels de l'héritage des Frères musulmans en Egypte, semble paradoxalement se rencontrer dans leur désir d'institutionnalisation. Celui-ci fait contraste avec leur discours mobilisateur, ainsi qu'avec la vision qu'ils donnent d'eux-mêmes, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur. Cette tendance s'amorce avec le dialogue qui s'établit en Tunisie entre le MTI et le pouvoir au lendemain de l'éviction de Bourguiba. En quelques semaines le mouvement va renoncer à l'action clandestine, multiplier les déclarations favorables au nouveau pouvoir et tenter d'obtenir sa reconnaissance légale. Mais le président Ben Ali pratiquera un changement dans la continuité qui lui fera privilégier la reprise en main d'un Néo-Destour/RCD sur une ouverture démocratique intégrant les islamistes. Il reprendra à son compte un programme de réislamisation par l'Etat cherchant à leur couper l'herbe sous le pied tout en se servant d'eux comme épouvantail pour rallier les intellectuels modernes, les partis de gauche, la Ligue tunisienne des Droits de l'Homme. Par ailleurs, sans aller jusqu'à légaliser le MTI il libérera ses militants emprisonnés et laissera rentrer ses dirigeants exilés. Il fera même miroiter les perspectives d'une reconnaissance légale et d'une participation au jeu démocratique en plaçant chaque fois la barre des renoncements plus haut. La condamnation de l'action violente, la légitimation du changement intervenu en novembre 1987, l'acceptation du verdict des urnes, la reconnaissance d'un processus par étapes tenant compte de la spécificité tunisienne y compris dans les aspects libéraux du code du statut personnel seront ainsi obtenues. Un dialogue comportant une part publique de contact avec l'ensemble des forces politiques pour atteindre un consensus et des rencontres discrètes s'institue entre les conseillers du président et les leaders islamistes. Ceux-ci

obtiendront une quasi-reconnaissance avec la tolérance de listes présentées par le parti En-Nahda aux élections législatives d'avril 1989. Mais après beaucoup d'hésitations le gouvernement n'ira pas jusqu'au bout. Il ne peut proposer plus aux islamistes qu'il n'accorde aux libéraux c'est-à-dire une intégration qui reste sous le contrôle du pouvoir. Il ne laisse au partenaire aucune chance d'alternance après lui avoir fait abjurer son discours d'opposant réclamant un autre type de société. A ce jeu le nouveau système tunisien a gagné du temps sans obtenir la légitimité qu'il cherchait par un ralliement sans condition des islamistes, équivalent à celui des intellectuels libéraux. En se faisant élire président avec un pourcentage de voix de type plébiscitaire dû à l'abstention des opposants, et en conservant le mode de scrutin de la période Bourguiba, Ben Ali marque les limites de l'ouverture. Il condamne ainsi les islamistes soit à la passivité soit au retour à l'opposition clandestine avec son enchaînement de violences et de répression<sup>1</sup>.

A bien des égards les relations entre les islamistes tunisiens et le pouvoir donnent un aperçu du schéma qui va s'esquisser dans d'autres conditions en Algérie avec un décalage d'un an. Paradoxalement, lors du Congrès du RCD en juillet 1988 le délégué du FLN, Cherif Messaadia met en garde les Tunisiens contre une trop grande libéralisation qui s'étendrait aux islamistes et risquerait de créer un effet de contagion au Maghreb. Or, à cette date, Ben Ali avait déjà choisi une voie de rénovation autoritaire qui lui permettait de limiter les risques d'ouverture sans avoir entièrement renoncé à la légitimation que la participation des islamistes pourrait apporter à son régime.

En fait le changement déterminant va se produire en Algérie après les émeutes d'octobre 1988. Jusqu'à cette date les islamistes algériens se partageaient entre divers courants associatifs recueillant une audience réduite et quelques mouvements clandestins comme celui de Bouyali tenté par des actions violentes à caractère protestataire et désespéré<sup>2</sup>. La révolte incertaine d'octobre 1988 va changer le cours des choses. Depuis plusieurs mois divers leaders d'associations religieuses réunissant des intellectuels et des imams se posaient le

1. François Burgat, *L'islamisme au Maghreb*, Paris, Karthala, La Voix du Sud, 1988 ; Rémy Leveau, La Tunisie du président Ben Ali : équilibre interne et environnement arabe, *Maghreb-Machrek*, 124, juin 1989, p. 4-17.

2. Voir Bruno Etienne, *L'islamisme radical*, Paris, Hachette, 1987 ; Ahmed Rouadjia, *Les frères et la mosquée. Enquête sur le mouvement islamiste en Algérie*, Paris, Karthala, 1990 ; M. Bernard Al-Ahnaf-Botiveau, Franck Fregosi, *L'Algérie par ses islamistes*, Paris, Karthala, 1991.

problème d'un rassemblement de leurs forces et d'une action collective dans un cadre légal. Des associations culturelles religieuses et de bienfaisance existent en plusieurs régions. Leurs dirigeants sont d'anciens militants islamistes qui se sont souvent rencontrés en prison au début des années 80. Ils songent à fédérer leur action et reçoivent l'appui de certains courants du FLN inquiets des projets des réformateurs. Les événements d'octobre vont précipiter les choses. Les leaders islamistes n'y ont pas pris part mais ils vont se présenter en médiateurs entre les émeutiers et les autorités appelant des deux côtés à la modération. Le président Chadli à la recherche d'interlocuteurs va recevoir Abassi Madani, Ali Benhadj et Mahfdouh Nahnah. A partir de là une sorte de cristallisation semble se produire. Le pouvoir reconnaît comme leaders du « mouvement islamiste » des opposants qu'il avait jusqu'alors marginalisés et emprisonnés. Dans sa volonté d'entreprendre une ouverture économique il recherche intuitivement des forces sociales qui lui permettraient d'équilibrer une bureaucratie réticente au changement. On la soupçonne aussi de collusion possible avec l'armée pour bloquer toute tentative portant atteinte à ses intérêts. Intuitivement les leaders islamistes vont saisir l'existence d'une opportunité délicate à gérer car elle comporte un volet de complicité avec le président permettant une ouverture institutionnelle et un volet d'oppositions ayant recours à un discours de délégitimation par référence à la cité islamique idéale<sup>1</sup>.

Pour faire cesser les persécutions policières et dépasser le cadre des milieux frileux, divisés et autorecrutés des associations islamiques, les leaders ont besoin d'une reconnaissance légale. Ils ne peuvent l'obtenir qu'en n'effrayant pas le pouvoir et en proposant leurs services de médiateurs dans les quartiers à problèmes où les autorités ont des difficultés à contrôler la jeunesse. Par ailleurs le président et son entourage hésitent encore pendant une bonne partie de l'année 1989 entre une tactique de type tunisien poussant les islamistes le plus loin possible dans la compromission sans rien céder ensuite sur le plan institutionnel et un jeu pluraliste véritable.

La naissance du FIS est proclamée dans deux mosquées d'Alger les 9 et 10 mars 1989 à un moment où Chadli vient de s'engager secrètement comme tous les chefs d'Etats adhérant au traité de l'UMA signé à Marrakech le 8 mars 1989 à ne pas légaliser les mouvements islamistes. Or les gouvernants algériens adoptent au même moment une loi très libérale sur les associations politiques que les nouveaux

1. Voir Algérie. Vers l'Etat islamique ?, *Peuples méditerranéens*, n° 52-53, juillet-décembre 1990.

dirigeants du FIS comptent bien mettre à profit. L'entourage du président Cbadli est partagé entre l'espoir de trouver un contrepoids à une bureaucratie et un FLN, peu ouverts au changement, et la crainte de voir se développer un mouvement islamiste fort échappant au contrôle. Par ailleurs certains pensent que le développement d'un courant islamiste au sein du FLN devrait suffire à récupérer les élites religieuses et à canaliser une mouvance dont l'audience croit. Les mesures sur les écoles étrangères et l'arabisation que l'on va mettre en œuvre font alors partie d'une sorte de contre-feu gouvernemental cherchant à récupérer la clientèle islamiste. D'autres pensent qu'il ne faut absolument pas s'aventurer sur le terrain d'adversaires inconciliables et qu'un pluralisme limité à la tunisienne ne saurait se concevoir que du côté des démocrates et des intellectuels libéraux. Après maintes tergiversations la reconnaissance du FIS est cependant décidée le 19 août 1989 par le gouvernement de Kasdi Merbah. Très vite le mouvement va connaître un succès populaire impressionnant grâce au réseau des associations et des mosquées où interviennent des prêcheurs charismatiques comme Ali Benhadj.

Pour les nouveaux dirigeants du FIS la situation se complique dans la mesure où le langage de rejet absolu de la société tenu par ces prêcheurs va trouver tout de suite une clientèle attentive parmi les jeunes qui se sont révoltés — et ceux encore plus nombreux, mal éduqués, sans espoir et sans emploi qui rêvent d'échapper à leur condition. Faute de pouvoir émigrer et d'avoir accès à la modernité qu'ils contemplent chez les autres, ils vont rejeter à la fois la société qu'ils connaissent et le monde extérieur inaccessible par un discours sur la société islamique idéale. La mobilisation rapide d'une jeunesse urbaine inemployée va donner à la tentative, au départ dérisoire, menée par une seconde couche d'élites, une capacité mobilisatrice sans commune mesure avec le contenu de leurs discours ou leurs qualités de dirigeants politiques. Le message d'anathème est simple et d'autant plus suivi qu'il rejette la société politique au bénéfice d'une contre-société rendue visible par les signes du corps et du vêtement, matérialisée par le pouvoir qu'elle s'autorise sur tous ceux qui ne se plient pas à ses lois. Une sorte de mouvement social à contenu religieux va investir en moins d'un an la société urbaine algérienne, se renforçant par ses manifestations et par la terreur qu'il inspire au nom d'une cité idéale à réaliser ici-bas<sup>1</sup>.

1. Cette réflexion s'appuie sur un rapport de recherche effectué par Séverine Labat dans le cadre de son mémoire de DEA d'études politiques à l'IEP de Paris, 1992.

Or les dirigeants du mouvement vont balancer jusqu'à la fin entre le désir de créer un mouvement social le plus fort possible et la nécessité de composer avec un pouvoir en place qui leur assure un statut de parti politique dans un système qui s'ouvre à peine au pluralisme. Ils savent qu'ils ont gagné leur reconnaissance de justesse grâce aux divisions du camp adverse. Ils ne veulent pas compromettre trop tôt la légalisation acquise par un conflit ouvert avec l'État et avec l'armée. Une fois le mouvement lancé ils vont donc passer leur temps à freiner leurs troupes, partagés entre une logique de mobilisation et une logique de participation. La capacité mobilisatrice du mouvement par l'intermédiaire des mosquées, des associations de bienfaisance ou d'éducation religieuse leur sert d'argument de poids dans leurs négociations avec le gouvernement. Ils peuvent facilement mettre en avant le rôle intégrateur qu'ils jouent auprès de larges couches de la population qui ne seraient pas touchées par le système étatique et risqueraient de se transformer en « sauvages urbains ». Ils peuvent aussi négocier à partir de leur capacité de nuisance. Celle-ci se manifeste très tôt par l'organisation de grandes manifestations où le calme d'une foule très encadrée par un service d'ordre imposant contraste avec la violence des slogans. A une échelle plus réduite l'organisation de la prière collective relayée dans la rue chaque vendredi autour des mosquées où prêchent leurs leaders apparaît comme un acte de mobilisation politique. Les grèves des services publics à partir du moment où le FIS contrôlera les municipalités les plus importantes constitueront à la fois un moyen de pression et de négociation. Plus difficiles à contrôler et plus dangereuses pour le mouvement sont les initiatives locales des comités de quartier qui se chargent de faire respecter la « pudeur » sur les campus universitaires ou sur les plages en surveillant la tenue des filles, leurs sorties, leurs fréquentations, faisant fermer les restaurants qui servent à manger pendant le ramadan, ou les débits d'alcool.

Pour contrôler ces initiatives qui peuvent choquer des couches de la population que le FIS peut espérer conquérir, pour limiter l'usage de la violence et éviter les dérives terroristes et pour récolter les fonds nécessaires à son fonctionnement, le FIS va chercher très rapidement à se doter d'une organisation souple, efficace et centralisée. On trouve au départ un groupe de fondateurs constitué d'intellectuels qui se situent dans la tradition du mouvement des oulémas, y compris par les liens personnels et familiaux qui assurent cette transmission. Ils sont ensuite rejoints par un nombre important de cadres qui ont reçu une formation moderne dans le domaine

de l'enseignement<sup>1</sup> ou des sciences de l'ingénieur. Plus tardivement ce courant « algérieniste » se réclamera d'un intellectuel issu du milieu des professeurs de medersas, Malek Bennabi, mort en 1974 qui leur servira de référence dans les années 90, enracinant leur mouvement dans la tradition intellectuelle algérienne sans avoir à payer tribut à la différence du courant issu des oulémas ni aux Frères musulmans égyptiens, ni encore moins aux islamistes tunisiens voisins. Auteur de plusieurs ouvrages en français et en arabe, dont *Vocation de l'islam*, publié aux Editions du Seuil en 1960, M. Bennabi a exercé au lendemain de l'indépendance les fonctions de directeur de l'enseignement supérieur, où il eût comme collaborateur Abassi Madani. Son enseignement constituait une sorte de doctrine saint-simonienne, algérienne, islamiste et technicienne (« nul n'entre ici s'il n'est ingénieur ») qui inspire un des principaux courants fondateurs du FIS, la djazara dont A. Madani et Abdelkader Hachani se rapprochent à bien des égards. Ce courant prône un islam aux couleurs de l'Algérie qui réincorpore la tradition des oulémas et celle de la lutte de l'indépendance dans les enjeux du présent. Il est à la fois organisateur et négociateur.

Un second courant qualifié de salafiste, incarné entre autres par l'imam Benbadj, est plus marqué par l'universalisme musulman et la formulation d'un discours mobilisateur sur le thème du retour à la communauté des croyants à l'époque de Mohamed et des khalifes « bien guidés ». La plupart des membres de ce courant ont reçu une formation religieuse traditionnelle, d'un niveau assez limité. Ils maîtrisent un discours de prêcheur socialement efficace, mais se soucient moins de sa traduction en organisation partisane si ce n'est pour réaliser au plus tôt la cité islamique idéale. Ils sont plus portés à la mobilisation des courants populaires qu'à la négociation, notamment lors de la crise du Golfe. Leur but est de prendre le pouvoir par intimidation ou par violence. En marge de ces principaux courants, qui sont parfois en concurrence, mais le plus souvent en symbiose, soit dans le processus électoral, soit dans la clandestinité, on trouve la Ligue de la Prédication islamique. Fondée également en mars 1989 par le cheikh Sahnoun, elle regroupe des prêcheurs qui s'estimaient mieux placés pour jouer le rôle de rassembleurs de la mouvance islamique que les premiers dirigeants du FIS. Mais ils finissent devant le succès de l'opération par la rejoindre tout en se situant en marge des courants principaux.

1. Abassi Madani a reçu un Ph.D. en science de l'éducation à l'Université de Londres et enseignera à la Faculté centrale d'Alger.



Pour coordonner ces différentes tendances, mener une action mobilisatrice conduite sur tout le territoire algérien et gérer les rapports de négociation conflictuelle avec le pouvoir, une direction forte et centralisée, dans la tradition politique algérienne, s'organise autour d'Abassi Madani.

Celui-ci contrôle un Bureau exécutif composé des fondateurs du FIS et joue le rôle de « président » ou de « porte-parole » du mouvement. Au départ le système est censé fonctionner par consensus au sein d'un groupe de pairs. Mais l'absence de statuts, la rapidité des décisions à prendre face au gouvernement, le report sans date fixée d'un congrès aboutissent à une concentration du pouvoir autour de Madani et de Benhadj, l'un se réservant les rapports avec le pouvoir et la presse occidentale, l'autre la mobilisation des cadres et des foules.

Dès le début cette organisation centralisée, complétée par un système de commissions spécialisées dirigées par les membres du Bureau exécutif est complétée par un Majlis Ech Choura organe consultatif représentant les courants. Cette assemblée est considérée par les uns comme l'instance suprême du parti alors que Madani dans sa précipitation la traite comme un simple relais, passant outre à ses avis notamment lors de la grève générale de juin 1991, entraînant alors des protestations que le pouvoir saura exploiter.

Avec la crise de juin 1991<sup>1</sup> et l'emprisonnement des principaux leaders du FIS le Majlis Ech Chora est réuni à Batna fin juillet par Hachani, président provisoire du mouvement. Ce dernier va profiter des circonstances pour élargir le Majlis, renforcer sa représentativité régionale et, en fait, modifier sa composition de façon à rassurer la prépondérance du courant « djazàriste », auquel il appartient.

Avant son interdiction le FIS avait donc une structure de « parti de cadres », divisé en plusieurs tendances dont l'unité était maintenue à la fois par les pressions de ses adversaires et l'espoir d'accéder rapidement au pouvoir. A côté de ce groupe dirigeant fonctionne une organisation de masse s'appuyant sur les mosquées et les municipalités conquises en juin 1990. L'ensemble sert de relais à un mouvement social impulsé par un discours religieux, fondé sur la croyance en la nécessité d'une réorganisation globale de la société algérienne en rupture totale avec le système existant. Mais pour assurer la mise en œuvre de ce projet de société islamique idéale les

1. Voir *Les Cahiers de l'Orient*, n° 23, 3<sup>e</sup> trimestre 1991 ; *Maghreb Machrek*, n° 133, juillet-septembre 1991 : *L'Algérie : politique et société* (art. de Jean Leca, Rémy Leveau, Abdelkader Djeghloul, Aroun Kapil).

dirigeants du FIS ne font aucune confiance aux réactions de cette base à caractère de mouvement social et se réservent le pouvoir de décision et de négociation avec leurs divers partenaires. Cette attitude rejoint celle des dirigeants du FLN de la période des débuts de l'insurrection que les dirigeants du FIS comparent volontiers à leur lutte actuelle.

A partir de l'étude de son organisation et de son mode de fonctionnement ainsi esquissé on peut présenter quelques hypothèses sur la stratégie du FIS. En se référant à l'exemple iranien un cas semble exclu pour le moment, celui justement qui verrait l'effondrement de l'État algérien et un accès au pouvoir sans limites des islamistes. Le recours à l'état de siège en juin 1991 et l'interruption du processus électoral en janvier 1992 montrent les limites de leurs ambitions face aux détenteurs de la force. Tant que le FIS n'exerce pas d'emprise majeure sur l'organisation militaire celle-ci dispose des moyens de faire prendre en compte sa volonté au nom d'un intérêt national supérieur. La démonstration est faite des limites qui existent de ce côté sans qu'une construction idéologique suffisante soit opérée pour justifier ce qui apparaît comme la gestion d'un rapport de forces à l'état brut. Par ailleurs le FIS est mal placé pour invoquer la légitimité d'un suffrage universel qui lui a assuré deux fois la majorité absolue des votants alors qu'il a largement fondé son discours politique sur un refus du principe démocratique, y compris dans le cours de la campagne électorale. Certains de ses leaders qui rêvaient d'un accès rapide au pouvoir ne voulaient pas s'encombrer de procédures de contrôle ou de comptes à rendre qui auraient entravé leur volonté de transformation totale de la société, avec ou sans l'accord du peuple.

Mais cette donnée du suffrage universel reste aujourd'hui trop présente aussi bien pour les partisans que pour les adversaires du FIS pour qu'il ne soit pas possible d'en tenir compte dans la recomposition du système politique<sup>1</sup>. Le maintien de la répression et le coût de l'exclusion du FIS ne peuvent sans doute être assumés longtemps sans courir le risque d'une paralysie de l'économie et de la société algériennes. L'évolution logique conduit donc à un compromis entre l'armée et le Front pour sortir de la crise. Le point le plus avancé des concessions de la part des militaires peut aller jusqu'à accepter une gestion de la société par le FIS à l'exclusion des secteurs essentiels de souveraineté extérieure et de maintien de

1. Rémy Leveau, Anatomie d'un coup d'État, *Esprit*, mars-avril 1992, p. 90-94.

l'autonomie des forces armées (armée, affaires étrangères et énergie) avec une clause tacite d'intervention lorsque la survie ou les intérêts essentiels de l'un des partenaires sont menacés. En contrepartie le FIS peut assurer l'intégration et le contrôle autoritaire de la jeunesse sans emploi et contribuer à légitimer la remise en ordre de l'économie algérienne, notamment le démantèlement des entreprises publiques, maintenant certaines formes de solidarité collective gérées dans un cadre islamique. De même l'introduction de l'économie de marché pourrait sans doute être acceptée à condition de respecter certains principes de conformité religieuse — avec une large part de tolérance à l'égard du secteur informel.

Si l'armée juge trop étendues ces concessions que le président Chadli était sur le point de faire avant sa mise à l'écart, elle peut tenter diverses formules qui lui feront reprendre à son compte sous la forme d'une politique étatique une bonne partie des revendications du FIS ou désigner ses propres interlocuteurs islamiques parmi les dissidents ou les rivaux du mouvement. Les militaires n'arriveront certainement pas à faire l'économie d'une négociation avec le FIS dont l'exigence minimale pourrait être une sorte de rôle de défense et de protection des exclus urbains, à commencer par la jeunesse. Il pourrait occuper là une fonction comparable à la « fonction tribunitienne » du PC dans les démocraties bourgeoises européennes des années cinquante.

Le fonctionnement de l'économie algérienne pourra accroître ou réduire la marge d'autonomie des militaires. Avec une prospérité économique relative le pouvoir tunisien peut se permettre de maintenir plus longtemps un comportement autoritaire excluant les islamistes du champ politique. Le régime marocain bénéficie au départ d'une légitimité religieuse plus forte, s'appuyant sur une continuité historique inégalée. Il s'efforce aussi depuis la fin des années soixante-dix de créer une classe moyenne. Il ne renie pas entièrement la responsabilité de l'Etat face au chômage des jeunes diplômés. Avec moins de ressources disponibles la tension reste cependant inférieure à celle qui est ressentie en Algérie où le système politique est appelé à compenser les carences d'une économie de rente pétrolière dans sa version socialiste.

Le facteur transnational peut aussi jouer un rôle particulier dans le cas algérien. Le pays est certainement le plus pénétré sur le plan culturel et souffre d'une crise d'identité plus forte que celle des pays voisins. En un premier temps cela peut se traduire par un exode des élites et de la classe moyenne qui n'accepterait pas les perspectives d'une forte présence institutionnelle islamiste, cara-

lisée ou non par les militaires. Par la suite les islamistes peuvent aussi chercher à contrôler à l'extérieur les groupes de culture musulmane les plus sensibles à leur discours, notamment les jeunes exclus urbains. Ils peuvent aussi chercher à récolter des fonds ou à combattre les influences qui leur seraient hostiles. Mais ils auraient à intervenir dans un espace moins familier et beaucoup plus naturellement pluraliste et concurrentiel que l'espace maghrébin. De même l'évolution des relations entre le FIS et le pouvoir algérien influencera les pays voisins sans que l'on puisse cependant conclure à partir de l'expérience de ces dernières années à une très grande solidarité de ces mouvements. Le cadre national l'emporte y compris dans la formulation doctrinale.

RÉSUMÉ. — *L'influence des mouvements de renouveau religieux extérieurs sur l'islam maghrébin est une interrogation construite depuis la révolution iranienne. En Algérie, la culture et les comportements de la jeunesse urbaine exclue de la modernité offrent un champ de réflexion significatif, poussant plus loin une évolution qui peut être observée en Tunisie dès le début des années quatre-vingt ; mais le Front islamique du Salut va aller beaucoup plus loin dans un délai très bref. Malgré une existence légale très récente (1989), il remportera la majorité absolue lors de deux élections. Son interdiction ne supprime pas le mouvement et ne fait que retarder des compromis qui paraissent inévitables.*

FRANÇOIS PIERRELAT

## *La spécificité chiite*

Les mouvements parcourant l'islam contemporain présentent d'évidentes similitudes, mais aussi des variantes de force et de forme selon les lieux où ils apparaissent. On est dès lors tenté d'attribuer leur diversité à tout ce qui peut séparer les orientations théologiques des pays concernés. Il est en effet légitime de considérer que le discours politique musulman mérite d'être analysé, au premier chef, en tant que fait de religion puisque c'est ainsi qu'il se présente.

Aussi, l'attention se concentre-t-elle sur les grandes démarcations doctrinales propres à l'islam et dans lesquelles on a tôt fait d'apercevoir la source d'inéluctables antagonismes. En faisant de la religion l'objet premier de leur aspiration et le sujet essentiel de leurs réflexions, les musulmans entreraient-ils dans la logique des guerres de religion ? Bien sûr ils s'efforcent d'éviter les écueils vers lesquels leur démarche les entraîne mais, sauf gigantesques compromis doctrinaux (dont on ne voit guère l'amorce), peuvent-ils conjurer l'effet d'une opposition aussi séculaire que celle apparue entre sunnites et chiïtes peu de temps après la mort du Prophète ? D'ailleurs, les événements de La Mecque, lors du pèlerinage de 1988, n'ont-ils pas été le signe évident de tout ce qui sépare les premiers des seconds ?

Avant de souscrire à une pareille vision de la réalité islamique, il paraît urgent de mesurer le degré exact de la spécificité chiïte. Au premier abord celle-ci irait de soi. La présence d'ayatollahs et de mollahs, l'exploitation du martyr n'ont pas d'équivalent dans le sunnisme. Il reste à savoir dans quelle mesure les faits sont bien conformes à cette apparence. En d'autres termes on doit se demander, sauf à céder aux simplifications réductrices, jusqu'où va exactement la spécificité du chiïsme.

## 1 / *Caractères liés à la géographie humaine*

Si le chiisme représente environ 20 % de la communauté musulmane et s'il est répandu le plus largement dans des régions orientales, il faut voir là le résultat d'une évolution assez récente. Ce mouvement était, à l'origine, essentiellement arabe. Il avait donné lieu à d'importants remous politiques au sud et à l'ouest de son berceau mésopotamien : aventure karmate sur la rive méridionale du Golfe, succès ismaéliens spectaculaires mais passagers au Maghreb puis en Egypte, implantations zaïdite, druze et alaouite ailleurs. Ce n'est qu'au XVI<sup>e</sup> siècle que le chiisme duodécimain est devenu, en Iran, religion d'Etat sous l'impulsion d'une dynastie turque ayant puisé l'essentiel de sa légitimité dans sa maîtrise de la mystique soufie. Il serait donc abusif de considérer le chiisme comme de nature spécialement iranienne et à plus forte raison comme un avatar de la pensée religieuse perse.

## 2 / *L'attitude révérencielle à l'égard de Ali*

Le chiisme sacralise la personne de Ali, tout en se gardant d'assimiler à la prophétie proprement dite le message et l'enseignement que le gendre de Mohammed apporte à l'humanité. Ali apparaît comme le fondateur d'une sorte de dynastie spirituelle dont le rôle aura été d'initier le fidèle à la découverte des sens les plus profonds et les moins apparents du Livre saint. Il fait ainsi figure d'intermédiaire entre la communauté, avide de parfaire et de consolider sa propre foi, et l'objet, mystérieux par essence, de cette foi.

L'exaltation du rôle de ce personnage n'est pas *a priori* scandaleuse pour les sunnites. Ceux-ci reconnaissent en lui un intime du Prophète et un commandeur des croyants comptant parmi les mieux imprégnés du message coranique. Il est, d'autre part, le dernier des « khalifes inspirés », celui dont la disparition a entraîné celle du « Rochd », ou direction providentielle du pouvoir temporel. Après lui, le khalifat devient, aux yeux des sunnites, un pouvoir de fait dont les éventuelles gloires ne sauraient compenser son défaut de légitimité divine.

Les deux communautés semblent porter sur Ali un regard plus proche encore lorsque l'on prend en compte le mouvement soufi qui, comme on le sait, a marqué une grande partie de l'islam sunnite en y introduisant une herméneutique spirituelle du texte coranique. Pour presque tous les mystiques soufis, Ali est le premier

détenteur du savoir ésotérique, transmis à ses héritiers spirituels à travers les âges. Le fait que les Soufis donnent le titre de « wali » (détenteur de la Wilayat, c'est-à-dire familier de la réalité divine et guide de la communauté) à leurs plus grands maîtres fait que la profession de foi complémentaire chiïte : Ali est le « wali » de Dieu, n'est pas scandaleuse pour un soufi sunnite.

### 3 / *Le retour de l'imam à la fin des temps*

Après l'occultation du dernier imam, les chiïtes se considèrent comme en état d'attente ou d'espérance car pour eux celui-ci doit un jour se manifester pour établir sur terre un temps nouveau, celui de l'harmonie divine. A cet égard, on est tenté de les comparer aux juifs attendant le Messie. Or il est évident que chez les sunnites une telle conception est familière puisqu'elle dérive d'un enseignement coranique qui annonce la venue sur terre du Mahdi avant la fin des temps. On sait que bien des mouvements, des révoltes et des rénovations radicales apparus dans le monde sunnite, au Soudan par exemple, se sont réclamés de l'apparition d'un Mahdi. Ce même mot est d'ailleurs employé par les chiïtes pour désigner l'imam tel qu'il réapparaîtra en gloire. Même si certains orthodoxes sunnites considèrent que la croyance au Mahdi relève d'une interprétation abusive des textes sacrés, on peut dire que les deux grandes écoles religieuses de l'islam sont habitées d'une même attente messianique (partagée d'ailleurs par les juifs et les chrétiens).

### 4 / *La gestion du désarroi*

La notion même de Rochd, qualité reconnue aux seuls quatre premiers califes par les sunnites, est distincte de celle de Wilayat (apanage des imams fondateurs du chiïsme), mais elle n'est pas sans quelques analogies avec elle. Ainsi chiïtes et sunnites se trouvent dans une situation similaire dans la mesure où la mort de Ali, dernier des khalifes disposant du « Rochd » et la disparition du dernier imam, détenteur de la Wilayat (proximité de la Divinité et pouvoir de guidance) ont privé les uns comme les autres d'autorité pastorale incontestée. S'ils s'aident d'un verset du Coran pour recommander l'obéissance à ceux qui détiennent l'autorité, ils n'en sont pas moins réticents à confondre les errements et l'arbitraire d'un pouvoir de fait, si pieux soit-il, avec le mystère des voies de la Providence. La critique du pouvoir terrestre répond sans doute à une tradition particulièrement ancrée chez les chiïtes puisque les

imams ont pour la plupart vécu à l'écart du pouvoir d'Etat et ont appris aux fidèles la distance et la méfiance envers lui. Les sunnites n'en ont pas moins conscience de la nécessité d'une surveillance du pouvoir temporel par une autorité spirituelle ou plusieurs. On sait d'ailleurs que diverses révolutions à la fois religieuses et culturelles qui ont marqué l'histoire de l'islam sunnite (almoravides, almohades, wahabites) ont associé chacune deux chefs, l'un politique l'autre religieux, comme pour suggérer la différence et la complémentarité des deux ordres de pouvoir.

Pour le sunnisme comme pour le chiisme l'approche du politique est donc sensiblement la même : celui-ci est voué à l'imperfection et ne peut être sinon légitime du moins bénéfique que s'il accepte les lumières que les hommes de religion sont en état et en droit de lui communiquer. On place ainsi son espoir en un « despotisme éclairé » qui tiendrait compte non seulement des arguments de la science et de la sagesse pratique mais aussi des appels de la piété. La tentation pour les détenteurs de l'autorité religieuse de prendre le pouvoir politique n'existe que lorsque la communauté musulmane paraît basculer sous un régime résolument impie. Jusqu'à une date récente cette tentation avait paru plus forte chez les sunnites que les chiïtes.

Faut-il désespérer du Rochd et de la Wilayat avant l'apparition du Mahdi ? La question est posée aux musulmans de différentes écoles. Il faut toutefois observer que le soufisme a familiarisé le monde sunnite avec l'idée d'une wilayat qui serait détenue par des hommes d'un haut degré d'initiation, mais également versés dans les sciences juridiques et théologiques. De la wilayat au sens mystique à celle qui relève de l'ordre politique il y a un pas qui a été d'autant mieux franchi que le glissement conceptuel entre les deux aspects sémantiques d'un même mot paraissait possible.

Quoi qu'il en soit, on a vu à partir du XVII<sup>e</sup> siècle des chefs religieux sunnites, dont certains appartenaient à des confréries, prendre le commandement des fidèles pour lancer, contre des forces d'un mauvais aloi spirituel, la résistance voire la contre-offensive. Beaucoup prirent le titre d'imam de la communauté (ce qui s'était d'ailleurs pratiqué chez les kharedjites et les zaïdites). Citons parmi ces personnages l'imam Nasir ud Dine guerroyant à l'ouest du Sahara contre l'invasion des Benihassan, les imams ou Almamys Toucouleurs, ceux, en particulier, du Fouta Toro, parmi lesquels se détache la figure fougueuse d'El Hadj Omar, l'imam Shamil, animateur de la résistance à la conquête russe dans le Caucase central. Au Maroc, les souverains saadiens avaient reçu, eux aussi, l'appellation d'imams.



Les chiïtes ont tout d'abord répugné à donner à de simples personnages historiques un titre relevant plutôt, à leurs yeux, de la hiéro-histoire. Ils s'y sont résolus ces dernières années, d'abord au Liban pour l'imam Moaoussa Sadt, puis en Iran de la façon éclatante qu'on sait. Entre-temps les théologiens iraniens avaient systématisé la tendance déjà présente chez les sunnites à unifier les deux aspects de la wilayat et avaient prôné la Wilayat el Faqih, c'est-à-dire la prise en charge des responsabilités politiques et spirituelles par un ou des élus parmi les docteurs de la Foi.

### 5 / *Le principe dynastique*

On prête au chiïsme un engouement exceptionnel pour le principe dynastique. Il est vrai que la lignée des imams (au nombre de douze, sept ou cinq selon les écoles) constitue à la fois une dynastie et une chaîne d'initiation spirituelle. Cependant on ne saurait méconnaître le respect que vouent les sunnites, eux aussi, à la descendance du Prophète. Aux Seyyeds du monde persanophone correspondent les Chorfa du monde sunnite, arabe et africain. On sait que deux importantes familles royales sunnites, celle du Maroc et celle de Jordanie, tirent une partie de leur légitimité d'une ascendance remontant à Ali. Jusque chez les Wolofs et les Toucouleurs, des communautés entières s'efforcent d'asseoir leur prestige sur leur parenté avec la famille du Prophète. De même on est fier, dans l'ensemble du monde musulman, de pouvoir se réclamer de l'ascendance d'un des Ansars ou compagnons de Mohammed (le nom de famille Ansari est ainsi particulièrement répandu dans de nombreux pays) ou de celle d'un personnage réputé pour son charisme spirituel. Il est plus rare en revanche que l'on s'enorgueillisse de compter parmi ses ancêtres un homme de guerre ou d'Etat, si grand fût-il. Il semble donc bien que, chez les sunnites comme chez les chiïtes, le prestige des lignées soit lié avant tout à l'excellence spirituelle des ancêtres fondateurs. Il n'y a donc pas heurt de sensibilités en matière dynastique entre les grandes communautés musulmanes.

### 6 / *L'intercession*

Pour les chiïtes, les imams sont intercesseurs de prière. En d'autres termes, ils assument certains des actes de piété, de recueillement, d'aspiration au dépassement de soi de chaque fidèle pour leur donner une pleine portée surnaturelle. Ils aident en outre au par-

don des péchés. *A priori*, l'attitude consistant à interposer un intermédiaire entre créature et créateur devrait déconcerter le sunnisme.

On ne peut cependant oublier que, pour la majorité des adeptes du soufisme, notamment au Maghreb, les plus grands fondateurs de confréries sont couramment perçus dans la dévotion populaire comme des auxiliaires capables d'appuyer de leur bénédiction les invocations ou les implorations des fidèles. Même si une telle conception est parfois combattue par des orthodoxes sourcilieux, elle est un fait d'expérience courante. Le chiisme n'apparaît pas, en l'occurrence, comme complètement incompréhensible pour la majorité des fidèles sunnites.

### 7 / *La martyrologie*

Les chiites, dit-on, sont incompris des sunnites en raison de l'importance centrale qu'ils accordent au martyr de l'imam Hussein, petit-fils du Prophète (680). Les cérémonies qu'ils organisent chaque année pour commémorer sa mort violente et celle de sa famille ressembleraient plus aux processions du Vendredi saint ou à la fête Dieu de Séville qu'aux manifestations de piété propres au monde sunnite. Le fait qu'un martyr accompagné d'un échec terrestre soit interprété par les chiites comme le signe même d'une victoire céleste fait dire à certains que leur vision religieuse les rapprocherait des chrétiens plutôt que des autres musulmans. Il reste évident qu'un élément aussi essentiel à la théologie chrétienne que la résurrection du Christ n'a pas d'équivalent explicite dans le chiisme qui, par ailleurs, n'a jamais admis de dogmes assimilables à celui de l'incarnation.

Pour le sunnite l'idée même de martyr en tant que témoignage (le mot arabe a la même valeur sémantique que notre mot d'origine grecque) est tout à fait courante. Il existe dans l'islam sunnite un respect particulier pour les premiers martyrs de l'islam, victimes de la répression visant à étouffer la parole prophétique. En outre, la vertu d'une révolte désespérée contre l'injustice n'est pas méprisée par les sunnites qui admettent qu'un être humain d'une piété exceptionnelle puisse témoigner par sa mort et son échec terrestre de l'éternité d'une vérité. Enfin, le chiisme dans ses références historiques comme dans sa pratique, se garde d'assigner une forme immuable au rapport de l'homme pieux à l'injustice du monde. C'est ainsi qu'il fait contraster la sage résignation, l'infinie patience de l'imam Hassan à l'insurrection radicale jusqu'à la mort de l'imam Hussein. Entre l'une et l'autre attitude le choix est laissé à

la sagacité spirituelle du croyant. Ainsi posée, cette problématique de la piété n'est pas étrangère aux préoccupations du sunnite surtout, bien sûr, lorsqu'il est porté au mysticisme.

Il vaut en outre d'être rappelé que, pour le Soufi, la mort à ce monde est une nécessité pour l'accès à l'autre. Les grands maîtres de la mystique sunnite citent volontiers la parole du Prophète selon laquelle : « Celui qui meurt, le jour de la résurrection s'est déjà levé pour lui. » Ainsi, l'exemple d'une acceptation de la mort terrestre en vue de confirmer l'existence de l'autre vie ne saurait laisser le Soufi insensible, surtout lorsque cet exemple est donné par un détenteur de la sagesse ésotérique. Comme le chiïsme ne proclame pas à proprement parler de dogme de la rédemption mais suggère que le martyr, procédant d'un refus catégorique de la compromission, oriente l'humanité vers son propre salut, il ne saurait heurter la conscience sunnite.

Sans doute les avis divergent-ils sur la signification même de la mort de Hussein, événement fondateur pour les chiïtes, accident de l'histoire pour les sunnites. Il reste que le massacre de Kerbela est perçu par tous les musulmans, à quelque confession qu'ils se rattachent, comme un malheur. Hassan et Hussein sont deux personnages révéérés par les sunnites comme en témoigne la propension de ces derniers à donner ces prénoms à leurs enfants. Il y a néanmoins une différence marquée entre la déférence des sunnites à leur égard et le culte dont ils sont l'objet chez les chiïtes. Il y a là divergence mais est-elle vraiment inconciliable ?

### 8 / *La présence de l'imam dans le monde en tant que personne vivante mais inconnue*

En affirmant que le dernier imam demeure présent dans ce monde où il continue secrètement, sous la forme de personnes individuelles restant à découvrir, à orienter la vie affective, représentative et morale de ceux qui cherchent le Bien, le chiïsme confirme le fidèle dans un espoir : celui de trouver un soutien et des réponses dans sa quête de la vérité.

Le croyant est ainsi invité à faire usage de sa raison en tant qu'instrument majeur de communication et d'investigation mais aussi à retirer le plus grand bénéfice spirituel des surprises que ses rapports avec autrui lui apportent. Nul ne saurait prétendre être soi-même cet imam puisque celui-ci est précisément ce que chacun guette hors de soi. Cette recherche inlassable d'une vérité que l'on surprendrait chez un être humain, alors que le seul exercice discour-

sif peut conduire à l'égarément, l'idée que l'on peut être le plus réceptif à la vérité lorsque l'on est désemparé suggère l'une et l'autre la complémentarité pouvant exister entre le travail du théologien et la parole du poète. De fait, dans un pays comme l'Iran par exemple, la cultur juridique et religieuse des directeurs de conscience s'accompagne en général d'une immense culture littéraire. (Beaucoup d'Ayatollahs pratiquent la poésie sans s'y faire un nom.)

Doit-on considérer que ce trait distingue radicalement le chiisme des autres courants de l'islam ? Dans le Soufisme, en tout cas, la vision d'un imam caché et présent au monde trouve une correspondance dans celle du Qotb, pôle propre à chaque époque. Il s'agit, là aussi, d'une personne vivante capable de transmettre à ses contemporains la vérité spirituelle dont elle est dépositaire. Bien sûr cette personne ne peut faire connaître son message qu'à ceux qui savent s'y rendre réceptifs. Là encore, nous sommes dans un univers très voisin de celui du chiisme. Quant aux poètes se présentant soit comme mystiques, soit comme sceptiques et dont les visions fugitives alimentent la méditation des chiïtes, ce sont bien souvent des sunnites tels, pour ce qui est de la langue persane, Saadi, Hafez, Omar Khayyam, Djelal uddine Roumi (ou Balkhi). On constate donc que les similitudes de démarche encouragent entre chiïtes et sunnites une intercommunication défiant les différences de doctrines.

## 9 / *La théosophie*

La conscience de devoir répondre à la révélation prophétique en approfondissant toujours davantage le sens de l'écriture, la distinction entre le degré immédiat ou extérieur de la foi (le *zahir*) et son degré le plus profond né d'une aperception de la réalité indicible (le *Batin*) s'expriment en des termes très voisins dans le chiisme et dans le soufisme. Pour l'un comme pour l'autre la recherche d'une vérité intime, encore plus évidente et lumineuse que celle simplement constatée ne peut se faire sans une direction surnaturelle.

Pour les chiïtes duodécimains, c'est le plérôme des 14 élus (Mohammed, Fatima et les 12 imams) qui ont pu ouvrir le cœur des hommes à la perception de la réalité divine (*haqiqa*). Chez les soufis le même rôle est dévolu à un ensemble d'êtres parfaits (*Insan Kamil*) qui ont renvoyé à l'homme l'image de la partie la plus surnaturelle de son être. La concordance entre les deux visions est évidente mais il y a plus : les imams du chiisme sont l'objet d'une

révérence particulière dans bien des confréries soufies. Ainsi le fondateur même de la recherche spirituelle dont se réclament la plupart de ces écoles mystiques, Jabir el Hayyan reconnaissait pour maître Jaafar es Sadiq sixième imam des chiïtes. Plus tard, un autre maître du soufisme Maruf el Karkhi se situait dans la chaîne initiatique de Ali er Ridha le huitième imam en qui il reconnaissait un des principaux témoins des réalités cachées. On peut dire que les imams, jusqu'au huitième, figurent en place d'honneur dans les diverses chaînes de transmission initiatique (*silsila*) du soufisme. Il y a donc bien eu du chiïsme au soufisme transmission d'un héritage mystique.

A l'inverse lorsqu'il s'est agi de rendre perceptible à l'entendement une telle expérience et d'exprimer sous une forme discursive ou symbolique cette recherche de la perfection en tant que donnée de la conscience humaine, c'est un philosophe sunnite, né en Andalousie, qui, par son œuvre, a servi de référence aux écoles chiïtes. Il s'agit de Mohieddin Ihn Arabi (1165-1240) dénommé le « grand maître » (cheikh el Akbar). Ses œuvres sont toujours étudiées dans les écoles de théologie chiïtes notamment en Iran.

## 10 / Le clergé

On a pu dire du chiïsme que, sans être une église, il comporte un clergé. En fait, ses adeptes ne reconnaissent pas de véritable sacralité à la personne des érudits en matière de foi et de loi. Il se trouve qu'à la suite d'une évolution historique, propre aux trois derniers siècles, les hommes de religion du chiïsme se sont constitués en hiérarchie. L'autorité dont ils sont investis dépend bien sûr de la qualité morale de leur vie, mais surtout du degré d'avancement de leurs recherches. Il s'agirait donc en quelque sorte d'une hiérarchie de type universitaire au sommet de laquelle se situerait, comme dans le monde scientifique européen, les incontestables savants. La particularité est que les spécialistes de la foi, voire les simples croyants, se réclament de maîtres, lesquels ont eux-mêmes le leur. Tout en haut de l'échelle figurent les fondateurs d'écoles ou sources d'« imitation » (Marja et Taqîd) que l'on appelle aussi en Iran les Grands Ayatollahs. Ainsi l'ensemble des fidèles est structuré selon des systèmes pyramidaux de références religieuses.

Dans le sunnisme, la structure est sans doute moins évidente mais il est clair que les oulémas sont constitués, eux aussi, en hiérarchie. N'importe qui ne peut prétendre exercer la fonction de

mufti, de *cadi ni* d'imam d'une grande mosquée. Les enseignants des grandes universités islamiques comme El Azhar, la Zitouna ou la Qaraouiyyine ont leurs propres disciples qui, eux-mêmes, exercent un magistère et dispensent un enseignement ailleurs. Le système hiérarchique, sans être codifié, existe donc bien.

Dans le monde soufi, le rapport de maître à disciple est essentiel, c'est la *Rabita* qui est la condition même de tout progrès spirituel. D'ailleurs, le réseau des *zaouyas* confrériques n'est pas sans rappeler le système des *haouza* structurant l'enseignement religieux chez les chiïtes.

En fait, ces derniers ont l'ambition d'associer étroitement l'enseignement théologique à l'initiation ésotérique et rassemblent ainsi en un même corps spécialisé les fonctions qui, dans le sunnisme, se répartissent entre les *oulémas* des mosquées et les *cheikhs* des *zaouyas*. Il reste que cette entreprise conduit le chiïsme à conférer progressivement aux hommes de religion imprégnés à la fois de droit, de théologie, de poésie et de mystique le rôle de guides de la communauté dans sa quête de l'Imam caché. Ainsi, a pu se constituer le dogme de *Wilayat el Faqih* par lequel certains *ayatollahs* se voient investis d'un rôle essentiel dans les affaires temporelles.

Si les sunnites n'ont pas énoncé de doctrine aussi articulée, il faut cependant reconnaître qu'en une époque où l'islamisme s'érige en parti politique de dimension internationale, l'autorité des juriconsultes théologiens connaît une tendance naturelle à s'accroître dans l'ensemble du monde musulman. A bien des égards, les innovations introduites par la révolution iranienne semblaient donc procéder non seulement d'une maturation propre à la pensée chiïte mais aussi et surtout, d'un mouvement de réaction aux agressions et échecs de la modernité, mouvement intéressant l'islam dans son ensemble.

## 11 / *L'ijtihad*

Tout théologien chiïte ayant franchi un nombre suffisant de degrés dans la carrière religieuse et universitaire peut accéder au titre d'« interpréteur des Ecritures » ou au *mojtahed*. On sait que, dans le sunnisme, plus personne ne peut prétendre à un tel titre depuis que l'interprétation du Coran a été considérée comme fixée par les fondateurs des cinq grands rites.

Il faut néanmoins reconnaître que les penseurs sunnites ne cessent d'appeler, depuis le siècle dernier, à une réouverture, c'est-à-dire une nouvelle « *hicitation* » de la pensée interprétative. D'autre

part, l'ijtihad des chiïtes est considérablement limité dans son exercice par la somme des travaux interprétatifs des imams. Cette limitation est d'autant plus stricte que ces travaux revêtent, par principe, un caractère d'« impeccabilité » interdisant de mettre en doute la validité de leurs conclusions. Chez les Duodécimains, la source principale de l'interprétation des textes est l'œuvre de Jaafar es Sadik, sixième imam, qui a joué un rôle équivalent à celui des fondateurs des quatre rites sunnites. D'ailleurs, chaque fois que les sunnites veulent marquer la parenté les unissant aux chiïtes, ils les décrivent comme « musulmans de rite djaafarite ».

Les désinvoltures ou les innovations que l'on prête aux chiïtes en matière de statut personnel, pour ce qui est notamment du mariage, sont volontiers exagérées par goût du pittoresque. Ainsi le mariage temporaire pratiqué en Iran dérive d'une notion juridique également présente dans le Sunnisme, celle de moutaa.

Au demeurant, toute société marquée par un fort encadrement religieux tend à sécréter à la longue la casuistique permettant d'adapter le dogme aux penchants naturels des fidèles et aux exigences de la sérénité publique.

## 12 / *La discipline de l'Arcane*

L'on aurait tort d'attribuer au chiïsme le monopole d'une logique pragmatique de la dissimulation que l'on retrouve dans de nombreuses religions. Il est coutumier de dire que la restriction mentale (*taaqia*) ou la dissimulation de ce qu'on pense (*Kitman*) est une particularité chiïte. Pour peu que l'on étudie les écrits soufis, on y trouve sensiblement les mêmes recommandations que dans ceux des chiïtes. La connaissance du « Batin » peut conduire à des affirmations qui, pour la conscience ordinaire, seraient objet de surprise et de scandale. Ces conclusions tirées du savoir ésotérique sont en effet très difficilement communicables et parfois fragiles. Mieux vaut donc n'en faire état qu'auprès de ceux qui peuvent les comprendre. La position chiïte est à cet égard fort voisine et ne saurait se réduire au seul souci de fuir d'éventuelles persécutions.

## 13 / *Les mausolées*

La sépulture des imams et de leur descendance, et plus généralement de tous les personnages réputés pour leur sainteté ou leur sagesse religieuse, fait l'objet chez les chiïtes de certaines dévotions.

Il s'agit d'un prolongement populaire, de la croyance en l'intercession et en la bénédiction des saints. Ces sortes de cultes sont considérés par les théologiens avec quelque méfiance.

La situation est-elle bien différente chez les sunnites ? Il suffit de voyager au Maghreb pour comprendre que ce n'est pas le cas. Là, comme en Iran, les tombeaux de ceux qu'on appelle les « marabouts » sont surmontés d'un dôme et sont l'objet de cultes plus ou moins furtifs, ces lieux étant censés receler une baraka, ou bénédiction particulière, offerte à chaque fidèle qui viendrait l'y rechercher. Chez les chiïtes iraniens la prégnance de l'idée dynastique fait que les personnages ayant donné la preuve de leur force spirituelle descendent d'un imam d'où leur nom d'imamzadés. On est cependant bien dans une même aire religieuse, y compris dans le domaine des dévotions populaires spontanées.

### *Conclusion*

Le chiïsme ne semble guère relever d'un patrimoine spirituel radicalement différent de celui du sunnisme, surtout si l'on prend en considération les recherches ésotériques du soufisme.

Ce qui caractérise essentiellement le chiïsme est sa propension à opérer une synthèse entre la pure théologie et la théosophie. De ce fait, il peut sembler parfois s'aventurer plus loin que le sunnisme (même en y incluant le soufisme) en raison de son penchant pour la systématisation. Par ailleurs, il porte à ses fondateurs spirituels une dévotion proche de ce qu'on pourrait appeler « lâtrie » tandis que, chez les soufis, l'attitude envers les pôles mystiques ou êtres parfaits serait de l'ordre de la « dulia ». Cette distinction suggère une différence de degré plutôt que de nature. De façon plus générale, ce qui distingue les deux écoles paraît relever de la quantité plutôt que de la qualité.

Il ne faut pas oublier cependant que les sunnites et les chiïtes se sont constitués en réseaux de solidarité et que c'est à ce titre plutôt qu'à celui de leurs divergences doctrinales qu'ils sont conduits à s'opposer. On ne saurait raisonnablement affirmer qu'en Irlande du Nord l'enjeu de la lutte armée est la définition du rôle de Marie dans la théologie chrétienne.

Il est en tout cas fort léger d'affirmer qu'en matière politique voire théologique les courants d'opinion propres aux chiïtes ne sont pas communicables aux sunnites et réciproquement. Entre les uns et les autres des barrières existent ; elles ne sont pas infranchissables.



**RÉSUMÉ.** — *Une vision superficielle tend à sur-estimer l'antagonisme entre l'islam sunnite et l'islam chiïte. Si l'on analyse en détail les domaines dans lesquels des différences radicales sépareraient ces deux écoles, on s'aperçoit qu'il n'existe pas de barrières infranchissables entre elles, ce qui les distingue relève plus de la différence de degré que de nature et le soufisme établit en outre un pont entre elles.*



BRUNO ÉTIENNE

## *Recherche héros positif désespérément*

Par-delà les mythes constitutifs des mémoires collectives, par-delà les manuels scolaires ou religieux et tous les systèmes emboîtés d'acculturation, de socialisation, de reproduction bien étudiés par la profession politiste, il semblerait que chaque peuple ait besoin de héros positifs. Pourquoi les Arabes et les Musulmans échapperaient-ils à cette nécessité ? Et leurs héros sont-ils alors d'une essence différente ? Pouvons-nous en faire une typologie avec les instruments occidentaux de la connaissance ?

La guerre du Golfe, en 1991, a mis en lumière un Saddam Hussein négatif, satanisable, à partir d'une équation qui en dit plus long sur les peurs de l'Occident que sur la personne elle-même : Saddam c'est Hitler ! Et pourtant, en regardant bien les affiches de propagande irakienne que les médias ridiculisaient dans leurs commentaires, ceux qui voulaient voir ont pu constater qu'apparaissait au fond dans le décor, Saladin [Salah al-Din, ibn 'Ayub al-Nasir, le victorieux, le vainqueur de la bataille de Hattin en 1187] délivrant Jérusalem sur son cheval blanc, à mi-chemin entre le Cid Campeador et Roland de Roncevaux, mais en miroir psychique ou en pendant homothétique, en tout cas en épiphanie héroïque<sup>1</sup>.

Peut-on faire une typologie objective des héros de l'Autre ? Le héros soviétique du journal *Pif le chien*, Rahan, coopérant exemplaire pour les peuples du Tiers Monde, le Stakhanoviste, le nouvel Homme chinois... Mais lorsque le Sauveur providentiel de tout un peuple est l'Ennemi au sens de K. Schmitt et J. Freund, il est beaucoup plus commode d'inverser la projection à partir des

1. Les héros des Croisades sont toujours inversés y compris chez nous : que l'on songe à l'antinomie Jean sans Terre / Richard Cœur de Lion ou à l'ambiguïté de Saint Louis. Mais les deux héros positifs complètement homothétiques sont Saladin et Frédéric II de Hohenstaufen condamné par le pape pour islamophilie.

valeurs à défendre plutôt qu'en tenant compte du sens produit par l'indigène autochtone. Ainsi l'arrogance occidentale dans le jugement sur *les héros négatifs* arabes (Nasser, Y. Arafat, M. Qaddhafi bien avant Saddam Hussein) ou musulmans (Khomeiny) voire laïcs (Mossadegh) par rapport aux *héros positifs* que l'Occident se fabrique (A. Al-Sadate après le shah d'Iran) provient en partie du fait qu'elle valorise l'homme des Lumières, puis celui des Droits de l'Homme en s'appuyant sur des comparaisons légitimées par l'anthropologie coloniale : les sauvages, les barbares, les fanatiques. Ainsi Saddam le dictateur, le prédateur qui conquiert son voisin par la force a fait l'objet d'un traitement chirurgical *clean* à partir d'un argumentaire que je propose de résumer ainsi : le boucher de Bagdad<sup>1</sup> appelant à la jihad guerre sainte par *fatwa*<sup>2</sup>, le terroriste médiéval héros lunaire des forces des ténébres, spécialiste de la prise d'otages, est écrasé légitimement par *l'ingénieur* occidental et le *soldat du Droit* international dans une guerre propre. L'avion invincible combat le terroriste fanatique.

Or, globalement, les masses arabes se sont reconnues dans Saddam Hussein<sup>3</sup> ne serait-ce que parce qu'il a été le premier leader arabe qui résista plus de six jours à la coalition occidentale après les humiliations constantes depuis 1948 : guerre du Kippour-Ramadan, des Six jours<sup>4</sup>, etc. La mort de Nasser avait clos l'espérance des Arabes qui se retrouvaient sans Héros-Sauveur-Père après deux décennies de folles illusions sur la possibilité d'un modèle de développement. Il faut donc peut-être essayer de comprendre cette attente désespérée à la fois à travers le cas de Saddam Hussein lui-même et la typologie arabo-islamique du héros.

Comme Saladin qui était kurde, Saddam est originaire du village de Takrit ; il est aussi un chef de clan, l'homme fort du lignage fort et il se donne des généalogies « chérifiennes » remontant au Prophète lui-même. En ce sens, il reconstitue la trame classique de

1. Personne n'a sérieusement reproché à A. Sharon d'avoir dévasté Beyrouth et couvert les crimes de ses alliés.

2. J'ai montré dans *Ils ont rasé la Mésopotamie* (Paris, Ed. Eshel, 1992) comment l'Occident rationnel a repositionné Saddam le laïc, ex-allié contre l'Iran, dans le champ de l'efficacité avec un faux arsenal linguistique le renvoyant ainsi à l'époque des Croisades, un des hauts lieux de notre imaginaire.

3. B. Badie, La guerre contestataire, *Crise du Golfe. La logique des chercheurs*, Aix, EDISUD/RMMM, 1991.

4. Les manuels scolaires de la III<sup>e</sup> République se sont servi de Vercingétorix pour expliquer la défaite de 1870. Les manuels espagnols présentent Bonaparte comme une sorte de Gengis Khân mâtiné d'Hitler. L'harmonisation en cours des programmes d'histoire européenne soulève ce type de problème.

la hiérarchie intérieure<sup>1</sup> de l'homme arabo-musulman : la plus ou moins grande proximité mythique au Prophète. Il peut alors proclamer que la route de Jérusalem passe par La Mecque, actualisant contre les Bani Saoud un itinéraire fort banal. A ceux en Occident qu'étonne et choque la *razzia*<sup>2</sup> comme procédé immoral et non juridique, je rappelle qu'elle est avant tout le moyen de freiner une trop grande accumulation de biens en un petit nombre de mains, en milieu écologique fragile ; ce procédé est fort classique dans la péninsule et dans le système tribalo-segmentaire. La biographie de Saddam, soigneusement élaborée, reproduit caricaturalement le paradigme propre à tous les dictateurs (enfance malheureuse, traumatisme de la défaite, orphelinat, militance des premiers temps...), tel que l'a construit Vuillemin<sup>3</sup> : l'éveil du héros se produit lorsque le futur dictateur triomphe, ou aurait triomphé, au plus profond de lui-même d'épreuves terrifiantes qui font de l'individu ordinaire un homme exceptionnel. Le processus d'héroïsation se confirme à partir d'un sentiment croissant d'élection. Les commencements sont insidieux et il n'est pas certain que la question des origines puisse être résolue ; même les terroristes ont une mère et pourtant les héros ont toujours un passé confus que les dictateurs obscurcissent encore plus pour constituer leur mythe hagiographique. Hitler, Mussolini, Staline, Mao<sup>4</sup> devinrent ainsi des démiurges en personne, des génies, l'outil de la Providence<sup>5</sup>. Saddam Hussein n'avait pas besoin de la victoire<sup>6</sup> ; celle-ci n'est pas nécessaire à la fonction tribunitienne, seul compte le niveau de mobilisation. Or sur ce plan Saddam a su utiliser tous les champs laissés libres par le populisme de Nasser jusqu'à l'islamisme radical. Alors s'il a pu aller jusqu'au bout de cette logique et ne pas disparaître, il faut remonter cette filière et voir si un nouveau héros peut apparaître dans un créneau non encore épuisé.

1. Ch. Decobert, *Le mendiant et le combattant* (L'institution de l'islam), Paris, Le Seuil, 1991.

2. Puisque l'occupation du Koweït est un hold-up qui a échoué.

3. A. Vuillemin, *Le dictateur ou le dieu truqué dans les romans français et anglais de 1918 à 1984*, Paris, Meridiens-Klincksieck, 1989.

4. Bien sûr, cela ne saurait s'appliquer aux nôtres : Napoléon, Pétain.

5. J.-P. Sironneau, *Sécularisation et religions politiques*, La Hague, Mouton, 1982.

6. Je ne traite pas ici de l'action des alliés, encore que Y. Schemeil ait montré que pour les Etats-Unis le modèle cubain ait été plus utile que la leçon du Vietnam, *Crise du Golfe, op. cit.*, p. 123. Il ne s'agit pas de comparer Saddam à Castro, mais l'affaire des missiles à l'éventuel armement nucléaire.

## ANAMNÈSE DU HÉROS ARABE ET MUSULMAN

Plusieurs auteurs<sup>1</sup> ont montré que de nouveaux intellectuels apparaissaient dans le champ concurrentiel : les militants islamistes lettrés. J'ai toujours soutenu qu'ils n'étaient que les enfants perdus de la Nahda, la Renaissance arabe. A cette époque de transition, d'irruption de la modernité allogène, des phénomènes comparables à ceux qui bouleversèrent le Japon se produisent au Proche-Orient. Il est d'ailleurs assez fascinant de comparer les mécanismes qui permettent d'intégrer le *Bushido* à l'esprit capitaliste, ou l'utilisation des Samourai par les fascistes japonais par *nationalisation* des formes anciennes y compris religieuses et ceux qui aboutirent à la dérive national-socialiste du Baath<sup>2</sup>. Si l'on part du lettré arabe classique [premier schéma] — en simplifiant à outrance dans le cadre d'un

*Schéma de la cléricature traditionnelle islamique  
puis islamiste*

La Société des Savants	La Société des Connaisseurs
ahl al-'ilm	Ahl al-'Haqq
les gens de la Science	'arf : c'est une praxis
hal	le Connaisseur
(état) = 'alim le savant	car la Haqqiqa est la connaissance
c'est un état	du réel-vrai/Dieu
Voie/chemin = la Chāri'a (droit)	Tariqa (la voie, la règle)
Moyens = fikr (pensé)	dikr (la récitation)
= 'aql (raison)	qalb (le cœur)
Résultats = 'ilm (sciences)	ma'arifa (connaissance)
= Imam (foi)	ihsan (bien public)
mutakallim/mufakkir ↔ mutassawif/muthaqqaf, etc.	
parleur/penseur ↔ mystique/homme de culture	

Le dialogue se faisait par la *munādarat*, verse et controverse, théorique et raisonnement par analogie. Aujourd'hui ce schéma est bloqué parce que le dialogue entre ces hétérodoxes est la seule condition de la modernité, or les traditionalistes accusent les modernes d'allogénéité, d'imitation servile de l'Occident. Mais de nouveaux intellectuels apparaissent : les « éduqués » ou *Muta'allim*.

1. G. Kepel et Y. Richard, *Intellectuels et militants de l'islam contemporain*, Paris, Le Seuil, 1990.

2. Ph. Pons, *D'Edo à Tokyo. Mémoires et modernité*, Paris, Gallimard, 1988 ; M. Pinget, *La mort volontaire au Japon*, Paris, Gallimard, 1984.

tel article — il apparaît à l'évidence que de nombreux clercs, savants, hommes politiques, grands rois, princes de toutes sortes, hommes de religion, lettrés ont été des héros aussi nombreux que divers dans l'espace-temps arabo-islamique. Seule les différencie aujourd'hui la nature politique des groupes qui s'y réfèrent : si les islamistes admirent Ibn Taymiyya c'est sans doute plus comme prisonnier politique que comme théologien. Tandis que les modernistes renvoient l'Occident à Averroès ou Avicenne...

Mais les premiers héros de l'islam, les premiers califes, les vainqueurs de la conquête peuplent l'imaginaire de tous les Arabes et de tous les groupes quelles que soient leurs options mondaines actuelles. L'image de ces héros est d'ailleurs soigneusement entretenue par les manuels scolaires et les interminables feuilletons télévisés, en particulier ceux diffusés pendant la période du Ramadan<sup>1</sup>. Si l'on s'en tient alors à l'époque moderne c'est-à-dire depuis les *Tanzimat* ottomans, nous voyons apparaître un nouveau type, le héros nationaliste, qui a cette caractéristique de ressembler furieusement aux héros nationalistes européens dans une sorte de triptyque Fichte-Verdi-Garibaldi... avec toutefois une grande nouveauté technique : sa représentation, son portrait largement diffusé dans une société très hostile à l'image.

Le culte de la personnalité a accentué cette propension nouvelle à l'image, mais la représentation reste pourtant minimale par-delà sa massive présence : le chef du Parti, le chef de l'Etat, le roi (et son père), un ou deux héros nationalistes (Zaghloul), parfois un religieux réformiste (Ben Badis) sont l'objet d'un affichage officiel. Celui-ci se réduit à un seul personnage dans les Etats durs<sup>2</sup> et reste plus éclectique dans la seule Egypte.

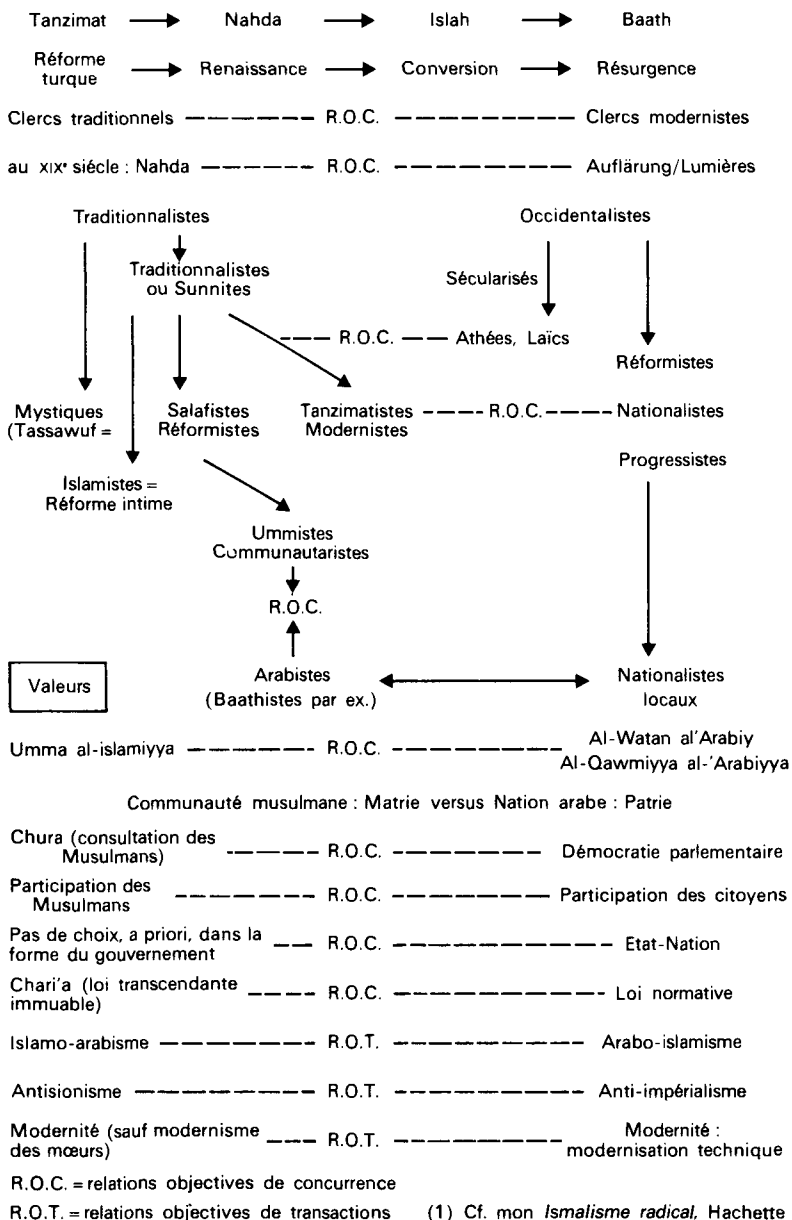
Ces héros modernes peuvent être rattachés à plusieurs types à partir de leur appartenance idéologique et à leur plus ou moins grande utilisation des Lumières par rapport au positionnement drastique entre arabisme et islamisme.

Tout d'abord dans le champ traditionaliste ou moderniste, on a vu de grandes figures réformistes (salafistes, islamistes, ummistes dans mes catégories sur le tableau ci-dessous) comme Jamel Eddine al-Afghami, Mohamed Abdu ou même Rachid Rida, certains même plus laïcs encore comme Kawakibi, devenir de

1. J'écarte ici les héros-mythes comme *Goha* pour renvoyer par exemple à Omar Ibn Khattab ou Idriss...

2. D'où l'intérêt d'étudier sérieusement les *frésques* irakiennes et iraniennes modernes.

**Schéma de la concurrence drastique et des transactions plausibles  
entre les deux types de clercs légitimes (1)**





véritables héros, en tout cas chefs de file présents dans la diffusion des idées nouvelles.

Mais, très vite, l'opposition va devenir cruciale entre ceux qui restent « musulmans » et les « occidentalisés » : laïcs, athées, communistes, progressistes. Le parti *Baath* marque la limite entre l'arabisme, le « Kulturkampf » [est arabe tout arabophone] et l'islamisme [primauté à la 'umma]. Les fondateurs du Baath (Michel Aflaq, Arzuzi et Bitar) sont de véritables héros dans la plupart des pays arabes.

Mais aujourd'hui la défaite, le sous-développement et la dictature ne sont pas propices à l'apparition d'intellectuels critiques (ils sont en exil ou muets-bâillonnés) ni à celles de nouveaux héros.

Il reste actuellement un champ inexploité [en haut à gauche dans mon schéma] : celui de la mystique qui pourrait produire un homme accompli (*al-Insan al-Kamil*).

Un exemple peut permettre de comprendre que ce nouveau type de héros positif pour tous les Arabes, pour les musulmans mais aussi aux yeux de l'Occident<sup>1</sup>, existe dans un passé récent : quelqu'un qui cumulerait les vertus guerrières, les vertus musulmanes et les qualités modernes.

Ce cas est celui de l'émir Abdelkader [Abd al-Qadir Ibn Muhy al-Din al-Hassani al-Jazayri] dont j'achève la biographie en ce moment précis de déréliction.

Il a mené la guerre pendant deux décennies contre l'armée la plus forte de l'époque et sa défaite est due bien plus à la défection des tribus affamées par les Français et les conditions climatiques, l'abandon des princes musulmans, qu'à la victoire réelle d'un Bugeaud dont l'image d'Epinal ne peut dissimuler le faux héroïsme.

Abdelkader fut en exil un soutien des opprimés, un innovateur en matière agricole, un « ouvrier » de grande audace, y compris dans l'affaire de Suez, un conseiller politique efficace mais toujours libre (il refusa le Royaume arabe de Napoléon III). Or parallèlement il pratiquait l'ascèse et l'herméneutique qui devaient le conduire aux plus hauts degrés de l'initiation sans jamais ralentir son enseignement philosophique, politique et surtout mystique.

Il combine les trois formes historiques du héros : l'héroïsme, la sainteté et la sagesse.

Face à cette sorte de fatalité qui s'abat sur le monde arabe depuis 1947-1948 il est bon pour ne pas désespérer les banlieues périphériques que l'on puisse crier que tout est encore possible.

1. Je pense en particulier aux jeunes Arabes de France qui en ont bien besoin.

**RÉSUMÉ.** — *Par-delà les mythes constitutifs des mémoires collectives, il semblerait que chaque peuple ait besoin de héros positifs.*

*La typologie des héros de l'islam, bien qu'assez éclectique, n'échappe pas à cette nécessité. Son futur héros moderne, issu de la mystique, devra combiner les trois variables historiques, indispensables : héroïsme, sainteté et sagesse.*

OLIVIER ROY

## *Les voies de la ré-islamisation*

On constate aujourd'hui, dans la plupart des pays musulmans, comme dans l'immigration en Europe, une plus grande « visibilité » de l'islam, si l'on compare avec ce que l'on pouvait voir il y a une vingtaine d'années : port du voile ou du foulard islamique, restaurants fermés durant le ramadan, multiplication des librairies et des publications islamiques, difficulté à trouver de l'alcool, etc.

Comment interpréter ce phénomène ? S'agit-il d'un retour en force d'une pratique religieuse qui aurait été en déclin, et donc de la réduction d'un espace de laïcité acquis dans la foulée des indépendances ? Doit-on y déceler l'action concertée de mouvements politiques qui verraient dans la ré-islamisation une voie d'accès vers la prise du pouvoir ? Ou bien au contraire ce phénomène n'est-il que l'expression ouverte d'une religiosité qui n'aurait nullement diminué et qui trouverait aujourd'hui sa place légitime ? En fait, nous ne disposons guère de statistiques sur la pratique religieuse, et rien ne laisse penser qu'il y aurait une soudaine augmentation de cette pratique. La ré-islamisation est d'autre part loin de prendre un aspect toujours politique ; il faut se méfier de l'illusion d'optique créée en Occident par la révolution islamique iranienne, qui fait que l'on voit une stratégie politique derrière toute manifestation religieuse. Plutôt qu'à un phénomène de contestation politique ou de conversion personnelle, la ré-islamisation correspond à une ré-inscription de l'islam dans l'espace culturel et juridique, à la suite d'un double mouvement : « par le bas », sous l'effet de l'action militante de partis politiques islamistes ou d'associations religieuses ; « par le haut », à la suite d'une volonté des Etats de se donner une légitimation symbolique et de désamorcer ainsi la contestation islamiste.

## LA RÉ-ISLAMISATION PAR LE BAS

La ré-islamisation par le bas est un phénomène plus socioculturel que directement politique. Parmi les acteurs de cette ré-islamisation, on trouve certes les partis politiques islamistes, qui prônent la mise en place d'un Etat islamique et font constamment pression sur les régimes en place pour qu'ils islamisent le droit et la vie quotidienne (c'est le rôle que joue par exemple le Jama'at-i Islami au Pakistan). Mais la visibilité politique de ces partis et la chronique de leurs relations souvent conflictuelles avec l'Etat masquent des mouvements plus profonds et sans doute plus efficaces. La ré-islamisation par le bas est l'œuvre d'un réseau informel de multiples associations, parfois financées par des organisations internationales, comme la Ligue islamique mondiale (*Rabita*), mais très souvent autonomes. Ces associations n'ont pas nécessairement de buts politiques ; elles peuvent être purement locales, visant par exemple à l'entretien d'une mosquée de quartier ; elles peuvent aussi se consacrer à un seul but, comme la publication ou l'éducation.

La ré-islamisation par le bas se fait selon deux axes : le retour à la pratique individuelle et l'inscription des normes islamiques dans la vie quotidienne. L'organisation la plus connue dans le monde musulman prônant le retour à la pratique individuelle est le *Jami'at ul-Tabligh*. Fondée en Inde dans les années vingt, cette organisation, strictement apolitique, met sur pied des équipes itinérantes de prédicateurs, qui, le temps de leur mission, vivent exclusivement entre eux pour mieux préserver la stricte observance des préceptes du Coran et de la *Sounna* ; les missionnaires s'engagent à effectuer des campagnes de prédication de quelques semaines, en général dans des pays étrangers à leur nationalité (pour mieux rester à l'écart du monde profane). Leur objectif est de ramener les « musulmans sociologiques » à une stricte pratique de la religion ; il ne s'agit donc pas de prosélytisme, mais de ré-islamisation. L'idée est que l'émergence de *born again Muslims* finira par transformer le corps social et que la société se ré-islamiserait ainsi de proche en proche. L'instance politique est dévaluée.

Les *tablighis*, comme on les appelle, jouent un grand rôle dans le retour individuel à la pratique religieuse, mais ils se gardent de prolonger leur action par la mise sur pied de mouvements associatifs ou politiques. Le relais est pris par des associations à buts plus spécifiques. Elles peuvent naître sur des terrains tout à fait hétérogènes : *born again Muslimism* qui veulent islamiser leur espace professionnel et

leur espace de vie (ce sont souvent des gens éduqués travaillant dans des milieux socioprofessionnels modernes — médecins ou avocats par exemple) ; musulmans traditionalistes, qui n'ont jamais cessé d'être pratiquants mais trouvent dans la vague de ré-islamisation l'occasion d'extérioriser enfin leur foi (cas fréquents chez les commerçants, les petits fonctionnaires ou les ouvriers immigrés) ; associations religieuses qui existaient déjà (comme les confréries religieuses) mais qui passent d'une religiosité introspective et mystique à une action sociale et culturelle plus militante, et plus fondamentaliste, c'est-à-dire axée sur un respect littéral des prescriptions de base (en particulier dans l'immigration, comme les *nurçu* turcs et les *barelvi* pakistanais) ; institutions officielles islamiques (universités, *madrassa*) qui négocient avec l'État leur capacité de contrôle social, pour mieux obtenir en retour une ré-islamisation en douceur qui renforce leur vocation à assurer ce même contrôle social. Ce dernier point est évident par exemple dans le rôle que joue l'Université de Al Azhar en Egypte : traditionaliste sur le plan théologique, mais moderniste et pragmatique dans le regard qu'elle porte sur le monde contemporain, Al Azhar donne à l'État égyptien la caution religieuse qui lui manque, obtient en retour un monopole sur les *fatwas* religieuses. S'instaure alors un jeu subtil où chacun marque ce qui est l'essentiel à ses yeux.

L'action de ces milieux hétérogènes converge vers l'instauration d'« espaces islamisés » : islamisation soit des normes juridiques et sociales (ce qui suppose que l'État entérine et cautionne ce changement, ce que nous verrons plus bas), soit d'espaces géographiques (quartiers), où la norme islamique s'impose, sans caution étatique. Ici la ré-islamisation se fait essentiellement par la pression sociale. Cette logique a été poussée jusqu'à la limite par le FIS algérien, qui a joué le jeu des élections locales (élections de juin 1990) pour mettre sur pied des communes islamiques où les normes islamiques ont été mises en œuvre par arrêté municipal (exigence de vêtements décents, fermeture des dancings, interdiction des concerts de *raï*, ségrégation sexuelle des guichets, administrations et transports). La ré-islamisation par le bas entre ici en contradiction non pas avec on ne sait quelle « laïcité » de l'État algérien, mais avec la simple logique d'État en général, qui ne peut tolérer qu'un espace soit organisé selon une logique juridique différente de la sienne. En somme la lutte n'est pas entre laïcité et « islamisation » mais entre logique d'État et expression d'une re-socialisation et d'une recherche d'identité qui dévalorisent toutes deux l'État comme source de droit.

L'expression politique de la ré-islamisation n'est pas en rapport

direct avec le degré de « reconversion » de l'individu. On ne peut dire que les électeurs du FIS se soient individuellement « ré-islamisés » : le décalage entre électeurs et militants est évident ; le vote en faveur du FIS est d'abord un vote protestataire. Parallèlement, la ré-islamisation ne suppose pas nécessairement l'adhésion à des partis islamistes radicaux. Les milieux politiques les plus actifs dans la ré-islamisation sont en général conservateurs. L'exemple le plus intéressant est l'Iran, où la révolution islamique n'a pas entraîné, tant s'en faut, d'accroissement de la pratique religieuse : personne ne s'arrête dans la rue aux heures des prières, alors que, en Arabie saoudite, des milices religieuses imposent l'interruption de toute activité. La politisation de l'islam n'implique pas la ré-islamisation des comportements individuels, et, inversement, la ré-islamisation n'est pas nécessairement le prélude à une radicalisation politique. On pourrait dire que la ré-islamisation par le bas est conservatrice, apolitique, mais culturellement anti-occidentale : c'est le modèle saoudien ; alors que le modèle politique inspiré de la révolution iranienne est éminemment politique, « tiers-mondiste », fasciné par le modèle occidental, et en fait laïc, dans le sens où la politisation enlève tout sens religieux à la pratique de l'islam et où la logique révolutionnaire l'emporte sur la mise en œuvre de la *chariat*. Sur des questions clés, le droit iranien est resté peu islamisé. La Constitution accorde l'égalité des droits entre hommes et femmes (art. 20). Le droit discrétionnaire à la répudiation n'est pas reconnu à l'homme. Il n'y a pas de discrimination légale de statut personnel contre les chrétiens, les juifs et les zoroastriens : ils font le service militaire, ils ne paient pas d'impôts spéciaux, ils ont la pleine citoyenneté ; leur sont cependant interdits les postes dirigeants, et ils votent dans des collèges séparés. A l'inverse un étranger musulman a le même statut qu'un étranger chrétien. Bref la citoyenneté iranienne est une notion qui n'est pas islamique. Enfin, l'Iran a gardé le calendrier solaire et fête la nouvelle année au 21 mars.

Par contre les milieux fondamentalistes sunnites prennent beaucoup plus à la lettre les prescriptions coraniques ; Maududi par exemple veut rétablir le principe du *Dhimmi*<sup>1</sup>. La ré-islamisation implique donc une accentuation des différences culturelles entre le modèle occidental et le modèle islamique.

On retrouve ce paradoxe dans les réseaux internationaux qui assurent la circulation des fonds, des idées et des publications visant à la ré-islamisation. Leur origine essentielle est l'Arabie saoudite.

1. Maududi, *The Islamic Law...*, p. 245 : « Les deux formes de citoyenneté que l'islam considère sont : 1) les musulmans, 2) les *dhimmis*. »

Moins que l'action politique, c'est une influence culturelle qui est véhiculée par les réseaux internationaux. L'argent saoudien a multiplié les instituts et centres de publications qui financent et diffusent les œuvres de nombreux intellectuels islamistes, dont la production dans leur pays d'origine est limitée pour des raisons politiques ou simplement financières. Cette production éclectique est en général apologétique : elle vise à montrer les bienfaits de l'islam ou présente des projets d'islamisation du domaine intellectuel ou scientifique, pour ne pas laisser à l'Occident le monopole de la modernité<sup>1</sup>. Séminaires, colloques et conférences se multiplient aux quatre coins du monde, mêlant aussi bien Frères musulmans et wabhabis, mollahs et professeurs d'université. On trouve, parmi les organisateurs, la Ligue islamique et ses filiales, comme le Conseil islamique d'Europe (basé en Grande-Bretagne), ou bien la Fédération islamique internationale des organisations étudiantes, basée au Koweït.

Un rôle considérable est joué par la diffusion d'opuscules, mi-prédication religieuse, mi-propagande, destinés à un public très large et peu intellectuel, donc bien incapable de faire la distinction entre les thèmes islamistes, fondamentalistes et traditionalistes. Le message politique islamiste, bien distinct au départ, se brouille donc au cours de sa diffusion, d'autant qu'il n'y a pas d'organisation pyramidale qui assurerait sa transformation en une pratique politique cohérente à la base, comme cela a été le cas pour les mouvements marxistes. Frères musulmans, Jama'at, organisations turques et réseaux chi'ites restent avant tout des états-majors et des officines de propagande et non des réseaux militants, structurés, hiérarchisés et donc aptes à répercuter une ligne politique et à la transformer en mouvement de masse.

Mais dans quelle mesure cette ré-islamisation contribue-t-elle à remodeler les sociétés. L'islam de la ré-islamisation n'est (malheureusement) pas un retour à la civilisation musulmane : celle-ci a connu son âge d'Or autrefois, avant son déclin interne et l'arrivée du colonialisme. Les nouveaux fondamentalistes refusent cette notion même de civilisation musulmane, où l'on trouve une musique, une philosophie, une poésie et une... laïcité. Ce n'est pas le retour à un Age classique, d'une incomparable richesse, qu'ils prônent, mais l'instauration d'une scène vide où le croyant s'efforce de réaliser dans chaque geste le modèle éthique du Prophète. Le seul lieu de convivialité est ici la famille, qui est aussi, mais unique-

1. A. Roussillon, *Intellectuels en crise dans l'Égypte contemporaine*, in G. Kepel, *Intellectuels et militants...*, p. 247.

ment pour l'homme, le seul lieu de jouissance. Le refus de la mixité et de la distraction fait disparaître la vie associative et les lieux de convivialité. L'islamisation est d'abord la destruction de l'espace social entre Etat et famille.

Quel nouvel espace urbain ? On le voit en Arabie saoudite. C'est un espace du vide : ni cinéma, ni café, seulement des maisons de thé et des restaurants. Les rues sont contrôlées par une milice religieuse, chargée uniquement de veiller aux bonnes mœurs et d'imposer la pratique religieuse (prière et jeûne). Le repli se fait alors sur la famille. Mais ces familles ne sont plus celles du monde rural où les femmes participent aux travaux et où il y a une culture populaire vécue et produite. La famille moderne est avant tout un lieu de consommation : télévision, vidéo, etc. Les islamistes n'arriveront pas à endiguer cette consommation, justement parce que la *chariat* protège l'intimité familiale. Or ce qui circule dans la famille urbaine est à l'opposé du mode de vie islamique : c'est une production occidentale. Il n'y a pas de « loisirs islamiques ». Les modèles culturels nouveaux (vidéo) éclosent au cœur même du noyau identitaire islamique, même si la conséquence n'est jamais une occidentalisation des comportements, mais une synthèse, ou une juxtaposition, irréductible à chacun des deux systèmes.

Si un tel cadre peut convenir à des hommes investis dans la vie économique et sociale, bref à des notables, on ne voit pas comment s'y retrouverait la jeune génération, celle qui, en Algérie, vote pour le FIS. D'abord parce que la mise en place d'un espace familial suppose de l'argent et des logements et que le miracle économique n'est pas pour demain. Ensuite parce que la jeunesse n'est pas puritaine : elle est aujourd'hui frustrée et ne supportera pas la lassitude et l'ennui de la « société islamique ».

Il y a donc quelque chose de schizophrène dans le *Kulturkampf* de la ré-islamisation : l'espace et les valeurs mis en cause ne sont qu'en apparence ceux de l'Occident ; vecteurs de communication (radio, télévision, cassettes) et de consommation sont précisément ceux du monde moderne.

#### LES CONCESSIONS DES ÉTATS A L'ISLAMISATION

Au cours de la décennie 1980, les Etats musulmans ont eu, sur le plan intérieur, une double attitude par rapport aux mouvements islamistes et fondamentalistes. D'une part ils répriment les groupes islamistes radicaux qui contestent leur légitimité : reprise de la



Grande Mosquée de La Mecque en Arabie saoudite (1979), exécution du grand Ayatollah chi'ite irakien Baqer al Sadr avec toute sa famille en 1980, exécution des assassins de Sadate en Egypte en 1982, répression sanglante du soulèvement de la ville de Hama en Syrie (1982) et de celui des chi'ites du Sud irakien en 1991, répression du FIS algérien et de *An Nahda* tunisien en 1991 et 1992, etc. Mais, en même temps, presque tous les régimes reprennent à leur compte une forme de ré-islamisation par le haut pour désamorcer la contestation islamiste et se donner une légitimité religieuse. Ils s'efforcent ainsi de tracer une ligne de démarcation entre groupuscules radicaux et groupes centristes susceptibles d'être intégrés dans le jeu politique.

La collaboration entre Etats et milieux islamistes n'a guère à voir avec la nature du régime. Ce sont les mêmes gouvernements qui se réfèrent auparavant au socialisme arabe, au nationalisme ou à la laïcité qui aujourd'hui se réclament de l'islam. L'islamisation par en haut n'est pas du tout liée à une cléricatisation des Etats ou à l'émergence de régimes révolutionnaires. Aujourd'hui, sur les quatre pays qui prétendent faire de la *chariat* la source exclusive du droit, trois sont dirigés par des non-religieux, par ailleurs fort conservateurs : Pakistan, Soudan, Arabie saoudite, l'exception étant comme toujours l'Iran. En fait, au Soudan comme au Pakistan du temps du général Zia (1977-1988), la politique d'islamisation a été le résultat de l'alliance entre des militaires putschistes et un parti minoritaire d'inspiration islamiste (Jama'at pakistanaï, FNI soudanais, dont les cadres sont des laïcs), contre les grands partis « musulmans », qui étaient beaucoup plus centristes (le parti *Oumma* au Soudan, les deux *Jama'at-ul Ulema* ou la *Muslim League* au Pakistan).

La stratégie concrète des Etats est variée : ou bien l'on intègre au jeu politique les partis islamistes modérés sans leur faire de concessions particulières (Jordanie, Koweït, Turquie), ou bien l'intégration se double d'une ré-islamisation menée par l'Etat (Pakistan, Soudan, Egypte), ou bien on fait des concessions idéologiques à la ré-islamisation tout en bloquant la participation politique des islamistes (Maghreb), ou bien, enfin, on ne fait aucune concession, la contradiction étant trop forte entre les valeurs fondatrices des Etats et l'islamisme (laïcité pour l'Irak et la Syrie, la « pensée » de Kadhafi pour la Libye).

Dans tous les cas, il s'agit de contrôler et récupérer l'islam. Pour contrôler, les Etats s'efforcent de mettre sur pied un clergé officiel assuré du monopole de la prestation religieuse : on étatisé l'islam en fonctionnalisant les mollahs et en créant des institutions centralisées. L'Etat institue des universités islamiques et des *madrassa* éta-

tiques. En Afghanistan, la faculté des sciences religieuses fut créée en 1951 ; en Tunisie, la Zeytounia, célèbre *madrassa* islamique, est rattachée à l'Université en 1958, tandis qu'on nomme un grand Mufti de la République ; en avril 1987 un Conseil islamique supérieur est éréé. Au Maroc, c'est en 1960 que la Qarawin, équivalent de la Zeytounia, devient université d'Etat, et en 1980 que le roi Hassan II crée un Haut Conseil des Oulémas. En Algérie, en février 1966, un Conseil supérieur islamique est créé, qui a le monopole des *fatwas*<sup>1</sup> ; en 1984, l'Université islamique Emir Abdelkader est créée et dirigée par Mohammad Ghazali, un Frère musulman égyptien, remplacé en 1990 par un autre égyptien. L'Etat s'efforce parfois d'interdire les mosquées de quartiers au profit de grandes mosquées cathédrales plus aisément contrôlables (Maroc)<sup>2</sup>.

On assiste à un processus de cléricalisation de l'islam à partir des Etats, visant à s'opposer à l'islamisme et à la prolifération des nouveaux clercs et mollahs sauvages qui ne s'autorisent que d'eux-mêmes. Mais cette cléricalisation se fait en jouant sur le registre du néo-fondamentalisme (réforme des mœurs, statut de la femme, *chariat*, etc.) et en offrant des positions importantes aux Frères musulmans supposés modérés, comme l'Egyptien Ghazali en Algérie et Zeyd Kilani en Jordanie.

La récupération de l'islam se fait aussi par le retour d'un discours islamique dans les médias officiels et par la ré-islamisation du droit, même dans des Etats « progressistes » comme l'Algérie, où le vendredi devient jour férié officiel en 1976. Les radios officielles et les revues s'ouvrent à des prêches néo-fondamentalistes : *Al Liwa al-islami*, journal officiel islamique en Egypte, tire plus que le célèbre *Al Ahram*<sup>3</sup>. En décembre 1991, la Cour de sûreté égyptienne condamne l'écrivain Ala'a Hamed à huit ans de prison pour blasphème. Partout les programmes religieux se font plus nombreux à la télévision, y compris dans l'Afghanistan communiste à partir de 1986. La très laïque Turquie introduit, en 1972, l'obligation d'enseigner le Coran dans le primaire et le secondaire et rejoint, en 1980, l'Organisation de la Conférence islamique. En Tunisie, tout en réprimant sévèrement les islamistes, le président Ben Ali, arrivé au pouvoir en 1987, s'est efforcé de promouvoir l'identité arabo-musulmane du pays : cela s'est traduit par l'augmentation des programmes reli-

1. Mohamed Tozy, Islam et Etat au Maghreb, *Maghreb Machrek*, n° 3, 1989.

2. Faut-il voir dans la mise en place en France par le ministre de l'Intérieur et des Cultes d'un « Conseil représentatif de l'islam en France » (CORIF, 1990) le prolongement d'une telle logique de contrôle de l'islam par l'Etat ?

3. Cf. Sivan, p. 135 sq.

gieux à la télévision, la nomination d'un ministre des affaires religieuses, la restauration de l'université islamique de la Zeytounia, etc.

Sur le plan du droit, la ré-islamisation est partout évidente. Elle porte sur la Constitution, le statut personnel (done la question de la femme) et le droit pénal. Même les deux dictatures laïques que sont la Syrie et l'Irak doivent faire des concessions. Des références religieuses sont ré-introduites dans les constitutions : l'article 2 de la Constitution égyptienne de 1971 précise que la *chariat* est « la source principale de la législation » ; la Constitution syrienne de 1971 et 1973 réintroduit l'obligation pour le Président d'être musulman. La Constitution afghane de 1987 fait de l'islam la religion d'Etat.

Des Etats qui jusqu'ici légiféraient sans tenir compte de la *chariat* (quitte néanmoins à la mentionner dans les textes) se mettent, à partir de 1979, à s'en réclamer ouvertement. La loi sur le statut personnel est promulguée par décret présidentiel en Egypte en 1979, tout en restant critiquée par les plus fondamentalistes. Le Soudan promulgua en 1983 le Code pénal chariatique. Au Pakistan, le général Zia introduisit dès 1979 un système de tribunaux chariatiques parallèles aux tribunaux ordinaires ; de nouvelles lois furent mises en œuvre (en 1979, peines pénales chariatiques et prélèvement autoritaire de la *zakat*, l'« impôt islamique », sur les comptes bancaires ; en 1984, loi sur le témoignage) ; mais la *Shariat Bill*, présentée en 1985 pour remplacer définitivement le droit anglo-saxon, n'a en fait jamais été promulguée. Le Code algérien de la famille de 1984 réintroduit dans le divorce et la garde des enfants la dissymétrie coranique entre l'homme et la femme<sup>1</sup>. Un nouveau Code de la famille est promulgué en 1992 dans le Yémen réuni : la polygamie retrouve ainsi droit de cité dans le Yémen du Sud. Même le Parlement de l'Inde laïque confirma, en 1986, le caractère obligatoire du Code islamique pour ce qui est du statut personnel des musulmans<sup>2</sup>. La Turquie est un cas à part, puisque la laïcité est

1. Pour des extraits de ce texte, voir *L'Etat du Maghreb*, p. 223.

2. Il s'agit de l'affaire Shah Bano, épouse répudiée à 73 ans qui poursuivait son mari pour le versement d'une pension alimentaire ; ce dernier arguait de la *chariat* pour la refuser. La Cour suprême donna raison à Shah Bano, au nom de la laïcité inscrite dans la Constitution, mais le Parlement vota en février 1986 une loi interdisant de fait aux divorcées musulmanes d'exiger une pension alimentaire ; sur l'origine de l'affaire, cf. V. Graff, *Islam et laïcité, La démocratie indienne*, numéro spécial de la revue *Esprit*, 1985 ; voir aussi *Indian Today*, 31 janvier 1986. Signalons que le leader de l'organisation qui fait campagne pour le droit personnel, *All India personal law Board*, est le même Sayyid Abul Hassan Nadwi qui a été compagnon de Maududi et de Sayyid Qotb, et traducteur de Maududi en arabe.

dans la Constitution, mais, sans toujours le dire ouvertement, l'Etat a fait des concessions au rapport de forces local : le voile est autorisé dans certaines universités, interdit dans d'autres, les manuels d'enseignement obligatoire de la religion ne donnent que le point de vue musulman.

La récupération de l'islamisme par les Etats se fait aussi par l'intermédiaire du jeu politique, auquel les islamistes participent de plus en plus au cours des années quatre-vingt, même si cette participation connaît un brutal (et éphémère ?) coup de frein en 1991.

En Malaisie, en 1982, le leader du remuant Mouvement de la Jeunesse islamique, Anwar Ibrahim, rejoint la coalition centriste qui gouverne le pays, l'UMNO, et devient successivement ministre de la Culture, de l'Agriculture et de l'Education (en 1987). En 1984 et 1987, les Frères musulmans égyptiens, dans le cadre d'une coalition électorale, obtiennent 12 puis 32 sièges au Parlement, mais boycottent les élections de 1990. En Jordanie, des élections parlementaires sont tenues pour la première fois depuis vingt-deux ans en 1989 ; les candidats islamistes (Frères musulmans et indépendants) emportent 34 (dont 22 Frères musulmans) des 80 sièges. Un Frère musulman, Abdel Latif Arabiyyat, est élu président de la Chambre, tandis que le cabinet formé en janvier 1991 compte plusieurs Frères musulmans. Les Frères musulmans disparaissent du cabinet jordanien lors du remaniement ministériel de septembre 1991, mais Arabiyyat est réélu président de la Chambre avec le soutien des partisans du Roi. Au Maroc, tout en réprimant le parti *Al 'adl wa'l insan*, la monarchie soutient une formation néo-fundamentaliste, la *Jama'a al islamiyya* de Abdelhlah Benkirane. En Tunisie, le Mouvement de la Tendence islamique, rebaptisé *Hizb an Nahda*, emporte 14,5 % des voix aux élections d'avril 1989, mais se retrouve interdit et pourchassé en 1991. Schéma identique en Algérie, où le FIS, après avoir remporté 54 % des voix aux élections municipales de juin 1990, tente un coup de force et voit ses chefs arrêtés par l'armée un an plus tard, remporte à nouveau les législatives en décembre 1991, pour se voir interdit et pourchassé dans les semaines suivantes.

Dernier volet de la récupération de l'islam par les Etats : la diplomatie. L'Algérie a contrôlé depuis l'indépendance jusqu'au mois d'avril 1992 la grande Mosquée de Paris, dont le recteur, Cheykh Tijani Haddam, devenu membre du Haut Comité d'Etat algérien en janvier 1992, a beaucoup tardé à démissionner de son poste. Les délégations de l'Université Al Azhar envoyées tant en Asie centrale qu'en Afrique reprennent les grandes lignes de la

diplomatie égyptienne : contrer l'Iran, la Libye, le Soudan et les Frères musulmans radicaux.

Les thèmes islamistes ont donc été brouillés, récupérés, édulcorés mais aussi diffusés. L'affaiblissement de l'islamisme politique en un néo-fondamentalisme plus conservateur a fait disparaître la dynamique révolutionnaire, mais a contribué à la banalisation et à la légalisation de la ré-islamisation.

#### BIBLIOGRAPHIE

- Kepel G., *Les banlieues de l'islam*, Le Seuil, 1988.  
Kepel G. et Richard Y., *Intellectuels et militants de l'islam contemporain*, Le Seuil, 1989.  
Lacoste C. et Y. (sous la direction de), *L'état du Maghreb*, La Découverte, 1991.  
Maududi A., *The Islamic Law and Constitution*, Lahore, Islamic Publication, 1980 (1<sup>re</sup> éd., 1955).  
Sivan E., *Radical Islam*, Yale University, 1985.  
Tozy M., Islam et Etat au Maghreb, *Maghreb Machrek*, n. 3, 1989.

RÉSUMÉ. — *La ré-islamisation correspond à une réinscription de l'islam dans l'espace culturel et juridique, à la suite d'un double mouvement : « par le bas », sous l'effet de l'action militante de partis politiques islamistes ou d'associations religieuses ; « par le haut », à la suite d'une volonté des Etats de se donner une légitimation symbolique et de désamorcer ainsi la contestation islamiste.*



FARIBA ADELKHAH

## *Femmes islamiques, femmes modernes*

Femmes, islamisme, modernité : chacun de ces thèmes suscite des débats passionnés aujourd'hui.

Depuis plus d'une décennie, les femmes paraissent être tout à la fois les cibles privilégiées et les principales victimes de l'islamisme : les médias et les publicistes s'acharnent donc à les « conscientiser », à les mettre en garde contre une religion ou une idéologie politique sans trop s'interroger sur l'analyse qu'en font les premières concernées. Dans un tel cadre intellectuel, l'islamisme, voire l'islam, est fondamentalement considéré comme un appareil de domination et de répression qui impose son joug en tout premier lieu aux femmes : il serait rétrograde, archaïque, étranger à la modernité et à cet idéal démocratique de notre fin de siècle. Pourtant de nombreuses recherches soulignent les liens entre éducation supérieure et engagement dans des mouvements islamistes : la barbe et le Ph.D. caractérisent les nouveaux « Rastignac »<sup>1</sup>. C'est sur la question féminine que vont se cristalliser l'essentiel des débats sur le rapport de l'islamisme à la modernité.

Certains considèrent même que le danger est tel qu'on peut s'en remettre à des militaires pour défendre les acquis démocratiques<sup>2</sup>. Le putsch du 13 janvier en Algérie n'a-t-il pas été qualifié par certains de « putsch le plus féministe de l'histoire »<sup>3</sup> ?

1. Voir Gilles Kepel, Yann Richard (éd.), *Intellectuels et militants de l'islam contemporain*, Paris, Seuil, 1990 ; Bernard Hourcade, *Les nouveaux Rastignac*, in Bernard Hourcade et Yann Richard (éd.), *Téhéran au-dessous du volcan*, Paris, Autrement, 1987.

2. Maurice Duverger, *La démocratie partout menacée*, *Le Monde*, 22 février 1992.

3. « L'Algérie, ce que risquent les femmes », titre en couverture *L'Événement du jeudi* (15 janvier 1992). La confusion est naturellement entretenue par le fait qu'en Algérie même de nombreuses femmes ont exprimé leur inquiétude face à l'islamisme, notamment en participant à plusieurs marches pour la démocratie.

La politique mise en œuvre par le gouvernement islamique en Iran, au lendemain de la révolution, ou les discours de certains de ses dirigeants actuels ont sans aucun doute conforté cette interprétation. Comment l'opinion publique occidentale pourrait-elle réagir autrement lorsque les tribunaux téhéranais annoncent en août 1991 que toute femme qui ne respecterait pas les normes islamiques est passible de la peine de mort ? Certaines déclarations d'intellectuels islamistes ont également nourri cette crainte de l'exclusion en Algérie : « Il n'est pas jusqu'aux femmes et aux filles de gens riches, d'ulema et d'hommes de religion qui ne se soient mises à travailler dans les commerces et les administrations alors que — grâce à ce que Dieu a donné à leur père ou à leur époux — elles n'ont pas besoin de travailler, si ce n'est par amour du gain, financier ou autre ; et la femme ou la jeune fille qui ne travaille pas dans l'administration est devenue comme morte. Honneur, esprit de chevalerie, chasteté, pudeur, tout cela s'en est allé », déplorait A. Soltani<sup>1</sup>. Enfin, en Turquie, Mme Bahriye Uciok, professeur de théologie, luttant contre ce qu'elle estimait être une déformation de l'islam par les fondamentalistes et défendant notamment le droit des femmes musulmanes à ne pas porter le voile, a été assassinée en octobre 1990 par un groupe extrémiste, l'Action islamique, qui était en désaccord avec « ses opinions sur le voile » : « Nous sommes en guerre contre tous ceux qui essayent de limiter l'expansion de l'islam. »<sup>2</sup>

Pourtant il importe de dépasser ces évidences, aussi dramatiques soient-elles. Ne voir dans l'islam qu'un appareil de domination des femmes, c'est confondre une fois de plus les références théologiques ou idéologiques, ou encore la politique officielle du pouvoir islamique, d'une part, et, de l'autre, le mouvement social, qui par définition ne peut se limiter à l'expression qu'en donnent ses dirigeants. Cette réduction des pratiques au discours est encore trop souvent à l'œuvre aujourd'hui, malgré les mises en garde d'un Jean-François Clément<sup>3</sup>, d'un Jean Leca ou d'un Jean-Claude Vatin : « L'islam n'est pas une essence indépendamment des hommes qui s'en font adeptes », écrivaient ces deux derniers dès 1975<sup>4</sup>.

1. François Burgat, *L'islamisme au Maghreb. La voix du sud*, Paris, Karthala, 1988, p. 148.

2. *Le Monde*, 9 octobre 1990.

3. Jean-François Clément, Journalistes et chercheurs des sciences sociales face aux mouvements islamistes, *Les Archives de sciences sociales des religions*, 55, 1, p. 85-105.

4. Jean Leca, Jean-Claude Vatin, *L'Algérie politique, institutions et régime*, Paris, Presses de la Fondation nationale des Sciences politiques, 1975.



Il faut donc poser abruptement la question : « En quoi l'islamisme comme pratique s'oppose-t-il à la modernité ? » On ne peut simplement définir celle-ci comme l'extension, à l'échelle du monde, de la civilisation occidentale. Ce que l'on nomme aujourd'hui la « globalisation » n'est pas un mouvement univoque, ni même homogène<sup>1</sup>. Evoquer une réappropriation de la modernité est certes un truisme mais a le mérite de souligner que la modernité ne se diffuse pas seulement, à partir d'un « centre » : elle se reçoit ; elle se réinvente dans le contexte d'une histoire des sociétés et des individus, selon un rythme qui ne peut se réduire aux aspects conjoncturels mentionnés par des enquêtes journalistiques, plus ou moins superficielles. Dans ces conditions, mieux vaut parler de processus multiformes d'invention de modernités historiquement spécifiques dont nous privilégierons deux aspects : le mouvement d'individuation, et la recomposition du rapport au temps et à l'espace.

L'islamisme ou l'islam sera considéré ici avant tout comme un ensemble de pratiques : celles des pouvoirs islamiques, certes, mais aussi et surtout celles des femmes elles-mêmes. Il apparaît alors que les sociétés musulmanes recouvrent une très grande diversité de conditions féminines, que l'on a plus de difficulté à admettre que la multiplicité de leurs régimes politiques, aujourd'hui enfin reconnue. Lorsque la presse occidentale, en 1990, s'est indignée de l'arrestation des femmes saoudiennes qui avaient eu le front de conduire une automobile, elle a par exemple omis de relever que les Iraniennes n'ont jamais été privées de ce droit par la République islamique. De Téhéran à Riyad, de Djakarta à Dakar, d'Istanbul à la rue Jean-Pierre-Timbaud, à Paris, la multiplicité des situations est reconnue. Et nous verrons que, de toute manière, dans la plupart des questions que soulève aujourd'hui l'islam, la réponse appartient peut-être moins à celui-ci qu'à l'éthique plus générale de la société concernée. En outre l'islamisme, vu sous cet angle, ne peut être réduit à un carcan idéologique assumant répression et domination du sexe dit faible ; il correspond précisément à une trajectoire originale, et donc ambiguë, d'invention d'une modernité, dès lors qu'il met en forme des pratiques sociales féminines. Mais les femmes qui se réclament de l'islam ne subvertissent généralement pas l'espace social, et ne se

1. Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, Stanford, Stanford University Press, 1990 ; Arjun Appadurai, *Disjunction and Difference in the Global Economy*, *Public Culture*, vol. 2, 2, 1990.

donnent peut-être pas les moyens de leurs fins. L'expérience iranienne, qui semble la plus spectaculaire, servira de fil conducteur dans cette discussion.

### *Le précédent iranien*

Quelle que soit l'ampleur de la domination qui s'exerce sur les femmes en République islamique d'Iran, ou l'ampleur de l'adhésion des femmes iraniennes à l'islam, les pratiques sociales de celles-ci ne peuvent se ramener au seul code islamique. On assiste, depuis 1979 comme durant l'empire pahlavi, à un foisonnement de conduites extra-islamiques.

Ainsi, les activités sportives se sont considérablement développées à Téhéran avec la multiplication des salles de *body building*. Des filles et des femmes, âgées de 10 à 50 ans, les fréquentent — y venant parfois jusqu'à trois fois par semaine — pour se mouvoir au rythme d'une musique souvent occidentale, dans un monde de couleurs et d'insouciance : quand les moyens financiers le permettent, les vêtements portés — maillots, joggings, collants — ne diffèrent en rien de ceux que l'on voit dans les salles européennes d'*aerobic*. Les motivations de cette pratique du sport peuvent varier d'une femme à l'autre : raisons médicales, bien sûr, mais aussi esthétiques — des photos affichées témoignent de résultats inimaginables pour les femmes en quête d'amaigrissement — ou plus banalement simple désir de se divertir et de se sentir mieux dans son corps. De même, on peut être musulmane et ne pas dédaigner pour autant Michael Jackson ou Madonna, dont les cassettes sont importées. Jadis instrument privilégié de la jeunesse, la guitare a néanmoins cédé la place au setar, au târ, ou au santour<sup>1</sup> qui ont connu un redressement remarquable après les premières années de la Révolution<sup>2</sup>. Enfin, les salons de beauté pullulent dans le nord de Téhéran, et la lecture de *Burda* permet de confectionner son habit islamique, autant que sa robe d'intérieur ou de fête. Quant aux sous-vêtements occidentaux, introduits en Iran il y a à peine soixante ans, la République islamique ne les a naturellement pas fait disparaître : slips et soutiens-gorge continuent d'être couramment portés et donnent eux aussi lieu à des modes, par exemple, aujourd'hui, celle de la dentelle.

Il est plus difficile de se faire une idée des pratiques sexuelles en

1. Instruments de musique à cordes.

2. Fariba Adelkhah, Michael Jackson ne peut absolument rien faire. Les pratiques musicales en République islamique d'Iran, *CEMOTI*, 11, 1991.

vigueur. Mais elles ne se réduisent certainement pas à un cadre religieux considéré comme seul licite. Les livres de savoir-faire en amour, que l'on offre aux jeunes filles au moment de leurs fiançailles, et que l'on trouve dans les kiosques à journaux, sont généralement des traductions, non de l'arabe, mais de telle ou telle langue occidentale.

Même les femmes qui se réclament de l'islam comme mode de structuration de leur vie privée et publique défendent souvent des pratiques plus ou moins contradictoires avec la vulgate religieuse. Leur opposition au mariage temporaire ou à la polygamie, leur revendication de voir mentionner dans l'acte de mariage certaines conditions restreignant le droit de divorce accordé si libéralement aux hommes les montrent prêtes à bousculer le dogme. Interdites de magistrature, elles ont finalement obtenu que des avocates plaident dans les tribunaux de la famille la cause des épouses. En outre, si l'on s'arrêtait un tant soit peu sur le contenu de l'islam revendiqué par les femmes islamiques iraniennes et sur la place qu'elles accordent à la connaissance, on verrait qu'elles se réclament moins d'un ordre transcendantal intangible que d'une rationalité divine qui autorise le débat, l'action, le conflit et qui ouvre ainsi la voie à une problématique de la réforme ou de la modernisation. Pour commenter les devoirs religieux, elles recourent à la science de façon incessante et avec d'autant plus de facilité que, dans leur perception, celle-ci n'appartient à l'Occident que depuis peu et doit beaucoup aux savants musulmans. Par exemple, la non-consommation de la viande de porc n'est pas seulement obéissance à un interdit religieux ; elle est compréhensible : « On sait aujourd'hui — les Occidentaux l'ont prouvé — que la viande de porc est médicalement dangereuse », m'a-t-on souvent dit pendant mes enquêtes. Or la prise en considération du savoir occidental ne fait pas que justifier les prescriptions de l'islam. Elle peut amener à les remettre en cause : la psychologie est invoquée pour étayer la critique de la polygamie, qui menacerait l'équilibre mental de la mère et, partant, celui de son enfant ; et d'une veuve de martyr, malade, l'on reconnaîtra que le remède prescrit par les médecins est... le remariage, allusion à peine voilée à sa frustration sexuelle. A cela, il faudrait ajouter la multiplicité des pratiques religieuses ayant la divinité pour objet : il convient de citer ici les pratiques de don, de sacrifice ou de vœu, dont le socle magique provoque de vifs débats et des controverses publiques. Les liens que tisse l'individu avec ces pratiques sont polysémiques et ne peuvent s'expliquer par une simple obéissance à l'ordre divin. Enfin l'aspect normatif de l'islam,

que privilégie l'analyse exégétique, relève souvent moins du dogme que de la conjoncture sociopolitique. La pratique du *hejâb*<sup>1</sup> en République islamique d'Iran est éloquente à cet égard. Le port du voile, qui en est un aspect, ne s'est imposé publiquement que dans les années 1980, et non sans que des femmes, militantes de la Révolution, ne protestent contre son obligation. Or, sa forme a considérablement évolué : une femme qui s'habillerait aujourd'hui comme l'étaient les femmes élues au Parlement en 1979 ne serait pas autorisée à rentrer dans une administration. La définition de l'uniforme islamique n'a cessé d'être l'objet d'un débat. Débat politique entre les différentes factions du régime, et les menaces du procureur général de Téhéran pendant l'été 1991 doivent se comprendre ainsi. Mais aussi débat entre les femmes elles-mêmes qui pèsent le pour et le contre de « l'uniforme islamique » (pantalon, manteau long, fichu) ou du *tchâdor* traditionnel (grand voile noir, plus contraignant, moins facile à maintenir) en fonction de considérations religieuses, professionnelles, mais aussi hygiéniques et individuelles : « L'uniforme islamique est convenable, mais seulement pour les femmes qui débudent en religion. Je le portais moi-même auparavant ; je trouve aujourd'hui plus correct le port du *tchâdor* » ; « Je préfère l'uniforme islamique au *tchâdor*, il permet de mieux respecter le principe du *hejâb* » ; « Le *tchâdor* est pour moi très difficile à porter, je le trouve d'ailleurs peu hygiénique, car le noir peut cacher sa saleté », entendra-t-on ainsi d'une interlocutrice à l'autre.

Il est peut-être plus troublant de constater que l'idéologie révolutionnaire islamique et ses pratiques religieuses ont contribué à l'affirmation des femmes dans la société et ont été le véhicule de leur intégration politique. A l'époque du Shah, au moment le plus fort du projet de modernisation autoritaire, les femmes qui ont revendiqué le *hejâb* à l'Université manifestaient ainsi leur opposition à un régime honni. Le *hejâb* devenait alors le symbole d'un engagement féminin en politique, aux côtés d'intellectuels comme Ali Shariati, Mehdi Bâzargân ou Ayatollah Tâleghâni. En 1978-1979, l'importance des femmes dans la mobilisation populaire a été maintes fois soulignée et a sans doute surpris bien des aspirants à la direction du mouvement révolutionnaire. Celles-ci se sont alors rendues indispensables par les soins qu'elles prodiguaient, par l'aide qu'elles collectaient, par leur présence massive et la densité qu'elles donnaient aux rassemblements.

Une fois passé le temps de l'unanimité révolutionnaire, l'oppo-

1. Il renvoie ici aux pratiques vestimentaires féminines.

sition des femmes à la dérive autoritaire et conservatrice du nouveau régime s'est également exprimée par le recours incessant à une argumentation islamique. Certaines femmes se sont ainsi retrouvées au sein des Modjahedin du Peuple ; d'autres ont appuyé les courants légalistes mais critiques de l'Ayatollah Tâleghâni ou de M. Bâzargân, souvent en continuant de s'inspirer de l'œuvre de Shariati, tombé en disgrâce idéologique. Les femmes islamiques qui ont maintenu leur adhésion au pouvoir post-révolutionnaire, quant à elles, ne sont pas rentrées dans leur foyer ; elles ont également accru leur participation dans la sphère publique. Certaines vont en délégation visiter les nouveaux dirigeants, y compris l'Ayatollah Khomeyni, ou des leaders étrangers en visite, comme Yasser Arafat peu après la victoire, en 1979 (et la caricature où on voyait ce dernier, portant sur le dos son keffieh rempli des bijoux que les femmes lui avaient offerts en guise de don religieux, pour la libération du peuple palestinien, reste à jamais gravée dans la mémoire d'une époque dont les aspirations révolutionnaires ne se sont pas concrétisées). La participation des femmes à la prière du vendredi et à diverses réunions religieuses, dont le nombre s'est considérablement accru, fournit d'autres occasions de sorties de l'espace domestique. Le *hejâb* lui-même, perçu de façon bien unilatérale, en Occident, comme l'expression d'une domination, a paradoxalement facilité ce processus, d'autant que sa forme a évolué en uniforme islamique et autorise une plus grande liberté de mouvement dans la sphère publique. Bien des femmes qui portaient le *tchâdor* sous l'empire se sont mis à porter l'uniforme après la Révolution et qualifient ce choix par la recherche d'un plus grand confort. Pour d'autres, moins soucieuses des normes religieuses, l'imposition de l'uniforme islamique a apporté un gain de temps et de liberté : « Sous le Shah, sous l'effet de l'émulation, je me réveillais très tôt pour m'occuper de mon apparence. Aujourd'hui je peux dormir plus longtemps, de plus j'ai moins de souci pour quitter la maison. Cependant je prends beaucoup de plaisir pour bien m'habiller et bien me maquiller lors des réceptions privées chez mes amies ou dans ma famille. »

### *Islam et affirmation sociale des femmes*

En définitive, l'affirmation des femmes dans l'espace public par le biais de l'islam s'est effectuée moins par le respect de normes islamiques préétablies ou traditionnelles que par une série d'innovations religieuses. Il faudrait sans doute préciser ici ce qui relève de la spécificité de la société iranienne, marquée par l'héritage pah-

lavi, l'emprise de l'*american way of life* ou la valorisation shi'ite de l'*ejtehad* (effort d'interprétation) avant d'étendre cette conclusion à d'autres sociétés musulmanes : en l'occurrence, est-ce l'islam qui permet aux femmes, en Iran, de participer à la vie publique ou, au contraire, est-ce sa faiblesse ou sa spécificité doctrinale qui leur a donné un espace de liberté supplémentaire ?

En fait, la littérature anthropologique et historique fournit de très nombreux exemples d'un islam qui offre aux femmes un mode d'affirmation sociale et elle permet en quelque sorte de banaliser la trajectoire iranienne. Christian Coulon et Odile Reveyrand montrent ainsi, à travers le cas de Sokhna Magat Diop, chef de l'une des branches de la confrérie mouride au Sénégal, que « les femmes ne sont nullement des croyants de seconde zone dans l'islam » et que leur rôle, « loin d'être marginal ou périphérique, se situe au cœur même des pratiques islamiques officielles »<sup>1</sup>. Les travaux des Fernea montrent à un autre niveau comment, dans l'Irak du début du siècle, la résistance féminine au pouvoir ottoman s'est organisée et exprimée par le biais des réunions religieuses<sup>2</sup>. Et, sur la côte kenyane, la conversion à l'islam, loin d'être un refuge dans la tradition, devient une nécessité pour les femmes giriamas qui viennent en ville, à la recherche de travail, et doivent déjouer le piège de la prostitution, ou tout au moins de la mauvaise réputation et du déshonneur<sup>3</sup>.

Les mouvements islamistes, eux-mêmes, ont souvent bien compris et instrumentalisé cette compatibilité entre revendications féminines et code islamique. Ainsi, au Caire, dans les années 1970, la division des bus universitaires, à l'initiative du mouvement islamique, a suscité un assentiment général, y compris dans les milieux non islamistes, parce qu'elle épargnait aux étudiantes les comportements de prédation sexuelle<sup>4</sup>. En 1990-1991 le FIS a fait voter les Algériennes, alors que les militants du FLN disposaient de la carte d'électeur de leur épouse et votaient pour elles, malgré leur partici-

1. Christian Coulon, Odile Reveyrand, L'islam au féminin : Sokhna Magat Diop, cheikh de la confrérie mouride (Sénégal), *Travaux et Documents* (Institut d'Études politiques, Université de Bordeaux 1), 25, 1990.

2. Robert A. Fernea, Elizabeth W. Fernea, Variation in Religious Observance among Islamic Women, in Nikki R. Keddie (ed.), *Scholars, Saints, and Sufis. Muslim Religious Institutions since 1500*, California, University of California Press, 1978, p. 385-401.

3. Robert Peake, Comment on devient Swahili. Stratégies des femmes giriamas en ville, in Françoise Le Guennec, Coppens et Pat Caplan (ed.), *Les Swahili entre Afrique et Arabie*, Paris, Karthala, 1991, p. 95-107.

4. Gilles Kepel, *Le Prophète et Pharaon. Les mouvements islamistes dans l'Égypte contemporaine*, Paris, La Découverte, 1984, p. 138-139.

pation à la lutte de libération nationale<sup>1</sup>. De tels exemples pourraient être multipliés à l'infini. Ceux qui viennent d'être rapidement exposés illustrent le caractère réducteur de la thèse qui fait de l'islam un simple appareil de domination, figeant une société ou la faisant régresser à un Moyen Age mythique.

Ce qu'une analyse concrète des pratiques sociales montre aurait pu de toute façon être aussi entrevu par une réflexion plus abstraite et méthodologique. Un répertoire culturel, en l'occurrence le répertoire islamique, est par définition ambivalent. On peut faire dire à l'islam, comme d'ailleurs aux autres monothéismes, bien des choses, souvent contradictoires. Le discours doctrinal musulman peut véhiculer des représentations très machistes relatives au divorce ou à la polygamie, mais également d'autres plus valorisantes pour les femmes avec, par exemple, les figures de Fâtemeh — ou Fatima — (la fille du prophète, « femme exemplaire de l'islam », à qui le shi'isme doit ses douze imams), de Zeynab (la fille de 'Ali et de Fâtemeh, qui, selon la légende, semble avoir fait trembler de honte, par son seul discours, l'armée de Yazid qui venait de combattre son père et ses 72 compagnons), de Khadijeh (la commerçante, la femme du Prophète et la première personne — oui, une femme ! — qui se soit convertie à l'islam). En Iran, l'audience de Shariati auprès des femmes provient précisément de son ouvrage *Fâtemeh est Fâtemeh*, dont le dernier paragraphe est à jamais gravé dans la mémoire de mes interviewées et qu'on peut résumer ainsi : Fâtemeh est importante pour ce qu'elle est, elle, indépendamment des liens avec sa famille, aussi illustre que cette dernière puisse être pour l'histoire de l'islam et du shi'isme. Comme le soulignent J. Leca et J.-C. Vatin, il est ainsi difficile de faire la part de l'homme et celle du religieux dans les propos d'un '*alem* (savant religieux) qui stigmatise la disparition de la « pudeur » et de l'« honneur » chez les femmes salariées...

### *Les limites des revendications sociales des femmes islamiques*

L'analyse critique des pratiques des femmes qui se réclament de l'islam pour s'affirmer socialement suggère cependant que leur champ d'action est borné : elles ne se donnent ni les moyens économiques, ni, sans doute, les moyens idéologiques ou conceptuels de leurs fins.

1. Djamila Amrane, *Les femmes algériennes dans la guerre*, Paris, Plon, 1991.

L'exemple iranien est à nouveau paradigmatique. Les femmes islamiques qui ont su investir la scène religieuse et recomposer l'espace domestique délaissent le travail salarié et paraissent peu préoccupées de leur autonomie économique<sup>1</sup>. Sans nier ou sous-estimer les obstacles juridiques — en définitive peu nombreux : religieusement, seule la profession de magistrat est explicitement interdite aux femmes —, force est de constater qu'il s'agit pour elles souvent d'un choix propre et d'une quête de liberté. Elles l'expliquent par le refus de la double journée de travail, preuve qu'elles gardent une grande lucidité sur la participation masculine aux tâches ménagères : « Le plus que puisse faire mon mari, c'est de retaper son lit ou de laver sa tasse de thé ! » Mais au-delà intervient sans doute une crainte plus diffuse, comme le note Mac Lead à propos de l'Égypte : le travail salarié ne risque-t-il pas de priver la femme de son statut et de son pouvoir traditionnels dans la famille, en l'empêchant de remplir convenablement son rôle de mère et d'épouse ? C'est précisément, affirme l'auteur, cette contradiction que le port du voile contribue à surmonter chez certaines femmes salariées<sup>2</sup>. En outre, si l'on retrouve chez celles-ci la figure de l'ingénieur islamique dont parlent Y. Richard et G. Kepel<sup>3</sup>, il faut reconnaître qu'il n'y a point de mobilisation féminine sur les lieux de travail : l'engagement de chacune reste individuel, et largement étranger au monde du syndicat, voire du corporatisme. De même, les femmes islamistes délaissent le commerce — hormis les temps de crise économique, par exemple en Iran, aujourd'hui — quand les marchands du bazar excellent à marier le négoce et l'engagement religieux. Il n'y a rien de comparable, chez la plupart des femmes du monde islamique moyen-oriental ou maghrébin, au mode d'affirmation économique des femmes africaines non musulmanes, qui, dans certains cas, font le commerce systématique de leur corps et mènent une activité marchande pour s'assurer une autonomie financière vis-à-vis des hommes ou pour se lancer dans les affaires<sup>4</sup>.

Exception faite de l'héritage, où le droit de la femme est reconnu

1. Fariba Adelhah, *La révolution sous le voile. Femmes islamiques d'Iran*, Paris, Karthala, 1991.

2. Arlene Elowe Mac Lead, *Accommodating Protest : Working Women, the New Veiling, and Change in Cairo*, New York, Columbia University Press, 1991.

3. Gilles Kepel, Yann Richard (ed.), *Intellectuels et militants de l'islam contemporain*, Paris, Seuil, 1990.

4. Janet Mac Gaffey, *Entrepreneurs and parasites. The struggle for indigenous capitalism in Zaïre*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, chap. VII.



bien qu'il ne soit évalué qu'à la moitié de la part de l'homme, l'islam comme doctrine ou expérience historique n'a pas grand-chose à dire aux femmes pour tout ce qui touche à leur émancipation économique. Pourtant, mieux vaut éviter d'en tirer des conclusions trop rapides sur l'éviction ou la marginalisation des femmes, en n'y voyant que le résultat logique de leur statut secondaire dans le droit islamique : la relation au travail est beaucoup plus complexe et met en jeu le rapport autant à l'univers masculin qu'à son propre corps et à l'espace.

Ce silence ou cette indigence de la pensée islamique sur le travail des femmes explique peut-être la persistance avec laquelle les mouvements islamiques érigent la catégorie biologique de la féminité en catégorie sociale fondamentale. La condition féminine devient alors — par le biais du *hejâb* — le point de cristallisation du débat politique, par exemple entre « radicaux » et « modérés » en Iran ou entre « laïcistes » et « islamistes » en Algérie. Or, cette construction des catégories biologiques en catégories sociales est plutôt caractéristique de la société prémoderne. À l'inverse, la modernité et plus encore la postmodernité occidentale tendraient à effacer les catégories biológico-sociales : ainsi s'expliquerait, selon M. Sahlins, la mode unisexe, celle du blue-jean par exemple<sup>1</sup>. Si l'opposition entre ces deux types de société — prémoderne et moderne ou postmoderne — résiste à l'examen, il faudrait donc conclure que la revendication islamique, de ce point de vue et dans ses formes actuelles, reste largement prémoderne. Un corollaire en serait que les femmes qui l'utilisent pour s'affirmer socialement se condamnent d'emblée à restreindre l'efficacité de leur action. Hypothèse à nuancer, sans nul doute — et pas seulement parce que sous le *hejâb* il y a souvent le jean, que portaient volontiers les militantes iraniennes pendant les manifestations anti-américaines et qui reste le *nec plus ultra* de la mode juvénile dans la quasi-totalité des pays musulmans ! Mais elle a au moins le mérite de préciser la nécessaire critique du mouvement islamiste et de la délivrer de ses excès ethnocentristes.

### *Vers un modèle islamique de modernité féminine ?*

Est-ce à dire que l'on en revient à la démarche volontariste de la modernisation autoritaire du régime pahlavi en Iran ? Celui-ci

1. Marshall Sahlins, *Au cœur des sociétés. Raison utilitaire et raison culturelle*, Paris, Gallimard, 1976.

avait certes vu dans le statut de la femme en islam un obstacle à la modernité et avait agi en conséquence, en interdisant le voile et en changeant le code de la famille au grand dam du clergé shi'ite. Mais l'une des faiblesses de cette démarche était de réduire la « libération de la femme » à une modernisation institutionnelle, « par le haut », qui faisait peu de cas des intérêts, des pratiques et des valeurs des intéressées et qui ne se départait en rien d'un solide machisme. Par exemple, si le droit de vote avait été accordé aux femmes en 1963, leurs bulletins étaient séparés de ceux des hommes<sup>1</sup>. Le Shah, en 1973, avait d'ailleurs levé toute ambiguïté lors d'une interview avec une journaliste italienne : « Vous êtes égale à l'homme aux yeux de la loi, mais, excusez-moi, pas en capacités. »<sup>2</sup> Déjà, son père, quand il s'était promené au bras de son épouse dévoilée pour la première fois en 1936, avait gémi : « J'aurais préféré être mort plutôt que de montrer ma femme aux étrangers. »<sup>3</sup> On le sait, le pouvoir des Pahlavi a été rejeté en 1979. Mais les femmes, parties prenantes à la Révolution, se sont bien gardées de jeter le bébé avec l'eau du bain et ont lutté pour que soient sauvegardés les principaux acquis du régime, par exemple en matière de divorce.

En Turquie, Mustapha Kemal, qui bénéficiait des premières avancées réalisées lors de la Révolution jeune-turque, en 1908, avait été à la fois plus décidé que Reza Shah (il avait accordé le droit de vote aux femmes dès 1930) et plus prudent (il n'a jamais réellement interdit le port du voile aussi vigoureusement qu'il proscrivit celui du fez pour les hommes). Mais, là aussi, ses réformes ont largement été boudées par la société, dans les campagnes notamment, et n'ont guère concerné que les femmes des classes moyennes, encore que le boom économique des années 50-60 ait contribué à étendre le travail féminin.

En définitive, la transformation du statut de la femme s'est en grande partie effectuée dans les deux pays par le biais de médiations islamiques : le militantisme révolutionnaire, les écrits de Shariati et de Motahari, le soutien quelque peu ambigu de Khomeyni en Iran ; la remontée en puissance d'un islam modernisé

1. Vida Garoussian Riazi-Davoudi, *The Ulema and secularisation in contemporary Iran*, Ph.D., Graduate School, Southern Illinois University, 1974, p. 97.

2. Eliz Sanasarian, *Women's rights movement in Iran*, New York, Praeger, 1982.

3. Afsaneh Nadjmabadi, Hazards of modernity and morality : Women, State and ideology in contemporary Iran, in Denir Kandiyoti (ed.), *Women, islam and the State*, Philadelphie, Temple University Press, 1991, p. 48-76.

par l'influence de la Direction des affaires religieuses et acquis aux principales réformes kemalistes, y compris l'adoption d'un nouveau code civil, en Turquie<sup>1</sup>. C'est ainsi que s'invente une modernité : moins par des réformes autoritaires que par des pratiques sociales souvent fragmentaires, contradictoires, et dont les effets ultimes ne sont pas nécessairement perçus par ceux et celles qui les mettent en œuvre.

En s'inspirant de l'analyse de Giddens, on pourrait en définitive dégager deux interrogations liées au rapport qu'entretiennent les femmes avec la modernité en situation islamique : l'individuation et la conception de l'espace-temps. Aujourd'hui, grâce à la mobilisation d'éléments aussi traditionnels que le *hejâb*, les frontières entre espace privé et espace public sont recomposées, réélaborées. Le cadre privilégié du quartier (*mahalleh*), jadis lieu majeur de la sociabilité familiale ou religieuse, tend à être transcendé par un espace plus vaste, à l'échelle de la ville, voire du pays. En Iran, c'est l'une des significations de la participation des femmes à la prière du vendredi, qui se tient à l'Université de Téhéran et dont la fréquentation suppose que l'on emprunte un bus ou un taxi. En outre, le temps n'est plus cyclique comme dans l'islam classique ; il est redessiné par l'idée de progrès, de rationalité, d'accès à un savoir qui articule la connaissance islamique à celle qu'a développée l'Occident. Tous les événements de la vie féminine, comme la dot, la polygamie, le divorce, les réunions religieuses, fournissent l'occasion de discussions ouvertes où ce savoir est mobilisé tout autant que la volonté divine transmise par les *ulema*. Souligner les limitations que les lois religieuses opposent aux revendications féminines ne doit pas éclipser la nouveauté de ce phénomène, ni l'ampleur des emprunts à d'autres répertoires culturels dans la constitution de ce savoir.

Pour finir, paraphrasons Troeltsch, dans son analyse du rapport entre protestantisme et modernité, en concluant que l'islam est un puissant facteur de transformation de la condition féminine, mais malgré lui et souvent à son insu<sup>2</sup>. N'est-ce pas ce qu'entendent les chrétiens lorsqu'ils affirment que les voies du Seigneur sont impénétrables ?...

1. Paul Dumont, L'islam en Turquie, facteur de renouveau ?, *Les Temps modernes*, 456-457, 1984, p. 352-376.

2. Ernst Troeltsch, *Protestantisme et modernité*, Paris, Gallimard, 1991.

RÉSUMÉ. — *L'islamisme est-il un archaïsme ou une idéologie particulièrement répressive vis-à-vis des femmes ? En s'inspirant largement du cas iranien, l'analyse des pratiques effectives des femmes islamiques souligne les limites de cette interprétation. De même, elle montre les bornes de revendications sociales des femmes qui se réclament de l'islam. Bornes qui renvoient autant à l'idéologie islamique qu'à l'éthique des sociétés où elles vivent.*

*Les jeunes Marocains et l'ailleurs :  
appropriation, fascination  
et diabolisation\**

Au Maroc, au paroxysme de la guerre du Golfe, alors que des manifestations quotidiennes bravent l'Occident et les autorités du pays, une anecdote circule : « Résolus à soutenir l'Irak par les armes, les Marocains décident d'envoyer un skud sur l'Elysée. En dépit des tentatives des techniciens installés devant leurs ordinateurs, le skud reste fixé à terre. L'un des ingénieurs finit par se rendre sur la base de lancement : dix mille Marocains, sans passeport ni visa, se sont accrochés au skud pour se rendre en France. » Régulièrement, par centaines et au risque de leur vie, des Marocains tentent de traverser clandestinement la Méditerranée. Que signifient ces phénomènes collectifs, où la répulsion côtoie la fascination, la violence accompagne le désir d'appropriation, et dont les jeunes, poids démographique à l'insertion difficile, catégorie énonciatrice des mécanismes sous-tendant la société, constituent le fer de lance ?

L'ailleurs est omniprésent dans la société marocaine : composante fondamentale de l'espace mental des Marocains et plus particulièrement de celui des jeunes, il se dissimule dans tous les recoins de leur univers. Sans remonter aux sources d'une histoire défilant sous le signe du croisement des cultures berbères, carthaginoise,

\* Cette étude s'appuie sur les résultats d'un travail de terrain réalisé en vue d'une thèse de doctorat qui doit être soutenue à l'Institut d'Etudes politiques de Paris, fin 1992. Observation directe, entretiens libres, semi-directifs, puis questionnaire fermé ont constitué les principaux instruments de cette enquête accomplie entre janvier 1989 et décembre 1991, auprès des jeunes scolarisés des villes au Maroc.

romaine, arabo-musulmane, africaines, andalouse ; sans s'étendre sur les vestiges des protectorats français et espagnols (1912-1956) ; aujourd'hui, le paysage culturel du jeune Marocain frappe par la diversité des matériaux qui y pullulent. Dans la rue, le vêtement dit occidental domine la scène, tout en coexistant avec les habits nationaux en net recul. Michael Jackson, les lecteurs de Coran et Oum Keltoum battent la cadence du souk, lieu de fourmillement des objets de contrefaçon et de contrebande. Ici et là, s'entrechoquent les sonorités des stations de radio locales : arabes, berbères, française, bilingue.

Alors que les chaînes de télévision locales, publique ou privée, se distinguent déjà par une programmation multiculturelle sur le mode bilingue et que les images espagnoles arrosent depuis des décennies le nord du pays ; grâce aux antennes paraboliques, de plus en plus nombreux sont les foyers qui se mettent à l'heure des satellites. Salles de cinéma et magnétoscopes contribuent à nourrir cet espace de l'image : productions américaines, italiennes, égyptiennes, indiennes, japonaises et dans une moindre mesure françaises se disputent les panneaux d'affichage de la ville, et les rayonnages des clubs vidéo.

Le marché de l'écrit n'échappe pas à cette variété : le français, enseigné dès la troisième année de l'école primaire publique, est demeuré l'un des véhicules privilégiés de l'enseignement jusqu'au début des années quatre-vingt et les politiques d'arabisation continuent à chercher leur voie. Dans les kiosques, traductions, publications internationales arabes, françaises ou même anglo-saxonnes côtoient les produits français et arabes de l'édition nationale qui a pris un nouvel élan ces dernières années. Enfin, la plupart des grands quotidiens marocains paraissent dans les deux langues. L'ailleurs, qui, sous ses multiples facettes, occupe un large pan de l'éventail de significations national, chemine également par des canaux humains.

Le voyage à l'étranger demeure la panacée des élites et dans une certaine mesure d'une partie des classes moyennes dotées d'un pouvoir d'achat élevé et d'une formation biculturelle. La proximité culturelle avec l'Espagne dans le nord du Maroc, avec la France pour le reste du pays, fait de ces endroits des destinations de prédilection. Avant les difficultés d'obtention du visa, l'interrail permettait à de nombreux jeunes de faire un tour en Europe pour une somme modique.

En fait, le contact humain avec l'extérieur s'établit essentiellement par l'émigration et le tourisme. L'importante communauté

marocaine<sup>1</sup> parsemant la France, le Benelux, l'Allemagne et plus récemment l'Italie et l'Espagne maintient des liens au sein du pays. En été, l'heure est aux retrouvailles : la plupart des jeunes ont un proche à l'étranger : père, frère ou sœur, membres de la famille élargie, amis d'enfance, camarades de classe, voisins ou simples connaissances.

L'autre grand pont est indéniablement jeté par le tourisme, l'une des principales sources en devises du Maroc. Cette présence étrangère saisonnière met les jeunes Marocains en rapport avec des populations venues de loin. Les Européens, avec les ressortissants des anciennes puissances protectrices en tête, représentent le plus grand nombre<sup>2</sup>. Des jeunes n'hésitent pas à aller au-devant du tourisme ; les contacts se nouent à partir d'une demande de renseignements, sur la plage grâce au voisinage de deux serviettes, ou une partie de volley-ball : discussions, échanges d'informations et d'adresses s'ensuivent. La correspondance, leur hobby favori, prend souvent le relais de ces rencontres de hasard<sup>3</sup>.

Grâce à ces canaux, le jeune réussit à recueillir sur la vie à l'extérieur du Maroc un savoir très précis, comportant les trajectoires de ses relations à l'étranger, les noms des firmes qui les emploient, de la localité où ils habitent... Tous ces éléments font de l'ailleurs un espace à la fois proche et lointain : favorisant de la sorte une forte éclosion de représentations obéissant à trois types de dynamiques. Si l'altérité fonde l'axe de deux mécanismes marqués d'une part par l'idéalisation et la fascination, de l'autre par la diabolisation et la répulsion, dans l'un des cas, ce qui vient du dehors est approprié et donc nié dans son altérité, tant au niveau des pratiques qu'à celui des représentations.

1. A côté de l'immigration traditionnelle, celles des travailleurs employés essentiellement dans les industries, plus récemment le phénomène de la « nouvelle » immigration se développe. Une étude non publiée analyse ce concept et les enjeux de cette nouvelle donne : Mustapha Belbah, *Les nouveaux immigrés, Le cas nantais*, mémoire de DEA, dir. Rémy Leveau, Paris, Institut d'Études Politiques, 1990.

2. Sur 1 340 700 Européens entrés en 1988, 485 116 sont Français et 330 563 Espagnols (*Annuaire statistique du Maroc*, 1989, p. 244). Le tourisme arabe se développe notamment, avec l'arrivée massive des Algériens après l'ouverture des frontières à la suite de la naissance de l'Union du Maghreb arabe.

3. Le rapport d'*Analyse du courrier des téléspectateurs* de tv5, établi en mai 1989, confirme cette tendance, en révélant que les deux tiers de la correspondance en provenance des « nouveaux bassins d'audience » (Espagne, Portugal, Grèce, Turquie, Hongrie, Maroc, Algérie) proviennent du Maroc. Les demandes d'adresses de club de correspondances étaient tellement importantes que tv5 créa un club en septembre 1989 pour répondre à ces sollicitations.

Dans l'univers des Marocains, le fourmillement des signes de l'ailleurs, et plus précisément ceux de l'Occident, ne signifie pas que le « temps occidental » avance comme un rouleau compresseur, rencontrant sur son chemin un « *homo sociologicus* éponge »<sup>1</sup>, qui absorbe passivement tout ce qui traverse son champ mental : l'ouverture d'une région sur l'extérieur participe de la dynamique propre à cet espace. L'appropriation, l'une des modalités de cette interaction, se présente en deux temps : l'extraction d'un matériau de son environnement propre, spatial ou temporel... ; puis l'adjonction d'un élément d'une origine géoculturelle, historique distincte, ou l'attribution d'un nouveau sens, d'une autre structure. De cette opération, naît une production différente soit du point de vue de l'observable, soit de celui de la signification. Ce mécanisme règle un large pan des pratiques : usages linguistiques et invention musicale en fournissent l'illustration. Au niveau de la langue, le terme utilisé peut subir une altération de sens, une transformation de structure, ou les deux à la fois. Pour répondre à de nouveaux besoins, contourner des tabous, aujourd'hui, ce vieux procédé fonctionne informellement et de façon privilégiée avec les langues latines et anglo-saxonnes. A titre d'exemple, le terme *tbezness*, résultat de la dialectalisation sous une syntaxe active du mot anglo-saxon *business*, renvoie à l'économie souterraine populaire et plus généralement à toute activité individuelle s'appuyant sur des ressources parallèles. Sur le plan musical, le *Rai*, une musique récemment inventée dans l'Est marocain et l'Ouest algérien, à partir du mixage d'un fond populaire ancien, de rythmes et d'instruments occidentaux, se fait l'écho des aspirations « jeunes ».

C'est par la redéfinition que l'appropriation se traduit au niveau des représentations. Ainsi, pour la plupart des jeunes Marocains le vêtement dit « occidental » est « leur », « normal », par opposition au *hijab*, ou à l'habit « traditionnel ». De la même façon, les surprises-parties sont présentées non pas comme occidentales par contraste avec les fêtes locales, familiales, religieuses ou nationales, mais comme une activité « jeune » ; les clivages de nature géographique se trouvent niés au détriment d'autres formes de différenciation.

Du point de vue de la réception des messages et des images, l'appropriation se manifeste par la réinterprétation, l'attribution d'une signification nouvelle. Face à un feuilleton américain ou

1. La première expression est empruntée à Zaki Laidi (éd.), *L'ordre mondial relâché*, Paris, Presses de la FNSP, 1992. La seconde à Jean G. Padioleau, *L'ordre social*, Paris, L'Harmattan, 1986.



même égyptien, les spectateurs « reconstruisent » individuellement ou collectivement le sens de ce qui leur parvient<sup>1</sup>. A travers ces quelques cas, ce mécanisme se dévoile sous plusieurs aspects et révèle une négation de l'extérieur dans son altérité. Toutefois, il arrive que cette logique continue à commander des dynamiques basées cette fois-ci sur une vision du dehors en tant qu'espace différencié.

Dans les représentations des jeunes Marocains, l'idée d'altérité est non seulement omniprésente, mais structure l'ensemble de leurs propos, à croire que la fascination exercée par l'étranger est une constatation de tout ce qui compose le lieu d'appartenance. En fait, l'image de l'autre se construit en étroite corrélation avec la perception de soi ; bien au-delà, l'ailleurs se présente comme un écran sur lequel se projette tout un ensemble d'attentes et de frustrations ; émergeant ainsi comme un mode privilégié d'expression métaphorique. Concrètement, les notions qui s'accumulent sur l'ailleurs servent de support à la production d'un discours sur le groupe : en dépit de l'apparence, ce n'est pas l'altérité qui constitue le pivot, mais bien soi : le dehors étant un espace où se puisent des images dont l'instrumentalisation se soumet à une perpétuelle renégociation du sens en interdépendance avec l'« ici ». Des grands thèmes reviennent toutefois dans un processus d'idéalisation.

L'ailleurs qui fascine correspond géographiquement à l'Occident. L'opulence et son corollaire la société de consommation sont au cœur des aspirations : gadgets, vêtements, objets à la mode dont les médias se font les échos. Le développement est l'autre grand thème : progrès, découvertes, inventivité, autant de choses qui caractérisent l'autre et qui font défaut à l'espace d'appartenance. Les qualités de l'individu et du citoyen dans la société sont particulièrement louées : s'il y a quelques années l'individualisme occidental était dénoncé par comparaison à la solidarité et l'hospitalité prévalant au Maroc, depuis, la tendance s'est bien inversée : ce sont l'humanité et le désintéressement de l'Occidental qui sont opposés au matérialisme individualiste du Marocain. Les relations avec les parents n'échappent pas à cette comparaison : « là-bas », ces rapports sont moins hiérarchisés, les enfants sont plus libres. Au niveau de la sexualité, le malaise existant se traduit de plus en plus par une idéalisation des partenaires potentiels étrangers. Dans tous

1. Voir à ce sujet John Fiske, *Television Culture*, Londres, Routledge, 1991 ; Tamar Liebes, Ehhu Katz, *The Export of Meaning, Cross-cultural Readings of « Dallas »*, New York, Oxford, Oxford University Press, 1990.

ces cas, l'image de l'autre se dessine bien en liaison et par opposition à la représentation de soi. D'autre part, il apparaît que ce mode d'expression métaphorique met en relief des enjeux aussi bien que des valeurs en mutation : qui ne sont pas pour autant des valeurs « occidentales », mais où l'Occident intervient de manière détournée dans la négociation de leur élaboration.

De la même façon, ce processus sous-tend la production du discours au niveau politique. L'ensemble des représentations que les jeunes se font sur d'autres lieux du politique idéalisés se structurent par les attentes et les espérances insatisfaites chez eux et demeurent concrètement juxtaposées aux frustrations, et aux préoccupations quotidiennes. C'est ailleurs, en Occident et dans les pays socialistes d'avant l'effondrement du bloc de l'Est, que sont acquises les réalisations de l'Etat-providence comprenant notamment la Sécurité sociale et les indemnités de chômage. Aux grands écarts de fortune, au pouvoir de l'argent, au clientélisme, à la corruption régnant dans les rouages de la vie sociale, administrative, économique au Maroc, sont opposés la justice sociale, le « respect de l'homme » sans considération pour sa condition sociale ailleurs, chez le voisin espagnol côtoyé dans les enclaves par les habitants du Nord, en France d'après les innombrables informations que véhiculent émigrés et autres relations à l'étranger. C'est pour souligner l'étroitesse des marges de la « liberté » au Maroc que l'on se réfère aux « étrangers ». Encore une fois, l'éloignement, comme l'abstraction, prête à l'ailleurs la possibilité d'agir comme un mode de désignation de ce qui est perçu comme dysfonctionnant dans l'« ici ». Cet univers rêvé se présente logiquement comme un espace de réinvestissement de toutes les aspirations.

Lieu d'apaisement des tensions, lieu de réparation des frustrations, mais aussi lieu de réalisation des rêves et d'attisement des passions, l'ailleurs continue à se profiler dans l'imaginaire comme « espace-alternative ». A ce niveau, au prolongement de la projection, se trouve le réinvestissement, embrassant également tous les domaines.

Sur le plan politique, les jeunes Marocains manifestent un éloignement certain, affichant absence d'intérêt, crainte, désaffection à l'égard de la classe politique et érigeant cette activité en domaine réservé. Toutefois, cette fuite de la scène politique marocaine « visible » se manifeste entre autres par un transfert dans une sphère du politique localisée ailleurs ; c'est net au niveau des représentations, mais également du point de vue de l'intérêt effectif porté à l'exercice du politique chez l'autre. Cette fois-ci, l'ailleurs

englobe aussi bien des pays occidentaux bien déterminés, les mieux connus, comme la France et l'Espagne, que des pays arabes. Les jeunes Marocains sont davantage familiarisés avec les noms des hommes politiques français qu'avec ceux des leurs. Les élections présidentielles françaises de 1988 ont suscité des passions parmi eux<sup>1</sup>. Certains manifestent pour des mouvements politiques étrangers une sympathie et un intérêt qui contrastent avec l'indifférence marquée à l'égard de leurs homologues au Maroc. Les socialistes en Espagne ou en France, les islamistes algériens constituent des exemples contradictoires de « bons » modèles situés à l'étranger. Au sommet de ce processus, l'allégeance à des leaders charismatiques étrangers, tels Khomeyni de son vivant, Kaddafi ou Saddam Hussein, cristallise une contestation aussi bien vis-à-vis du système marocain qu'à l'égard de l'autre occidental. A ce niveau, l'ailleurs est compartimenté en deux espaces, l'un « bon », l'autre « mauvais ». Ces mécanismes de réinvestissement sont encore plus globaux, lorsque l'attrait de l'ailleurs conjugué aux tensions vécues se traduit par un rêve de départ.

Les jeunes au Maroc trouvent de grandes difficultés à s'insérer économiquement et socialement. Produits de l'enseignement de masse, bercés dans le rêve de mobilité sociale hérité de l'indépendance, participant à des schémas de consommation, ils se retrouvent face à un marché de l'emploi étroit<sup>2</sup>. Même ceux qui échappent au phénomène des déperditions scolaires, et parviennent après un parcours douloureux à décrocher un diplôme, n'accèdent pas automatiquement à la vie active. Le chômage des jeunes diplômés est le fait marquant de cette décennie<sup>3</sup>. Les implications sont l'allongement de la « jeunesse » jusqu'à plus de trente ans, le maintien au sein de la cellule familiale parentale, le retardement du mariage ; autant de sources de frustrations, de tensions, de sentiments de marginalité qui se cristallisent souvent autour d'un projet de départ vers un ailleurs meilleur.

Les motivations exclusivement d'ordre économique sont en net

1. La thèse de Susan Ossman, *Moving Pictures : Mass Images and Society in Morocco*, Ph.D. Dissertation Anthropology, Berkeley, University of California, 1991, consacre un chapitre à cet épisode tel qu'il a été vécu au Maroc.

2. 72 % des chômeurs ont moins de trente ans d'après l'étude réalisée par le Centre d'études et de recherches démographiques, *Relations entre l'éducation et l'activité*, Rabat, ministère du Plan, Direction de la statistique, 1988.

3. Ce phénomène social a été reconnu comme problème politique par le souverain qui a créé le Conseil national pour la Jeunesse et l'Avenir. Cet organisme a recensé, en février 1991, 100 374 jeunes diplômés à la recherche d'un emploi, dont la moyenne d'âge est de 28,3 ans.

recul : il s'agit de moins en moins de partir dans le seul but de trouver un travail, économiser de l'argent et revenir. Le départ, perçu comme une alternative, s'accompagne de plus en plus d'un projet de vie : un emploi certes, éventuellement des études dans de meilleures conditions ; mais aussi des aspects plus symboliques, espoir de participation, de reconnaissance, de valorisation, de réalisation de soi à tous les niveaux, y compris sexuel. L'aspiration à la rupture avec l'espace d'appartenance reflète avant tout une tentative d'échapper à la marginalité et une volonté de participation. Sur le chemin du départ, les obstacles se dressent. Jusqu'à la libéralisation de la fin des années quatre-vingt, les passeports étaient accordés au compte-gouttes. Une fois que cette barrière a été franchie, le relais a été pris par les visas rapidement instaurés par l'ensemble des pays européens. Face aux innombrables difficultés, trois types d'attitudes et d'investissements se dessinent. Les « rêveurs » ne mettent pas en œuvre leur projet, ne serait-ce qu'en cherchant à obtenir un passeport et un visa : la conscience aiguë des obstacles au départ les maintient au stade de l'aspiration. Au coin d'une ruelle, dans un café, seuls ou groupés, ils fantasment, échangent leurs informations, se projettent dans l'avenir ; le rêve de départ, échappatoire en soi, participe alors à une renégociation de l'image sociale de celui qui le porte<sup>1</sup>. Les « planificateurs » se distinguent par un projet clair, programmé dans le court ou le moyen terme. Ils ont déjà mis en œuvre leur plan ou disposent de différents éléments pour cela<sup>2</sup>. Ils ont une connaissance approfondie des exigences administratives, ils ont réuni une somme d'informations et multiplié les relais parmi leurs relations déjà installées ailleurs, qu'il s'agisse de Marocains ou de touristes croisés lors de leurs passages. Ils essaient d'obtenir inscriptions universitaires, certificats d'hébergement et de prise en charge et planifient jusqu'à leur insertion dans le pays de leur rêve, croyant disposer de réseaux pour obtenir un emploi saisonnier ou plus stable dans la restauration par exemple, comptant le mariage avec une ressortissante du pays au rang des moyens d'insertion et de régularisation de situation. Ils

1. Voir à ce sujet Mustafa Belbah, *Immigration et déclassement*, inédit, 1991.

2. D'après une enquête quantitative que nous avons réalisée durant l'automne 1991, auprès d'une centaine de jeunes des deux sexes, diplômés en quête d'un emploi, âgés entre 24 et 32 ans, et rassemblés en vue d'une action collective, les trois cinquièmes des personnes qui ont voulu quitter le Maroc à un moment de leur parcours, les quatre cinquièmes ont effectivement tenté de mettre en œuvre le départ. En dépit du caractère particulier de l'échantillon observé, ces résultats sont révélateurs du poids des « planificateurs ».

vont jusqu'à se repositionner par rapport au « marché » migratoire, en revoyant la hiérarchie de leurs destinations potentielles. Ainsi, la fermeture des frontières des foyers traditionnels de l'émigration, la France, le Benelux, et la conscience de l'amplification du phénomène de la xénophobie, font de ces espaces de simples relais obligés, du fait de la proximité culturelle et de la présence de réseaux. Pour certains, la solution consiste à se retourner vers les pays arabes ou le bloc socialiste avant son écroulement. La plupart optent pour de nouvelles Amériques : le Canada — francophone —, l'Australie... En dépit de cet acharnement dans l'inventivité, la réalisation du projet par les voies légales est de plus en plus exceptionnelle. Les « grilleurs »<sup>1</sup> optent pour le viol des frontières fermées : ce phénomène gagne l'Italie et frappe en Espagne. Par centaines, des jeunes Marocains traversent clandestinement la Méditerranée sur des embarcations de fortune, nommées par la presse marocaine les « barques de la mort », grâce à des réseaux qui organisent leur départ contre une somme d'argent. Certains se noient à l'arrivée, d'autres sont arrêtés par les autorités espagnoles et une bonne partie parvient à s'infiltrer. Le fait que la majorité de ces jeunes soient conscients que l'ailleurs n'est pas toujours un Eldorado ne freine pas leur désir de partir<sup>2</sup>. Leur difficulté à s'insérer, à participer et à se représenter un avenir dans leur pays nourrit fortement cette volonté lancinante de « sortir » du Maroc : les jeunes bien insérés socio-économiquement, ceux qui réussissent sans douleur dans leur parcours scolaire et universitaire et qui se distinguent par leur optimisme quant à un avenir au Maroc résistent davantage à l'appel de l'ailleurs. Si l'aspiration à s'approprier l'espace rêvé atteint son paroxysme dans ces dernières pratiques, elle peut se muer en répulsion violente dans certaines circonstances.

Alors que l'idéalisation de l'ailleurs, recouvrant principalement « l'Occident », se fait le plus souvent au détriment de l'espace d'appartenance, sa diabolisation repose sur l'expression de l'identification de l'individu à « sa communauté », cette fois-ci auréolée et déterminée en fonction de critères géographiques, linguistiques, historiques ou religieux : l'africanité, mais surtout l'arabité et l'islam. Selon les mêmes procédés d'instrumentalisation, le rejet de l'ailleurs s'exprime à plusieurs niveaux. Les thèmes de l'authenticité, de la

1. Mustapha Belbah, *op. cit.*, 1990.

2. Les résultats de l'enquête quantitative de l'automne 1991 révèlent également que sur les trois cinquièmes qui ont aspiré à un moment ou à un autre à partir trois cinquièmes considèrent que la vie est difficile « même ailleurs ».

sauvegarde des « valeurs » qualifiées tantôt de « marocaines », tantôt d'« arabo-islamiques », et renvoyant le plus souvent à la sphère des mœurs et de la sexualité, sont largement présents et se développent en liaison avec la dénonciation de l'« aliénation » des Marocains et de l'« impérialisme culturel » des Occidentaux. L'Occident est disqualifié du fait même du racisme qu'il nourrit en son sein à l'égard des « Arabes ». Toute manifestation de xénophobie, les faits divers impliquant des immigrés occupent la première page dans la presse d'opposition marocaine, et retentissent intensément dans les esprits. Le phénomène Le Pen excite la rumeur, le danger de ses succès pour les « Arabes » est particulièrement amplifié. C'est bien la proximité en elle-même qui alimente à la fois les sentiments de menace, d'inquiétude, de rejet par l'autre, en corrélation avec la représentation de l'ailleurs comme source d'agressions contre le groupe d'appartenance. Les moments de crise, des révélateurs, montrent que plus que la proximité, la fascination et la volonté d'appropriation conjuguées à la fermeture de l'espace rêvé peuvent susciter haines et violences.

Retenons quelques éléments. Les dernières émeutes des 14 et 15 décembre 1990, notamment à Fès et à Tanger, événements auxquels ont essentiellement participé des jeunes exclus, prêtent à des lectures multiples dans leur polysémie même. Toutefois, la destruction de deux grands hôtels, les Mérinides et le Palais Jamaï, hauts lieux symboliques du tourisme à Fès, fait indéniablement rejaillir la violence sur l'ailleurs. Pendant la guerre du Golfe, notamment durant les mois de janvier et février 1991, c'est en termes de fureur que le rejet latent se manifeste. Si les consulats et les ambassades n'ont pas été directement attaqués comme dans d'autres pays arabes, des drapeaux américains ou français ont été brûlés, l'Occident — entre autres — a été conpués dans des manifestations quotidiennes, rassemblant cette fois-ci toutes les couches de la société. Les slogans, les banderoles ont véhiculé des images négatives de l'Occident. Tous les répertoires, arabité, islam, tiers-mondisme, ont contribué à nourrir cette dynamique de la diabolisation : colonialisme, impérialisme, sionisme se relient et se correspondent dans la lecture des relations entre l'Occident et les Arabes durant l'histoire contemporaine ; la remontée se prolonge parfois jusqu'aux croisades, pour caractériser le rapport à l'espace qualifié haineusement d'ennemi. Que lui reproche-t-on ? Injustice, politique de « deux poids deux mesures » dans l'usage même d'un subterfuge juridique, « la légitimité internationale », pour servir des intérêts « impérialistes », défendre Israël qui depuis sa naissance viole les lois onusiennes, et

écraser un Arabe qui a osé se révolter contre l'ordre occidental, dont l'un des principes est le maintien des Arabes dans l'humiliation et l'exclusion. C'est la non-redistribution de la richesse, la légitimité historique qui justifient l'acte de Saddam Hussein. Les enjeux véritables de la guerre sont la libération du Golfe d'une présence étrangère profanatrice d'un lieu sacré, les Lieux saints, et encore davantage la libération de la Palestine, plaie ouverte du nationalisme arabe. En fait, c'est dans l'imbrication des trois dynamiques qu'il convient de rechercher une lecture de ces éléments de discours.

Un ailleurs auquel on s'identifie, un ailleurs fascinant, un ailleurs exécré. Ces mécanismes coexistent ou se succèdent, mais n'obéissent en aucun cas à une attitude systématique ou globalisante : ce ne sont pas les mêmes populations qui entretiennent sans discontinuité un rapport donné à un espace déterminé. D'une façon générale, une pluralité de répertoires sont investis et instrumentalisés dans un processus dynamique, traversé tantôt par une logique syncrétique : au moins deux références appartenant à des répertoires distincts sont ramenées à un même contenu et mobilisées au service d'un argument ou d'une représentation ; tantôt par une logique éclectique : un même espace ou répertoire fait l'objet de représentations apparemment opposées. Dans le rapport des jeunes Marocains à l'ailleurs, c'est cette dernière approche qui intervient de façon privilégiée. Loin d'être aléatoire, son fonctionnement obéit à une matrice donnée qui embrasse à la fois le national et le transnational, et qui commande le compartimentage et la variabilité même des contours de l'ailleurs.

En temps « froid », les jeunes Marocains qui s'identifient ne serait-ce que partiellement à l'Occident usent de toutes sortes de tactiques individuelles pour participer aux modèles de consommation réappropriés à l'échelon local et s'insérer dans un système qui a du mal à les absorber. Afin de sortir de leur marginalité, ils multiplient les tentatives de gagner un ailleurs qui à son tour se ferme à eux. En temps « chaud », que ce soit pendant les émeutes ou pendant la guerre du Golfe, leur violence est d'abord un mode de participation, puis la formulation d'un rejet non pas du système international et national en soi, mais celui d'un univers qui les repousse<sup>1</sup>. Les différents types de manifestation de mécontentement pendant la guerre du Golfe portent également la marque du sentiment d'exclusion, mais la ligne de rupture se déplace. Cette fois-ci, l'ensemble de la

1. Au niveau national, le sentiment d'exclusion et le rejet se cristallisent autour de l'Etat.

société se perçoit comme appartenant à un monde d'exclus ; les termes étant de nature pluridimensionnelle, cumulative, puisés aussi bien dans le répertoire du nationalisme arabe, de l'islam que celui du tiers-mondisme. Le clivage sépare, dans ce schéma, les Arabes et les musulmans des « Occidentaux » soutien d'Israël ; les pays du Tiers Monde maintenus dans la dépendance économique, politique et militaire, des « puissants » de ce monde. Dans cette équation, le leader — Saddam Hussein en l'occurrence — est le représentant des bafoués auxquels ces derniers s'identifient dans sa lutte contre un adversaire qui lui refuse l'équité dans le traitement, qui lui renie le droit à l'armement et au rééquilibrage des richesses, qui le trahit ! Là, survient l'autre ligne de déplacement par rapport au schéma de la crise sociale. A l'origine, se trouve une identification de la société notamment aux modèles de consommation de l'Occident : le 14 décembre, ce sont les marginalisés — socio-économiques — qui expriment leur frustration face au « rejet » manifesté par cet espace rêvé ; pendant la guerre du Golfe, les classes moyennes et les couches supérieures se joignent à eux, se sentant abandonnées par un système qu'elles pensent s'être approprié, mais qui les bannit, notamment en s'alliant à leur « ennemi » et en pratiquant avec eux ce qu'ils perçoivent comme une politique de « deux poids, deux mesures ». Ce schéma rejailit lors de chaque confrontation entre les « puissants » de ce monde et les « humiliés », arabes ou musulmans.

Fascination, diabolisation : il n'est pas question d'opter pour une analyse clinique concluant à la schizophrénie de telles sociétés, mais d'admettre qu'en un seul individu, en une société puissent cohabiter plusieurs programmes de vérités enserrant chacun des logiques spécifiques. L'alternance, voire la coexistence de l'attraction et de la répulsion reflète la question par l'individu de deux de ses facettes : atomisé, en rupture avec son groupe d'appartenance, il se projette dans l'ailleurs ; en s'identifiant à sa communauté, il se situe dans un rapport historicisé entre les deux espaces, un monde arabe et musulman fasciné par un Occident peu intégrateur.

RÉSUMÉ. — *Omniprésent dans le monde des jeunes Marocains, l'ailleurs, notamment l'Occident, est tantôt nié dans son altérité et réapproprié ; tantôt différencié et instrumentalisé comme espace-alternative, à la fois attractif et répulsif. Ce paradoxe reflète la gestion par l'individu de deux de ses facettes : atomisé, il se réinvestit dans l'univers rêvé ; en s'identifiant à sa communauté, il se situe dans un rapport historicisé, un monde arabe et musulman fasciné par un Occident peu intégrateur.*



MAGALI MORSY

## *Rester musulman en société étrangère*

Avec une réflexion sur la condition du musulman dans une société étrangère — et, soyons clairs, comme il n'existe pas de société étrangère type, c'est de la France d'aujourd'hui qu'il s'agira — *Pouvoirs* a choisi de mettre en lumière ce qui, dans l'opinion publique, semble faire problème : le rapport islam et société et, plus précisément encore, l'inscription de cette donnée religieuse dans l'espace de la Cité laïque. Reconnaissons pourtant que la question est plus souvent éludée qu'abordée de front, à la manière de ce livre qui, s'intitulant *Les musulmans en France*, consacre ses chapitres à des nationalités d'origine, au taux de chômage dans les banlieues et au pourcentage d'échec scolaire en milieu OS maghrébin. Ce n'est pas tout à fait ce que le titre laissait présager ! L'environnement socio-économique de la question musulmane ne manque assurément pas d'intérêt, ni même de pertinence. On pourrait en dire autant du contexte international qui n'est pas étranger à la réaction des individus ou des groupes, d'autant que, s'agissant de l'islam mondial, il a ses représentants et ses réseaux en France. Mais le fait islamique mérite aussi, je crois, d'être abordé en termes de sociologie religieuse, dans le cadre qui est le sien en France. Si, comme nous tenterons de le démontrer ici, il est donné nationale, partie au débat de la Cité, c'est aussi à l'étude du politique qu'il nous invite, au politique en tant qu'instance de définition et de gestion de la Cité.

Ce versant français de la problématique de l'islam, s'il n'est pas aisé à cerner en tant qu'objet d'étude, est à la fois omniprésent et escamoté. Sans doute l'opinion, même informée, n'accepte-t-elle pas volontiers de penser le musulman ou l'islam comme donnée interne à la société française. Ce musulman n'est pourtant pas nécessairement étranger, et il est même souvent citoyen français. Il

peut l'être à titre de converti à l'islam<sup>1</sup>, le phénomène, n'étant nullement exceptionnel et, de plus, en expansion. Il peut aussi être musulman par héritage familial si, ayant, comme un Français sur trois, un parent ou grand-parent étranger, celui-ci était ressortissant d'un pays musulman, notamment d'un des pays du Maghreb. La connaissance de cette population nationale, de confession musulmane, nous échappe car les statistiques font singulièrement défaut. La loi « Informatique et liberté » de 1978 a récemment, d'ailleurs, réitéré l'interdiction de la mention religieuse comme critère classificatoire. C'est là une saine pratique républicaine que les Français ont très largement intériorisée, aussi font-ils volontiers l'impasse sur l'appartenance religieuse de leurs concitoyens. Ceci ne va pas sans effets pervers induits, y compris lorsqu'il s'agit d'estimer le poids dont pèse le facteur religieux<sup>2</sup>.

Le principe de la liberté de conscience et de sa confidentialité va dès lors épouser des principes plus pervers, à commencer par la confusion entre le *jus solis* d'aujourd'hui et le *jus religionis* d'antan. Les statistiques elles-mêmes lui payent leur tribut puisque nous voyons des critères de nationalité venir pallier les lacunes des données confessionnelles : sont musulmans *ipso facto* les Algériens ou autres Maghrébins, accessoirement les ressortissants des pays de l'aire arabo-musulmane : Syriens, Egyptiens, ou Palestiniens, alors même que ceux-ci peuvent fort bien être chrétiens. La réaction illogique de rejet, qui se traduit par le fait que le musulman est toujours pensé comme étranger, s'en trouve confortée. Et pourtant, l'on peut envisager qu'en l'an 2000 la moitié des musulmans de l'Hexagone pourraient être de nationalité française<sup>3</sup>.

Si les chiffres se discutent, ce qu'ils impliquent, quelle que soit la pesanteur numérique, devrait se retrouver, en toute logique, au cœur de notre questionnement : à partir du moment où une frange

1. Très exceptionnellement, le phénomène peut même être ancien. Certaines familles françaises, souvent avec un passé en Algérie, sont ainsi musulmanes depuis deux ou trois générations. C'est le cas de l'imam Roty, l'une des figures marquantes de l'islamisme français.

2. Comme je le faisais remarquer à un député saisi d'une demande de mosquée, ne convenait-il pas qu'il sache si la demande représentait le désir de plusieurs centaines de fidèles ou si elle n'était que celui d'une poignée de personnes. J'ajouterai que cette discrétion républicaine a amplifié le rôle, pas toujours positif, d'intermédiaires autoproclamés.

3. S'agissant des seuls Français musulmans d'Algérie relevant de la Délégation aux Rapatriés, celle-ci a récemment avancé le chiffre de 500 000. S'agissant de façon plus générale de l'ensemble des nationaux de confession musulmane, une estimation basse les évalue actuellement à 2 millions, une estimation moyenne étant plus proche de 3 millions.

de la population française se réclame de la troisième religion monothéiste de la région et pose à la Cité une demande culturelle, est réouvert, qu'on le veuille ou non, le long débat du rapport de la religion à la laïcité républicaine. Aussi dirais-je que le premier problème que soulève l'islam — problème que nous tentons sans doute d'évacuer en soulignant le caractère externe d'une religion pratiquée par des ressortissants étrangers — n'est pas lié à cette religion elle-même, mais plus largement à une guerre entre religions, ou entre religion et laïcité, qui a marqué l'histoire multiséculaire de la France, et qui ne s'éteint que dans le refus consensuel de remettre en cause le tissu des compromis et accommodements que nous appelons la paix religieuse. L'impact et le poids de cette troisième force religieuse menacent ce fragile équilibre<sup>1</sup>. Aussi évite-t-on le plus souvent la question que posent, *non pas les musulmans en général*, mais les Français musulmans qui se réclament à la fois de l'islam et de la nation. C'est leur citoyenneté même qui est au cœur d'un débat par rapport auquel les « immigrés », à la fois implantés durablement et liés à leur pays d'origine, ne sont qu'une donne périphérique. Le sort de l'étranger de passage n'étant, ici, qu'accessoire et relevant, pour l'essentiel, d'un encadrement consulaire qui ne nous intéresse pas particulièrement.

Ce citoyen musulman, qu'il faut bien modéliser, hors condition socio-économique ou culturelle particulière — d'autant que toute la palette des situations personnelles se retrouve chez les Français musulmans — ne peut être caractérisé que par le principe épuré, *sine qua non*, de l'islam : l'attestation de l'unicité de Dieu, principe auquel viennent s'ajouter quatre règles — prière, jeûne du ramadan, aumône, et, lorsque cela est possible, le pèlerinage aux lieux saints. Ce sont les « cinq piliers » de l'islam. Cette simplicité,

1. Par la demande particulière qu'ils introduisent dans les diverses concessions faites par l'Etat laïque aux religions : chômage des fêtes religieuses, exigences rituelles particulières (ramadan, aumônerie militaire, etc.), prescriptions alimentaires (interdit du porc). Certaines questions particulièrement délicates deviendraient, posées en termes musulmans, explosives : notamment la question des écoles, à laquelle on pourrait ajouter le DEUC de théologie (uniquement catholique ou protestante) qui était prévu dans la réforme Jospin. On notera d'ailleurs une évolution dans l'attitude de la hiérarchie catholique à l'égard de l'islam. Si, dans le passé, une tendance œcuménique caractérisait une partie de l'Eglise, au nom d'un combat commun contre le marxisme et l'athéisme, cette sainte alliance vacille actuellement sous le double effet de la disparition des régimes communistes et de la montée en puissance de l'islam. Quelques récents articles d'évêques, non moins que des remous au sein du secrétariat pour les relations avec l'islam, laissent présager une attitude plus distante, voire hostile, de l'Eglise à l'égard d'un islam concurrentiel.

comme aiment à le rappeler les historiens du monde musulman — mais qui, en France, feuillette les pages de l'histoire arabe ? — fonde l'éminente disponibilité sociale et historique d'une religion qui sut épouser — et maintenir en existence — les modes d'organisations les plus variées. Cette disponibilité existentielle et sociale est mise en évidence dans l'exégèse coranique contemporaine qui souligne le fait que le Coran est essentiellement une éthique et que, contrairement à ce que l'on dit souvent, y compris en privilégiant le droit musulman — cette *chari'a*, élaborée à partir de la mort du Prophète en vertu, certes, des principes coraniques, mais des principes coraniques interprétés en fonction d'un cadre historique donné — le Coran ne comporte que très peu de prescriptions juridiques — de *muâmalat*. Elles sont 200 dont, de surcroît, bon nombre ont été abrogées ou sont tombées en désuétude, alors que le Coran compte un peu plus de six mille versets<sup>1</sup>.

Sans doute, l'islam est-il aussi tout ce qui, du temps du Prophète jusqu'à aujourd'hui, le réalise socialement. Par là même, il n'est pas seulement ouverture sur un monde en devenir, mais aussi une mémoire historique qui pèse plus ou moins lourdement sur le comportement des individus, leur lecture du monde. Toutefois, il n'est pas, de par sa participation à la construction des sociétés, un système en soi, une société globale, à la fois spirituelle et temporelle, il est médiatisé par l'histoire et, partant, aujourd'hui, par les Etats-nations qui s'en réclament et qui, tous, posent le rapport du religieux au pouvoir politique. Les modalités de ce rapport font apparaître la primauté de l'Etat qui détient le pouvoir législatif et exécutif et juridique, même si, dans certains régimes, il associe à son fonctionnement le corps religieux. Ajoutons encore, car ces clarifications nous permettent de mieux définir notre champ d'analyse, que le glissement du religieux au social et du social au politique est fréquent, surtout lorsque l'ignorance des uns rencontre la volonté d'une manipulation hégémonique du fait religieux. Tout en tenant compte de cet environnement, nous garderons présent à l'esprit cette disponibilité historique de l'islam qui postule, que le champ social où elle prendra corps, se réalisera. Le musulman s'en inspire, qu'il soit intellectuel réfléchissant à la rencontre de l'islam

1. Ceci fut l'objet de débats passionnés au Caire dans les années 80 avec notamment la publication de l'ouvrage de Mohammed el-Sayyid el-Hachmaoui, *L'islam politique*, Le Caire, 1987 (cf. le compte rendu qu'en fait Bernard Botiveau in *Bulletin du CEDEI*, n° 22, 1987). L'ouvrage d'el-Hachmaoui a récemment été traduit en français sous le titre *L'islamisme contre l'islam*, Paris, La Découverte, 1990.

et de la France, ou qu'il soit simple immigré, qui trouve là le sens de sa démarche personnelle, du projet de promotion sociale qui explique sa présence ici.

Reconnaissons donc, pour plus de clarté, que *rester musulman en société étrangère* renvoie à la Cité française qui formule ainsi la proposition : le musulman ne saurait être musulman, mais uniquement le *rester*, envers et contre un processus d'intégration qui passe par l'abandon du sens premier. *Comment peut-on être Persan ?* Il y a là du jacobinisme, bien sûr, mais aussi tout un ensemble d'attitudes intériorisées avec lesquelles le musulman sera à chaque instant confronté<sup>1</sup>.

Comment la société française appréhende-t-elle cet islam *intra-muros* ? Même lorsque le musulman est épinglé comme « objet » d'analyse, on voit affleurer la crainte qu'il suscite et que tente d'extérioriser une démarche en apparence scientifique, d'autant qu'on décèle aisément dans ce processus des manipulations de sens destinées à l'occulter et le marginaliser à la fois. La représentation de l'islam est, ici, portée par la volonté agissante de le repousser vers les frontières de l'espace lumineux de la Cité : il est « immigré », il est retard socio-économique ou culturel, il n'est que conséquence d'un mal vivre... mieux encore, il est « étranger » et « étrange ». Ainsi, en même temps qu'on lui dénie une présence, lui forge-t-on une image repoussoir à partir de faits puisés à la mémoire historique de l'islam, mais détachés de tout contexte déterminant et mis au service de la seule charge contre l'islam. Quelques anecdotes anciennes ou récentes, quelques généralités et plusieurs aberrations individuelles seront ainsi coordonnées dans le procès de « l'islam en général » pour en faire aussi le procès de l'islam de France. L'opinion publique confortée assurera un réel succès à celui qui s'érige en procureur. L'ignorance très générale pour tout ce qui touche à l'islam ne suffit pas, en effet, à expliquer comment le pamphlet qui sait grossir le trait devient « best-seller », ou la réputation d'interprète patenté des

1. C'est la raison pour laquelle me semblent oiseux les débats (portant notamment sur les personnes d'origine nord-africaine) pour savoir si leur pratique religieuse quotidienne est effective ou non, et ce afin de décider s'il convient de les classer comme musulmans. Des personnes non pratiquantes et même peu portées vers la religion dont éventuellement elles ignorent tout ou presque, peuvent fort bien, à un moment ou à un autre, s'affirmer publiquement comme musulmanes et ce en réponse à une condition sociale dévalorisée, ou à une agression extérieure. A mon sens, il ne convient pas de considérer l'appartenance à l'islam comme une donnée de départ qui, par la pratique des rites, se maintient ou se perd, mais comme la réaction toujours possible dans l'interaction sociale.

choses arabo-musulmanes que vaut à tel journaliste la haine qui l'anime.

A y regarder de plus près, le déni porte sur le fait religieux qui, bien qu'on prétende souvent parler de l'islam, est évacué au profit d'une sociologie du comportement, d'une typification par énumération d'us et coutumes ; on en arrive à de singuliers procédés, tel celui qui, s'agissant du voile musulman dont on souhaitait connaître le sens, envoya nos caméras de télévision dans les rues de Barbès pour solliciter de quelque revendeur ou marchand des quatre saisons l'opinion qui valait verset coranique ! Subjectivité et marginalisation qui construit aussi ses thèmes et jugements préférentiels. Ainsi en est-il de la « triste condition de la femme en islam », fantasme préféré de l'Occident dans ses rapports à l'Orient. Aussi, pour faire recette, faut-il évoquer l'enfant vendue ou la femme lapidée<sup>1</sup>...

Le musulman de France vit ainsi dans un milieu qui lui est hostile, fait à la fois d'exclusion et de négation. Son vécu religieux comme son vécu social subira ce marquage. Aussi le musulman sera-t-il également réponse à l'environnement, soit que l'individu humilié se replie sur la valorisation intime et la consolation d'une religion occultée, pratiquée au privé, soit qu'il construise sa riposte dans l'affirmation identitaire. Ceci fonde un activisme islamique, un intégrisme franco-français qui n'est pas nécessairement sous influence extérieure. De façon plus générale, le statut de citoyen, surtout lorsqu'il est incontestablement acquis, se doublera d'une revendication spécifique : la reconnaissance à travers l'individu de l'islam.

Ceci pose de façon contradictoire et conflictuelle le rapport d'une majorité qui se définit dans le refus de l'islam et d'une minorité qui met en avant une exigence de participation dans la reconnaissance de sa dimension islamique. La tension est transposée du plan privé au plan public car son terrain est la Cité. C'est aussi et peut-être avant tout un débat politique puisque, au-delà de l'ordre de la société civile, c'est le sens de la Cité qui est en jeu. La classe politique — au sens large du terme — a-t-elle une conscience actualisée de cette problématique ? La prend-elle en

1. D'autant que la lapidation, qui ne figure comme peine infligée que dans quelques rares pays musulmans, n'est pas une prescription coranique. Elle fut introduite, par résurgence d'une vieille coutume, sous le khalifat d'Umar. Je renvoie le lecteur pour plus de précisions à ce sujet et, de façon plus générale, sur l'image valorisée de la femme dans le Coran et dans la vie du Prophète Muhammad, à mon livre sur *Les femmes du Prophète*, Paris, Mercure de France, 1989.

charge ou est-elle elle-même tributaire des préjugés collectifs ? L'analyse de la pratique gestionnaire devrait nous éclairer sur la capacité de la classe politique à intégrer et dépasser cette forme particulière de la contradiction sociale.

Or la conscience de l'islam, fût-elle polarisée sur les populations immigrées, semble absente du champ du politique. Si, dans les années 80 et notamment à partir de 87, l'immigration, y compris dans sa dimension religieuse, était en discussion constante, ce n'est plus aujourd'hui le cas. Ce n'est sans doute pas le sujet qui a changé mais l'attitude des décideurs qui semble avoir choisi le silence sur les questions sensibles. Enterrés, en effet, les projets de mosquées à Lyon ou à Marseille ; oublié le rapport « Armée et populations à problèmes d'intégration »<sup>1</sup> commandé par Chevènement lorsqu'il était ministre de la défense ; abandonnés les débats lancés comme ceux du « programme du RPR en faveur de la communauté française de confession islamique » (1984) ou la « laïcité pour l'an 2000 » de la Ligue française de l'éducation. Aujourd'hui, l'on nous dit que les seuls problèmes sont le chômage (qui touche de façon plus importante la population d'origine maghrébine, qui compte 1 chômeur pour 5 actifs), l'échec scolaire, les villes... Et pourtant l'opinion demeure plus que jamais persuadée que l'immigration (à laquelle elle assimile les Français d'origine maghrébine, voire plus largement la population islamique) est la source de ses maux. Elle continue à penser que ces populations, de par leur religion, sont inassimilables et qu'elles constituent une menace, voire une invasion. Les slogans qui, en dehors même des périodes électorales, s'étalent sur nos murs, sont le rappel quotidien d'un décalage.

L'un de ces slogans (dont la virulence politique atteste l'origine) est le *Mitterrand = ramadan pour nos enfants*. Si je le mets ainsi en exergue, ce n'est évidemment pas en fonction d'une attitude présidentielle que j'ignore, ou même d'une pratique à étiquette politique. Si le propos ne mérite pas d'être retenu, c'est qu'il invite à l'analyse de l'attitude des décideurs en ce qui concerne le culte musulman. L'approche de cette question est délicate par le retard entre l'événement et sa prise en compte. L'inactualité des thèmes populaires se retrouve chez ceux-là même qui impulsent le discours national. Ce retard ancien et jamais comblé, qui consistait à

1. Il s'agit du remarquable travail accompli au sein du Centre d'Etudes sur la Sélection du personnel de l'Armée de terre, diffusé en avril 1990 sous la forme d'un livre blanc : *Armées et populations à problèmes d'intégration. Le cas des jeunes Français d'origine maghrébine*. Cette étude, qui eut le mérite d'aborder de front le problème religieux, fut largement commentée, à l'époque, dans la presse.

ignorer pendant les Trente Glorieuses cette immigration qui fournira le gros du contingent des musulmans de France, se perpétue. Lorsqu'on parlera de l'immigration, le regroupement familial et la sédentarisation auront déjà fait leur œuvre. Songeons à l'incrédulité qui accueille, en 1984, le titre et le propos de Françoise Gaspard et Claude Servan-Schreiber : *La fin des immigrés*. Comme l'opinion publique qui ignore la religion et privilégie les coutumes, l'Etat va, à son tour, promouvoir une valorisation des « langues et culture d'origine », sans s'apercevoir que la population à laquelle elle s'adresse, défavorisée dans son milieu de départ comme dans son milieu d'accueil, n'a guère de référence culturelle, tout au plus une aspiration religieuse, phénomène qu'amplifie la diversification de l'immigration. Alors même que la francisation de cette population s'accélère, on avancera une « aide au retour » que les intéressés refusent ou qui ne leur est pas applicable en vertu de la nationalité française qui est la leur. Il y a donc, d'une certaine façon, accord entre la société et ses dirigeants, et, si les étiquettes politiques changent, la structuration de la perception n'est pas, elle, nécessairement différente.

Les musulmans de France et notamment les Français musulmans vont, face à cet ordre de la Cité qui les nie, construire une attitude. Elle a divers aspects qui nous intéressent, mais j'en retiendrai un qui me semble déterminant, d'autant qu'il fait problème dans le discours républicain : c'est le regroupement qui s'opère, à partir des années 80, qui se construit, non seulement par le jeu des associations, mais aussi par le choix de quelques thèmes mobilisateurs. L'islam est un de ceux-là et peut-être l'est-il durablement. La revendication musulmane porte non au plan individuel, mais au plan collectif. Les musulmans se poseront face à la Cité comme une communauté (alors que la République ne connaît que des individus). La nature de la revendication va être formulée dans l'espace de la Cité et la demande de mosquées l'exprime de façon tangible. Que cette attitude soit à la fois religieuse et sociale se confirme dans une autre revendication, parfois indépendante, mais souvent en association avec l'affirmation de l'appartenance à l'islam : la citoyenneté pleine et entière. Celle-ci, loin d'être subversive comme le pense l'opinion, intègre le respect du pouvoir prééminent de l'Etat, et même de la raison d'Etat. En témoignera, bien sûr, et à la surprise générale, l'attitude prise, non sans déchirement interne, par la communauté musulmane, notamment celle issue de l'immigration, lors de la guerre du Golfe. Se définit alors un double principe : « Nous sommes Français et musulmans. » Il est significatif



qu'en 1989, lorsque se tient la Convention nationale des Français musulmans, elle se donne comme thème mobilisateur « Francité et islam »<sup>1</sup>.

Cette progression dans la constitution d'une personnalité identitaire tirant son sens de la Cité à laquelle on accède par la citoyenneté est d'autant plus frappante qu'elle ne se fait pas sans difficultés et tensions. Ces tensions peuvent être internes à la communauté divisée, prête à s'entre-déchirer, au nom souvent d'un pouvoir personnel à prendre. Les Français de souche, par exemple, déploient un zèle de néophyte qui tente aussi de faire reconnaître la place centrale qu'ils estiment être la leur dans un islam de France. Dans le débat médiatique de 89, ils transportent leur maximalisme d'un plateau de télévision à l'autre — sans grand succès d'ailleurs, l'opinion publique continuant à penser que l'islam est un phénomène qui se borne au milieu immigré. Leur position est aujourd'hui plus discrète car leurs prises de position n'ont pas fait l'unanimité, même dans ce milieu particulier des Français convertis à l'islam<sup>2</sup>. Les tensions sont aussi externes, en rapport avec la société française qui, dans l'inconscience, multiplie les agressions à l'égard des musulmans. Ainsi, en 1989, avec la parution de la traduction française des *Versets sataniques*. Le recteur de la mosquée de Paris intervient alors avec une déclaration : *Nous ne sommes pas une communauté de seconde zone*<sup>3</sup>. Les refus de mosquées se multiplient, y compris avec des incidents comme la destruction au bulldozer de la mosquée de Charvieu ; des prises de position violentes s'affichent, y compris dans la presse<sup>4</sup> ; la société française se divise sur l'affaire du foulard musulman à l'école...

Or la classe politique apparaît singulièrement en retrait face à cet affrontement dont elle redoute plus l'effet déstabilisateur interne qu'une menace posée par l'islam. Le désengagement qu'elle opère, pour tactique qu'il soit, a aussi une justification théorique qui se réclame de deux islamologues à la mode dans les années 80, auxquels

1. Colloque CONAFRAM, Paris, 22 avril 1989, qui se conclut dans un mot d'ordre : « Pour une dynamique de l'organisation de l'islam de France et l'affirmation de sa représentativité. »

2. Les Français convertis à l'islam se retrouvent plutôt dans des milieux intellectuels. Leur source d'inspiration est plus proche du soufisme (doctrine mystique) élaboré. Ils sont par là même assez loin d'une majorité issue de milieux pauvres et passablement incultes de l'immigration prolétaire.

3. Interview du recteur de la mosquée de Paris dans *Le Monde*, 19 avril 1989.

4. Citons, par exemple, le long article de Jean-Yves Le Gallou, président du groupe du Front national au Conseil général d'Ile-de-France, intitulé Contre les bâtisseurs de mosquées, *Le Monde*, 5 octobre 1988.

elle emprunte quelque peu inconsidérément deux idées forces. La première est empruntée à la thèse de Gilles Keppel portant sur le fonctionnement des groupements intégristes. Ceux-ci se rattacheraient, nous dit-on, à la dimension subversive inhérente à l'islam. Les *hashashiyyin*<sup>1</sup>, ces terroristes chiïtes du Moyen Âge, deviennent une référence forcée, l'explication du rapport entre un islam expansionniste et les sociétés progressistes qu'il tente de noyauter. La France est objet d'un jihad impulsé de l'extérieur, mais conduite par des « infiltrés », et tout musulman est un combattant potentiel de la guerre sainte. La thèse reçut l'aval du ministre de l'intérieur de l'époque, Gaston Deferre, qui, en 1983, dénonça violemment les cellules khomeynistes implantées en milieux immigrés<sup>2</sup>. L'action effective des services secrets, dont ceux de l'Iran, et le climat de peur créé par les attentats de l'époque accréditèrent largement la thèse.

Le ministre des cultes s'efface alors derrière le patron des RG qui surveille les lieux de prières et les rencontres de musulmans pour déceler le terrorisme infiltré. Le soupçon imprécis d'« intégrisme » sert de justification pour obtenir le départ de tel président d'association et son remplacement par un autre qualifié de façon non moins imprécise de « musulman bon teint », les collectivités territoriales adoptent une attitude semblable, notamment lorsqu'ils veulent changer un président d'association.

Mais, en même temps, en vertu de l'idée reçue qu'être musulman, c'est être étranger ou dans la mouvance étrangère, la direction des cultes cède aussi le pas devant le ministère des affaires étrangères qui joue, aujourd'hui encore, un rôle prépondérant dans la gestion de l'islam, privilégiant l'interlocuteur étatique étranger, au grand dam des musulmans français. Ce gouvernement étranger tire évidemment avantage — au détriment de la position de la France dans le monde musulman — du rôle de gestionnaire de l'islam national. Le gestionnaire prééminent, pour des raisons historiques non moins que pour des motifs relevant des relations internationales, est, ici, l'Algérie. A deux reprises, en 1982, puis en 1987, le poste de recteur de la mosquée de Paris — principale mosquée, ayant, à ce titre, qu'on le veuille ou non, une fonction représentative et même administrative — tombe vacant. Le nouveau recteur, dans les deux cas, sera un fonctionnaire algérien, désigné par

1. Dont nous tirons le mot assassins. Ces groupes chiïtes-ismaéliens mystiques se sont signalés par leurs attentats terroristes contre les sunnites au pouvoir sous les Abbassides (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles).

2. Interview de Gaston Deferre dans *Les Temps modernes*, 1983 (paru en 1984).

le FLN, choix qu'entérine la Société des habous et lieux saints de l'islam — association relevant de la loi de 1901, gestionnaire de la mosquée. Cette nomination ne se fait pas sans l'aval du Gouvernement français. Dans le premier cas, elle passe à peu près inaperçue, mais, après la mort du cheikh Abbas en 1987, une vive discussion s'engage. Au nom même du développement d'une communauté nationale, nombreuses sont les demandes, venues aussi bien des musulmans que de la société laïque, pour que le nouveau recteur soit de nationalité française... Il n'en sera pourtant rien, et le fonctionnaire algérien nommé offrira, de surcroît, en 1992, le spectacle du principal dignitaire de l'islam de France faisant aussi fonction de membre du Haut Comité d'Etat algérien ! Il a fallu attendre le 13 avril de cette année pour que le D<sup>r</sup> Dalil Boubakeur, aux attaches algériennes et françaises, soit élu en remplacement du cheik Tedjini, poussé, à son corps défendant, au retrait. L'Algérie n'a toutefois pas l'exclusivité de la tutelle des musulmans de France. L'Arabie Saoudite, grâce à son influence et à sa capacité financière, est de plus en plus nettement présente et les pouvoirs publics semblent fort bien s'en accommoder. L'Arabie Saoudite est le principal bailleur de fonds des lieux de culte et du personnel desservant. L'influence saoudienne se diffuse également à partir d'une très puissante Radio-Orient, installée à Paris mais qui espère bien obtenir le droit de couvrir l'ensemble du territoire. S'agissant de l'encadrement des musulmans, et notamment des Français musulmans, ira-t-on jusqu'à dire que les pouvoirs publics s'en remettent aux puissances étrangères ? C'est peut-être beaucoup inférer de la seule thèse de Gilles Kepel.

Mais une autre thèse vient apporter une approche quelque peu différente, aux effets pervers non moins évidents : elle est développée par Bruno Etienne, auteur notamment de *L'islamisme radical* et de *La France et l'islam*. Bruno Etienne a le mérite de briser avec la logique de « l'ennemi extérieur » et d'imposer le constat qu'un islam national existe. Si l'islam est la troisième des religions monothéistes de France, la deuxième en importance, quelle doit-être sa place dans la Cité ? Quelle instance de régulation interne offrira les nécessaires garanties d'encadrement ? Bruno Etienne la tient toute prête : un consistoire sur le modèle israélite.

On peut s'étonner en premier lieu de l'attitude à la fois des décideurs et des intellectuels qui s'étonnent devant l'islam, qui y voient un phénomène radicalement nouveau pour lequel une solution est à inventer. C'est faire preuve d'une singulière amnésie historique, et c'est oublier que la France a toujours eu une dimension politique

musulmane. Sans remonter trop loin dans le temps, constatons que ses trois départements français d'Algérie avaient déjà posé au politique tous les problèmes que nous rencontrons aujourd'hui et qu'au gré de ses rapports avec les religions le pouvoir a eu aussi à réfléchir et élaborer les modalités particulières de son rapport aux populations musulmanes. Ce sera, bien sûr, une question brûlante lors de l'élaboration de la loi de séparation : dans nos cartons d'archives nationales, dorment une masse importante de documents, notamment de lettres échangées entre le président du Conseil et les autorités sur place en Algérie. Ils méritent la consultation, d'autant que nous y trouvons très largement engagées les discussions qui mobilisent aujourd'hui l'énergie créatrice de nos responsables et que sont longuement débattus les avantages et inconvénients des solutions envisagées. Je m'en inspirerai pour faire l'analyse du « consistoire musulman », le CORIF, Conseil de réflexion sur l'Islam de France, créé par la Direction des cultes en 1990.

On s'étonnera pourtant de voir cette transposition s'opérer sans apparemment avoir suscité le moindre doute. N'est-ce pas oublier trop facilement que la communauté juive, dans sa présence multiséculaire en France, s'est forgée dans et par l'histoire de France, et qu'en tant que communauté reconnue par l'Etat et se reconnaissant en lui elle a eu bien le temps depuis 1789 de forger les modalités de ses relations. L'autonomie dont elle dispose est aussi reconnaissance de l'intérêt national supérieur et de la primauté de la loi commune. Le Consistoire y a progressivement adapté ou plié ses particularismes, notamment juridiques. L'Etat, pour sa part, a aussi fait de discrètes concessions. L'organisme bicéphal — mi-rabbinique, mi-caritatif — qu'est le Consistoire, fonctionne dans un partenariat bien rodé. Il pouvait le faire d'autant plus facilement que cette communauté dispose de moyens propres — moyens intellectuels et moyens financiers — de gestion autonome.

Non seulement ces conditions ne se trouvent-elles pas réunies s'agissant de l'islam de France, mais encore celui-ci, dans une société très médiatique, est-il qualifié de menace pour l'identité nationale. Or la réalisation d'un consistoire musulman ne saurait échapper au débat public dans la mesure où sa réalisation au plan culturel pose de nombreux problèmes, dont celui de son financement. Cette question financière avait longuement retenu les administrateurs coloniaux du début du siècle, car, eux non plus, n'ignoraient pas que la pauvreté des mosquées et musulmans d'Algérie nécessitaient une participation de l'Etat. Se greffait là-dessus, avec la question des desservants du culte, les modalités à définir du contrôle financier. Plus

encore, l'intervention de l'Etat ne saurait se faire au coup par coup mais bien dans le cadre d'un dispositif général, à l'échelle du pays. Comme le notaient aussi nos administrateurs, il y a une nécessaire hiérarchisation des lieux de culte appelés à s'inscrire dans la logique de l'Etat-nation. En effet, les simples « lieux de prière » relèvent sans doute du privé, mais eux-mêmes ont un nécessaire rapport avec une mosquée, celle-ci se définissant par un desservant régulier, l'imam étant partie prenante à certains actes ayant leur dimension administrative (songeons aux registres d'état civil auxquels ils apportent le complément de la cérémonie religieuse). La mosquée elle-même renvoie à une instance supérieure, la mosquée « cathédrale » se caractérisant notamment par le prône du vendredi, ce mot d'ordre collectif et passablement politique donné à la communauté des fidèles par l'intermédiaire du *khatib*. Ceci postule, à la tête de la hiérarchie, une mosquée à compétence nationale. C'est elle, par exemple, qui fixe la date des fêtes religieuses ou qui est à même de délivrer une *fatwa* ou justification juridique à une décision, celle-ci pouvant s'appliquer à l'ensemble d'une communauté religieuse nationale<sup>1</sup>. La nécessité d'une telle instance est d'ailleurs admise en France où la mosquée de Paris tient ce rôle et représente la communauté musulmane tout entière dans les cérémonies officielles. Plus encore, c'est vers la mosquée de Paris que se tournent les services de l'Etat pour un avis religieux ou pour l'établissement de certains documents administratifs.

Problèmes trop ardu, trop dangereux pour qu'on ne préfère pas en faire l'économie. Dans la transposition, le consistoire perdu donc son caractère essentiel : le partenariat du religieux et du social. La dimension culturelle est absente du CORIF qui ne renvoie qu'à des associations, associations dites culturelles même lorsque leurs statuts leur assignent comme but principal la célébration des prières, la gestion des salles de culte et l'aide à apporter aux musulmans dans la pratique de leur religion<sup>2</sup>. L'Etat n'intervient pas car toutes ces associations relèvent de la loi de 1991, infiniment moins contraignante que la loi de 1907 (qu'il serait peut-être utile de remettre à l'honneur). C'est dans le milieu des présidents d'association et, de façon plus personnelle, en jaugeant la qualité représentative auto-proclamée de quelques personnalités, que la Direction des cultes va

1. En Algérie, par exemple, les autorités sollicitèrent une telle *fatwa* au moment de la guerre de 14-18 pour légitimer le départ au front d'Algériens musulmans appelés à combattre d'autres musulmans, les Turcs.

2. Je ne fais là que reproduire à quelques mots près les statuts d'une de ces associations, en l'occurrence la ligue socioculturelle islamique dont le siège est à Lille.

désigner les 15 membres du CORIF. L'instance ne parvint pas à s'imposer et fut même désavouée, notamment lors de la désignation, il y a peu, du nouveau recteur de la mosquée de Paris, choix qui se fit en dehors du CORIF. Nul besoin, me semble-t-il, d'entrer dans le détail d'une critique portant principalement sur la personnalité des divers membres désignés, le vice structurel qui entache la création du CORIF suffit à expliquer que l'organisme soit mort-né.

Les pouvoirs publics accepteront-ils d'engager la véritable réflexion de fond qui porte, non sur les associations culturelles, mais sur le fonctionnement du culte ? Pourront-ils, dans le climat social d'aujourd'hui, face aux réticences d'une opinion publique que les dirigeants partagent le plus souvent, engager la réflexion prospective sur la nature de l'insertion de l'islam dans l'ordre de la Cité, sur la responsabilité de l'Etat non seulement à garantir la liberté du culte, mais encore à en contrôler les modalités ? On peut en douter, d'autant que l'opinion musulmane est très soucieuse de préserver l'indépendance du religieux. Les premières déclarations du nouveau recteur de la mosquée de Paris en témoignent : le D<sup>r</sup> Dalil Boubakeur pense, en effet, que l'organisme gestionnaire de l'islam de France devrait se calquer sur le modèle de l'« assemblée des évêques ». Cela implique, avec la disparition à terme du CORIF, une formulation nettement religieuse de la question.

L'Etat ne saurait y être insensible et il ne manquera pas de faire sienne la séparation qu'elle implique. L'Etat n'a pas à gérer la pratique du culte. Il a, par contre, à en définir les normes et les limites. Plus encore, il convient qu'il mette fin à l'actuelle anarchie, préjudiciable à l'autorité même de l'Etat. Songe-t-on que fonctionnent actuellement un millier environ de lieux de prières, à peine officialisés par une association de la loi de 1901. Y officient des imams d'origine et de qualité non spécifiées, trop souvent auto-proclamés. Or une population, souvent modeste et ignorante, sollicite leurs conseils et suit leurs directives. Ces imams participent à la gestion de situations individuelles ou de problèmes relevant aussi de la société civile et de la compétence des services publics. Plus encore, ces mêmes imams s'arrogent parfois les compétences de l'Etat, en toute illégalité, mais aussi en toute impunité. Ainsi, par exemple, des mariages par simple *fatiha* ou cérémonie religieuse, auxquels ils procèdent. Ces cérémonies sont parfois considérées par les intéressés, même de nationalité française, comme des mariages en bonne et due forme, alors même qu'elles ne s'accompagnent d'aucun acte administratif. Les services sociaux et les tribunaux ont à gérer d'innombrables problèmes découlant de cette pratique

condamnée pourtant par la loi, en France comme dans la plupart des pays musulmans<sup>1</sup>. Les services qui en gèrent les conséquences en arrivent eux-mêmes à prendre en compte des situations créées par violation de la loi. Or le ministère de l'intérieur a-t-il jamais fait inculper un imam pour un délit qui figure pourtant au code pénal ? Cas très particulier ? Assurément pas car il relève de la pratique généralisée de désinvestissement de l'État, y compris face à ses propres obligations. Je citerai, à titre illustratif, le fait qu'aujourd'hui lorsqu'un soldat, Français musulman, meurt dans l'exercice de son métier — ce fut le cas à Beyrouth ainsi que dans les opérations de déminage suivant la guerre du Golfe — il est fait appel à un religieux du pays où l'on se trouve pour procéder au rite religieux d'inhumation, car l'armée française n'a pas d'aumônier musulman. Il y a là, par carence, un non-respect des droits individuels de nos concitoyens et, aussi, une atteinte à l'honneur même de la France.

J'avais, au début de ce papier, dit que c'est l'aspect proprement français de la question qui retenait mon intérêt et que cela m'amenait à me poser quelques questions quant à l'ambiguïté qui s'inscrit dans une formule aliénante comme *rester musulman en société étrangère*. Les musulmans de France sont certes engagés dans un vaste débat qui devrait déboucher sur leur organisation interne. Celle-ci toutefois ne saurait faire sens sans son inscription dans la Cité. Que les modalités de cette inscription, dans le respect commun de la loi républicaine, soient du ressort du politique est une exigence à assumer. Il en va d'une intégration lucidement conduite et de la participation des forces vives de la nation à une démarche de progrès qui est aussi la profonde identité de la France.

1. En Algérie, par exemple, six mois de prison punissent l'officier d'un mariage religieux qui n'aurait pas été précédé des formalités administratives.

RÉSUMÉ. — *Dans le cadre d'une réflexion sur l'islam dans la Cité, l'auteur aborde le cas de la France dont la population musulmane comporte une part croissante de nationaux. Elle montre comment, dans un contexte globalement hostile, le rapport au religieux se porte vers une affirmation communautaire dans le champ socio-politique : « nous sommes Français et musulmans ». Magali Morsy s'attache plus particulièrement à l'analyse de l'attitude défailante des pouvoirs publics face à cette demande.*





# JOURNAL

*Les élections régionales et cantonales  
de mars 1992*

## *La défaite des socialistes et l'insatisfaction des électeurs*

JÉRÔME JAFFRÉ

Pour les observateurs, les élections régionales et cantonales de mars 1992 présentaient un triple intérêt. Elles étaient tout d'abord les premières consultations organisées depuis les Européennes de 1989 qui avaient marqué la fin des scrutins en cascade d'avril 1988 à juin 1989. Elles constituaient en second lieu l'ultime répétition avant les législatives de mars 1993, véritable instrument de mesure des rapports de forces à douze mois d'une échéance décisive. Enfin, elles offraient un champ d'expérience unique : les élections régionales et cantonales sont désormais organisées simultanément, mais dans cette période de transition les cantons restent renouvelables par moitié ; deux territoires différents et hors de toute logique : le canton pour l'élection départementale et le département pour l'élection régionale... ; deux modes de scrutin : de liste départementale à un tour pour les régionales, uninominal majoritaire à deux tours pour les cantonales. Tout cela ne facilite pas la relation des électeurs à la politique mais fait la joie de l'analyste.

Malgré ces différences, les deux scrutins ont donné des indications assez convergentes (tableau 1) : l'affaiblissement spectaculaire de la gauche et du Parti socialiste, l'absence de remontée du Parti communiste, la progression du courant écologiste, l'affermissement du Front national et la stagnation du RPR et de l'UDF.

Preuve de cette similitude : si l'on examine les résultats des régionales

TABLEAU 1. — *Les résultats des élections régionales et cantonales en France métropolitaine*

	LES RÉGIONALES	LES CANTONALES
<i>(en % aux inscrits)</i>		
- Abstention .....	31,3	29,8
- Blancs et nuls .....	3,3	3,4
<i>(en % aux suffrages exprimés)</i>		
- Parti communiste .....	8,0	9,5
- Extrême-gauche .....	1,2	0,9
- Parti socialiste .....	18,3	19,0
- Divers gauche .....	2,1	4,9
<b>TOTAL GAUCHE .....</b>	<b>29,6</b>	<b>34,3</b>
- Génération Écologie .....	7,0	2,0
- Verts-Écologie .....	7,2	8,0
- Autres écologistes .....	0,5	-
- Classe, Pêche .....	3,9	-
- Régionalistes .....	0,4	0,3
<b>TOTAL HORS GAUCHE/DROITE .....</b>	<b>19,0</b>	<b>10,3</b>
- U.P.F. ....	33,0	29,4
- Divers droite .....	4,2	13,5
- Front national et divers extrême-droite .....	14,1	12,5
<b>TOTAL DROITE .....</b>	<b>51,3</b>	<b>55,4</b>

dans la partie couplée avec les cantonales et dans la partie découplée, les différences par forces politiques atteignent au maximum un point. Ainsi, la gauche recueille-t-elle 30,1 % des suffrages exprimés dans la série couplée contre 29,3 % dans la série découplée, les droites respectivement 51,3 % et 52,2 %. Les hors gauche/droite, enfin, ne souffrent pas du tout de la simultanéité, avec 18,6 % contre 18,5 %<sup>1</sup>.

LES ÉLÉMENTS DE BOULEVERSEMENT SONT TOUJOURS A L'ŒUVRE

### *L'insatisfaction à l'égard des partis traditionnels*

Les éléments de bouleversement du système de partis et des comportements électoraux que j'avais analysés à l'occasion des scrutins de 1989

1. Ces indications issues d'un fichier constitué au niveau du canton sont légèrement différentes des résultats qui figurent au tableau 1 issus d'un autre fichier constitué au niveau du département.

sont toujours à l'œuvre<sup>1</sup>. Les consultations de mars 1992 accentuent la chute d'audience des partis de Gouvernement.

C'est cependant de très loin le Parti socialiste qui subit le plus grave échec, pire même que celui qu'il connut aux Européennes de 1984 au plus bas moment du premier septennat de François Mitterrand. Il s'agit d'abord d'un vote-sanction contre le Gouvernement d'Edith Cresson. Ainsi, parmi les votants, 57 % ont voulu exprimer leur mécontentement à son égard, 19 % leur soutien, 20 % ni l'un, ni l'autre. A titre de comparaison, aux Européennes de 1984, le Gouvernement de Pierre Mauroy en fin de course ne suscitait que 41 % de vote-sanction. La volonté d'exprimer son mécontentement domine parmi les électeurs communistes : 64 % contre 13 % en 1984, avec il est vrai à cette époque des communistes encore ministres, et parmi les électeurs de Génération Ecologie (63 %), davantage que chez les Verts (48 %). Dans les vingt départements où la liste socialiste est conduite par une personnalité dominante, le recul par rapport aux précédentes régionales est de 10,9 points quand celle-ci est Ministre, de 4,4 points quand elle a la chance de ne pas exercer de responsabilités gouvernementales. Dans leurs cantons, les numéros 1 et 2 du Gouvernement évitent de justesse la défaite au soir du second tour : à Châtelleraut-Ouest, Edith Cresson recueille 51,4 % des voix au lieu de 56,7 % sept ans plus tôt, à Cintegabelle, Lionel Jospin obtient 51 % des voix dans un canton qui donnait en 1985 71 % à la gauche.

Pour autant, le RPR et l'UDF ne suscitent aucune dynamique électorale. Dans la période 1984-1986, ils obtenaient environ 43 % des suffrages exprimés, en 1988-1989 entre 36 et 38 %, en 1992 ils totalisent 33 % des suffrages. Aux élections cantonales, si on agrège les candidats divers droite dans les cantons d'où sont absents l'UDF et le RPR, le score est de 38 %. La dimension majoritaire et l'implantation des notables corrigent quelque peu les effets de la proportionnelle, mais les évolutions sont les mêmes : calculé à l'identique, le score de référence en 1985 est de 44 %. L'UPF perd un terrain considérable dans des catégories qui lui étaient traditionnellement favorables : les cadres supérieurs (56 % des voix en 1986, 33 % en 1992), les catholiques pratiquants réguliers (de 70 % à 49 %) et les personnes âgées de plus de 65 ans (de 56 % à 38 %). Faiblesse constante de la droite modérée depuis le début des années 80 : elle attire peu d'électeurs nouveaux. Parmi les électeurs socialistes de juin 1988 qui changent leur vote, seuls 10 % votent pour l'UPF. Les trois quarts de ses électeurs de 1992 votaient déjà pour l'URC au premier tour des législatives de 1988, le plus faible taux de renouvellement juste après le Parti socialiste en pleine déroute.

De cette situation découle trois conséquences pour le jeu politique :

*La chute des partis de gouvernement se confirme et s'amplifie.* — Le PS et l'UPF ne rallient les suffrages que d'un votant sur deux, un inscrit sur trois. Il

1. Voir Jérôme Jaffré, *Après les Municipales et les Européennes, le nouveau décor électoral, Pouvoirs*, n° 55, 1990.

y a dix ans, ils recueillaient ensemble 80 % des suffrages exprimés, il y a cinq ans 75 %, il y a trois ans 60 %, aujourd'hui 51 %. Certes, élections à la fois intermédiaires et proportionnelles, les régionales favorisaient ce type de comportement, mais il s'agit d'une tendance lourde. Elle atteint d'ailleurs son paroxysme parmi les plus jeunes électeurs. Selon le sondage postélectoral de la SOFRES, 68 % des 18-24 ans n'ont voté ni pour le PS, ni pour l'UPF. Même les cadres et professions intellectuelles n'échappent pas au phénomène : 51 % d'entre eux ont adopté le même comportement. Aux élections cantonales, les statistiques sont plus flatteuses : le RPR et l'UDF avec les divers droite qu'ils soutiennent et le Parti socialiste avec les divers gauche qu'il investit frôlent les 60 % des voix. Le scrutin majoritaire et ses phénomènes de notabilisation sont plus cléments aux grands partis, mais les tendances restent les mêmes : en 1985, le même calcul accordait plus de 70 % aux trois formations.

*La fin des partis surpuissants.* — Dans ce nouveau système, aucun parti ne dépasse vraiment à lui seul 20 % des suffrages exprimés. Il est loin le temps où le PS se fixait l'objectif des 40 %, et le médiocre capital UPF de 33 % se divise en deux formations. Certes, avec le Front national, la droite dépasse la majorité absolue des suffrages exprimés, mais c'est le cas dans tous les premiers tours de scrutin depuis dix ans, ce qui n'a pas empêché l'UDF et le RPR de connaître huit années d'opposition. La gauche s'est effondrée, passant en dessous de la barre des 30 %, le plus mauvais score de son histoire. Pour tous ceux qui réclament la confiance des électeurs, l'époque n'est pas au triomphalisme.

*La crise de la politique n'a pas miraculeusement disparu* malgré le haut niveau de participation, d'autant plus surprenant qu'il n'était pas annoncé par les sondages. La crise n'est pas synonyme de baisse de la politisation ou de chute obligée de la participation. Elle réside dans les sentiments critiques à l'égard des partis qui continuent d'animer les votants jusque dans l'isolement, la faiblesse de leur intérêt pour la campagne électorale, la dissociation entre un vote d'opinion et un vote de décision caractérisée par la chute des grands partis. 57 % des électeurs socialistes, oui socialistes, ne souhaitent-ils pas que « les socialistes au pouvoir reçoivent un avertissement » ? Et 55 % des électeurs UPF interrogés dans l'entre-deux-tours pensent que le scrutin régional traduit un vote de défiance envers les grands partis, y compris donc le leur, plutôt qu'un vote de défiance envers les socialistes (40 %).

Il reste que le haut niveau de participation a tué dans l'œuf le débat sur l'abstentionnisme différentiel. Les socialistes ne peuvent plus trouver dans la forte démobilisation l'excuse de leur échec massif. A l'examen, il existe cependant une légère surmobilisation de la droite. Si l'on recalcule les résultats des régionales en faisant l'hypothèse d'une participation égale des électorsatés présidentiels de 1988, le Parti socialiste se hisse à 19,6 % des voix (au lieu de 18,3 %), la gauche à 31 % (au lieu de 29,6 %) et l'UPF baisse à 32 % (au lieu de 33 %). Une légère correction des résultats mais aucun bouleversement.

*Le refus du moule électoral*

A cette crise des partis s'ajoute une remise en cause des comportements électoraux traditionnels. D'un scrutin à l'autre, un grand nombre d'électeurs modifient leur vote ou envisagent de le faire. Entre les législatives de 1988 et les régionales de 1992, 52 % des électeurs n'ont pas voté pour le même parti. Entre le vote aux régionales et les intentions de vote législatives, 25 % des électeurs modifieraient leur vote ; en cas de présidentielle, le taux de mobilité atteindrait 40 % de l'électorat. Cette variation des comportements apparaît nettement entre les cantonales et les régionales malgré l'apparente similitude des résultats. Selon le sondage postélectoral de la SOFRES, 30 % des électeurs ont modifié leur vote entre les deux consultations. La différence s'explique en grande partie par la notabilisation de l'élection cantonale. Dans les cantons où le communiste est sortant, le PC recueille 23,8 % aux régionales et 31,9 % aux cantonales. Dans les cantons socialistes, le score du PS passe de 25,2 % à 35 %. En terre giscardio-léotardienne, le score UDF passe de 37,1 % à 48,3 % ; enfin en zone RPR, le score du mouvement gaulliste passe de 38 % à 48 %. Quelques exemples parmi les plus spectaculaires permettent de mieux apprécier ces différences (tableau 2). Dans le canton de Nontron (Dordogne), le conseiller général communiste sortant obtient 56,9 % aux cantonales, la liste communiste des régionales 32,5 % — une différence de 1 254 voix sur 5 800 suffrages exprimés. A Cazerès (Haute-Garonne), le

TABLEAU 2. — *L'autonomie des votes aux cantonales et aux régionales*

(Résultats en voix)	CANTON P.C. NONTRON (24)		CANTON P.S. CAZERES (31)		CANTON R.P.R. LE BOURG D'OISANS (38)	
	Cantonales	Régionales	Cantonales	Régionales	Cantonales	Régionales
Parti communiste .....	3119	1865	389	402	399	217
Extrême-gauche .....				88		45
Parti socialiste .....	455	1006	2840	1477	946	730
Divers gauche .....	258					
Génération Ecologie .....	192	222				389
Verts-Ecologie .....		116	311	289		198
Chasse, Pêche .....		405		626		511
U.P.F. ....	1585	1808		1966	3106	1677
Divers droite .....			1928	466		474
Front national .....	223	317	292	369	501	710
<b>TOTAL SUFFRAGES EXPRIMÉS</b>	<b>5832</b>	<b>5739</b>	<b>5780</b>	<b>5683</b>	<b>4952</b>	<b>4951</b>

TABLEAU 3. — Les deux électorats écologistes

	Génération Ecologie	Verts Ecologie	
	100 %	100 %	
<b>SEXE</b>			<b>CLASSEMENT SUR L'AXE GAUCHE</b>
- Homme .....	36	46	- Extrême-gauche .....
- Femme .....	(64)	54	- Gauche .....
<b>AGE</b>			- Centre .....
- 18 - 24 ans .....	18	(30)	- Droite .....
- 25 - 34 ans .....	28	16	- Extrême-droite .....
- 35 - 49 ans .....	29	33	- Sans réponse .....
- 50 - 64 ans .....	16	13	<b>PRÉFÉRENCE PARTISANE</b>
- 65 ans et plus .....	9	8	- Parti communiste .....
<b>PROFESSION DU CHEF DE MÉNAGE</b>			- Extrême-gauche .....
- Agriculteur .....	3	5	- Parti socialiste, M.R.G. ....
- Artisan, commerçant, industriel .....	3	4	- Ecologiste .....
- Cadre, profession intellectuelle supérieure .....	20	10	- U.D.F. ....
- Profession intermédiaire .....	29 (49)	27	- R.P.R. ....
- Employé .....	14	17	- Front national .....
- Ouvrier .....	15	20	- Sans préférence partisane .....
- Inactif, retraité .....	16	17	<b>VOTE AU 1ER TOUR DE LA PRÉSIDENTIELLE</b>
<b>NIVEAU DE DIPLÔMES</b>			- A. Lajoinie .....
- Sans diplôme .....	8	8	- Extrême-gauche .....
- Certificat d'études .....	11	15	- F. Mitterrand .....
- BEPC, CAP, BEP .....	22	(41)	- A. Waechter .....
- Baccalauréat .....	14	10	- R. Barre .....
- Enseignement supérieur .....	(45)	26	- J. Chirac .....
			- J.-M. Le Pen .....
			- Abstention, trop jeune pour voter .....

Source : Sondage postélectoral SOFRES réalisé les 25 et 26 mars 1992 pour TF1, F  
 tillon national de 1 500 électeurs.

score socialiste passe de 49,3 % à 26 % — une différence de 1 363 voix sur 5 700. Enfin, au Bourg-d'Oisans (Isère), le score UPF passe de 62,7 % à 33,9 %, la différence étant de 1 429 voix sur 5 000. Certes, les variations de l'offre électorale avec un choix plus large aux régionales rendent partiellement compte de ces mouvements, mais il y a bien une autonomie des comportements électoraux.

Les enseignements traditionnels de la sociologie se sont eux aussi affadis. La gauche est désormais plus forte chez les plus de 65 ans (35 % des voix) que chez les 18-24 ans (26 %) ! Elle obtient pratiquement le même score chez les hommes (30 %) que chez les femmes (29 %), chez les employés (27 %) que chez les cadres supérieurs (26 %). Entre 1986 et 1992, la droite progresse parmi les professions intermédiaires, se maintient parmi les salariés, les ouvriers, les sans religion, les personnes d'instruction primaire, mais elle recule fortement dans ses catégories de prédilection : parmi les travailleurs à leur compte, les cadres, les catholiques pratiquants réguliers et les personnes d'instruction supérieure. S'ils n'ont certes pas disparu, les déterminants sociologiques du vote ont fortement reculé, comme le montre la réduction de l'impact des critères combinés. En 1986, les catholiques pratiquants réguliers âgés de plus de 65 ans votaient pour la coalition RPR-UDF à 87 %, en 1992 à 59 %. Il y a six ans, les ouvriers sans religion votaient à gauche à 72 %, en 1992 à 48 %.

#### 1992 N'EST PAS UN SCRUTIN DE RÉALIGNEMENT

Malgré la persistance de ces bouleversements, les élections de mars 1992 modifient moins le paysage politique que ne l'avaient fait les Européennes de 1989. Il y a trois ans en effet, la gauche était brutalement passée de 49,2 % des suffrages exprimés aux législatives de 1988 à 33,8 %, le Parti socialiste de 37,7 % à 23,6 % et les écologistes de 0,4 % à 10,7 %. En 1992, les évolutions sont simplement accentuées, devenant ainsi des tendances lourdes : la gauche recule de 33,8 % à 29,6 %, le ps de 23,6 % à 18,3 %, les écologistes progressant quant à eux de 10,7 % à 14,7 %. Signe de cette absence de réalignement politique : la défaite socialiste et la stagnation de l'UPF ne transforment pas les autres forces politiques — écologistes, Front national et Parti communiste — en triomphateurs de la consultation.

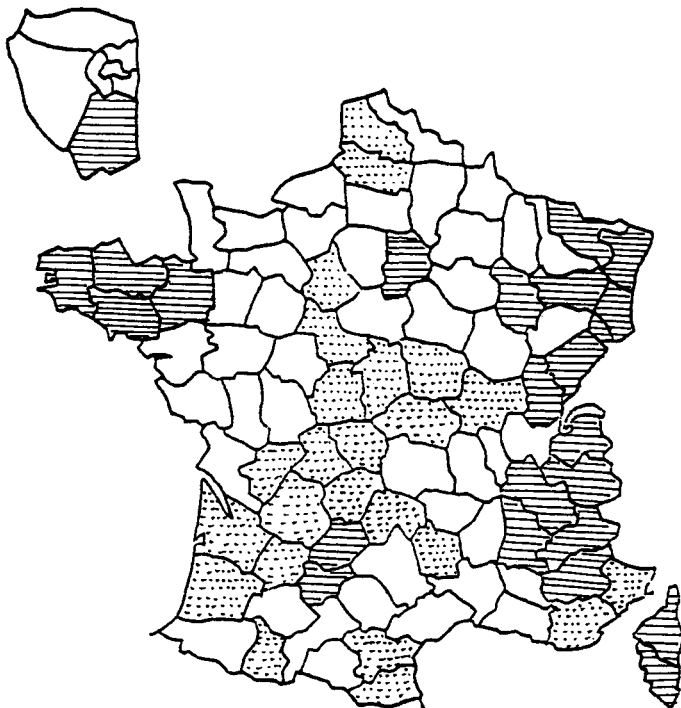
#### *Percée et limites des écologistes*

Certes, la montée des écologistes traduit une dynamique électorale en leur faveur. Mais il y a désormais en leur sein deux courants d'égale puissance : les Verts d'Antoine Waechter (7,2 % selon nos calculs) et Génération Ecologie de Brice Lalonde (7 %). Longtemps frères jumeaux dans les sondages, les deux électorats se sont finalement distingués dans les urnes (tableau 3 ci-contre). A l'examen, les Verts apparaissent plus proches de

l'écologie traditionnelle. Ils forment un électorat plus jeune, plus populaire, moins cultivé, plus détaché des clivages classiques mais aussi, par l'existence même de son concurrent, quelque peu rejeté vers la droite : parmi les électeurs Verts, la cote de souhait d'avenir de Jacques Chirac est de 41 % contre 16 % à Génération Ecologie, les formules gouvernementales d'association avec la droite recueillent 39 % des réponses contre 20 % dans l'autre composante. De son côté, l'électorat de GE apparaît plus intégré au système politique, plus aisé socialement, mieux implanté en zone urbaine. S'il est plus proche des socialistes, il est également plus sévère avec eux : la cote de confiance de François Mitterrand est plus faible parmi les électeurs de GE (36 % contre 63 % de défiance) que parmi les électeurs Verts (40 % contre 57 %). De fait, Génération Ecologie n'apparaît pas comme un vote de circonstance qui s'opposerait au vote « fondamentaliste » des Verts. En cas d'élections législatives, selon le sondage postélectoral de la SOFRES, 52 % des électeurs de GE maintiendraient

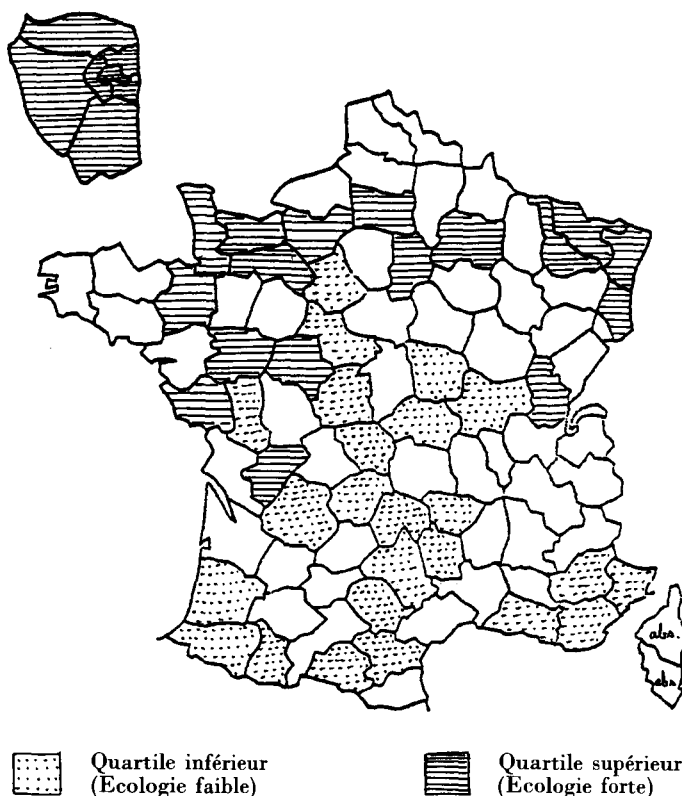
CARTES 1 et 2. — Le bouleversement du vote écologiste  
entre 1989 et 1992

Les Européennes de 1989





Les Régionales de 1992



leur vote écologiste contre 56 % des Verts, en cas de présidentielle avec Michel Rocard les pourcentages sont de 39 % dans les deux électorats. Si l'écologie politique recule dans les échéances décisives, il est probable que ce sera au détriment des deux courants à la fois.

Déjà, le succès écologiste de mars 1992 cache bien des fragilités. En premier lieu, cette avancée ne s'inscrit pas dans son implantation électorale traditionnelle. Parmi les électeurs des Européennes de 1989 qui sont allés aux urnes, seulement 50 % des électeurs de la liste Waechter ont voté pour l'une ou l'autre composante, soit une fidélité bien moindre que celle des électeurs du Front national (85 %), du Parti communiste (76 %), de l'UPF reconstituée (72 %) et même inférieure à celle des socialistes si ébranlés (60 %). Le coefficient de corrélation du vote écologiste calculé par département est le plus faible de la décennie (0,57), alors qu'entre les Européennes et la Présidentielle il atteignait 0,77 malgré le triplement de

son influence électorale. Le phénomène fait apparaître une véritable destructuration de l'implantation écologiste (voir cartes). Traditionnellement, l'écologie épousait plutôt la France de l'Est, désormais elle correspond davantage à la France du Nord. Des zones d'ancienne implantation comme Rhône-Alpes ou de percée récente comme la Bretagne se révèlent soudain moins favorables. En revanche, l'écologie politique fait un bond en Basse-Normandie qui entre 1989 et 1992 passe du sixième au premier rang, et en Ile-de-France où du huitième rang il y a trois ans, elle accède au troisième.

En second lieu, la division du mouvement écologiste réduit sa puissance politique. Les deux composantes totalisent avec les petites listes marginales près de 15 % des voix mais elles ne représentent chacune que 7 % des suffrages. La vérité est que des listes communes ou uniques seraient loin d'atteindre les mêmes scores. Quand aux régionales GE et les Verts sont simultanément présents, ils obtiennent 15,3 % des voix, quand ils ont réussi à s'unir le courant ne pèse plus que 11,2 %. L'examen des cantonales conduit exactement aux mêmes résultats, qu'il s'agisse d'un candidat unique Verts ou GE. Au surplus, si le courant pèse 15 % des voix, il n'atteint pratiquement jamais le seuil qui en scrutin majoritaire lui permettrait d'entrevoir la victoire. Aux élections cantonales, les candidats de GE ne dépassent 20 % des voix que dans six cantons sur les 334 où ils se présentent, les Verts dans 20 cantons sur 1 361. Si l'on additionne les voix écologistes, le mouvement ne dépasse les 25 % des suffrages exprimés que dans sept cantons sur 1 432 ! L'écologie est davantage un courant d'opinion qu'une véritable force électorale.

### *Puissance et rejet du Front national*

Pour le Front national, les résultats sont à la fois positifs et décevants. Le mouvement de Jean-Marie Le Pen réussit à approcher dans les scrutins locaux ses meilleures performances électorales. Alors qu'il avait obtenu moins de 10 % des suffrages exprimés aux régionales de 1986, le voici à 14 % six ans plus tard et 12,2 % aux cantonales, scrutin théoriquement le plus difficile pour lui. A la différence des écologistes et malgré l'apport constant à chaque scrutin de nouveaux électeurs, il reste remarquablement structuré : le coefficient de corrélation est de 0,95 avec les Européennes de 1989 et 0,93 avec les Régionales de 1986. Parallèlement, il réussit son élargissement sociologique. A l'égard du Front national, j'avais coutume de souligner la triple résistance des femmes, des personnes d'instruction supérieure et des catholiques pratiquants réguliers. Le propos n'a plus cours : le FN obtient en effet 13 % des suffrages féminins (15 % parmi les hommes), 11 % des voix parmi les personnes d'instruction supérieure (12 % en niveau primaire), 16 % parmi les catholiques pratiquants réguliers (8 % chez les sans religion). Parmi les 18-24 ans, il se classe premier parti si l'on distingue GE et les Verts, avec 19 % des voix contre 17 % à l'UPF et 15 % au Parti socialiste.

Le Front national connaît cependant des limites et des déceptions — et pas seulement à cause des rodomontades de son chef qui promettait 20 % des voix au plan national et 40 % dans les Alpes-Maritimes. Dans un scrutin idéal pour lui, le Front national a en réalité marqué ses limites et subi le rejet de la grande majorité des électeurs. Ainsi, tout en progressant entre les cantonales de 1985 et celles de 1992, le mouvement ne parvient à dépasser 30 % des suffrages exprimés que dans six cantons en tout et pour tout, le même nombre exactement qu'il y a sept ans. Médiocre progression : il n'est au-dessus des 20 % que dans 6,5 % des cantons où il se présente au lieu de 4,1 en 1985. Il ne devance les candidats de la droite modérée que dans 64 cantons sur les 1 866 où un candidat porte ses couleurs. Si l'on osait, on parlerait à son égard de seuil de tolérance... Il y a même une inéligibilité de fait en scrutin majoritaire puisqu'à l'issue du second tour le FN ne compte qu'un seul élu, comme aux cantonales de 1985, comme aux législatives de 1988. Malgré l'anti socialisme dominant de ces élections, une large partie des électeurs de la droite modérée a préféré en cas de duel FN/PS reporter ses voix sur le candidat socialiste plutôt que sur le frontiste. Dans les duels PS et assimilés/Droite modérée, le total des voix de droite passe de 50,4 % au premier tour à 54,1 au second (+ 3,7 points) ; en revanche dans les duels FN-PS, il recule de 43,5 % à 34,6 % (— 8,9 points). En cas de triangulaire avec le PS et la droite modérée, là où le FN avait devancé au premier tour les candidats UPF ou divers droite et pouvait espérer bénéficier d'un effet de légitimité comme candidat de droite le mieux placé, il ne parvient à améliorer son score que de 2,8 points, à peine 10 % du potentiel théorique de l'UPF et des divers droite.

Le deuxième tour des cantonales illustre bien la puissance du Front national et ses limites. Sa capacité de nuisance s'y est révélée beaucoup plus faible qu'il ne l'espérait. Déjà entre les deux tours il n'avait pu empêcher la réélection sans ses voix des candidats UPF aux présidences des conseils régionaux, y compris Jacques Blanc et Jean-Claude Gaudin dont il avait juré la perte. Cependant, le 29 mars dans les triangulaires auxquelles il participe, il réussit à conserver presque intacte son influence électorale du premier tour en perdant moins d'un point (tableau 4). Il réussit dans des conditions difficiles la fidélisation de son électorat, bénéficiant de la réduction du « vote utile » et de l'affaiblissement des règles de la bipolarité. Il reste que l'examen des résultats canton par canton montre l'impact limité de sa décision de maintenir chaque fois que possible son candidat dans l'espoir de provoquer la défaite de l'UPF. Dans les 165 cantons où se déroule une triangulaire Gauche/Droite modérée/Front national, le maintien du FN provoque la défaite de l'UPF ou des divers droite dans 27 cantons ; en sens inverse le maintien de la droite modérée empêche l'élection du Front national dans 13 cantons où elle eût été possible, voire probable. Jeu somme toute limité qui concerne 40 cantons sur les 1 395 en compétition au second tour. Quelques cas sont tout de même à relever : Villeurbanne où le Parti socialiste parvient à sauver tous les

TABLEAU 4. — *Les triangulaires entre la Gauche, la Droite modérée et le Front national au second tour des élections cantonales*  
(en % aux suffrages exprimés)

	Triangulaire P.S. et ass. / Droite modérée / F.N. (126 cantons)			Triangulaire P.C. / Droite modérée / F.N. (39 cantons)		
	1er tour	2ème tour	Ecart	1er tour	2ème tour	Ecart
- Gauche .....	33,9	37,8	+ 3,9	38,0	40,7	+ 2,7
- Hors gauche / droite .....	11,4	-	- 11,4	12,0	0,5	- 11,5
- Droite modérée .....	34,2	42,6	+ 8,4	29,1	38,6	+ 9,5
- Front national .....	20,5	19,6	- 0,9	20,9	20,2	- 0,7
	100 %	100 %		100 %	100 %	

cantons de la ville grâce à trois triangulaires de ce type, Conflans-Sainte-Honorine, canton-ville de Michel Rocard, où le sortant socialiste Jean Guigné doit son salut au maintien du FN, la Seine-Saint-Denis où quatre cantons sont ainsi sauvés par la gauche et surtout les Bouches-du-Rhône où le maintien de l'extrême-droite empêche trois victoires UPF, et le maintien de la droite modérée cinq succès du FN. Si ces huit sièges avaient basculé, la majorité du Conseil général serait passée à droite, parachevant la défaite absolue des socialistes avec la perte des « Bouches-du-Nord ».

### *L'antienne communiste*

Une fois encore le soir du scrutin la direction communiste a entamé le grand air de la remontée. Mais le propos ne trompera pas grand monde. Avec 8 % des voix aux Régionales, le Parti communiste retrouve à 0,2 % près son score des Européennes. Aux élections cantonales avec 9,5 % des voix, il enregistre son plus mauvais score de l'après-guerre. En 1988, le PC recueillait 6,9 % à la présidentielle d'avril, 11 % aux législatives de juin, 13,3 % aux cantonales de septembre. Une différence selon la nature des scrutins de 6,4 points, allant presque du simple au double. Aujourd'hui, elle se trouve ramenée à 1,5 point. Le PC subit l'alignement progressif de ses scores locaux sur son influence nationale.

Il connaît en outre un tassement dans ses zones de forces. En 1985, il dépassait les 30 % des suffrages exprimés dans 162 cantons, en 1988 dans 185, en 1992 dans seulement 83. La chute du Parti socialiste pouvait lui permettre de peser davantage au sein de la gauche : avec 10 % des voix, on négocie mieux face à un rival à 20 % qu'avec un géant de 40 %. Mais là encore il lui faut déchanter : en 1985, le PC devançait le PS dans

15,5 % des cantons où les deux forces étaient en compétition, en 1992 dans 13,8 % malgré le recul socialiste. En définitive, les contorsions du Parti communiste ne changent rien aux tendances de fond. Par rapport aux régionales de 1986, son recul est comparable dans les départements où il se présente sous son sigle habituel (— 2,3 %) et dans ceux où il adopte la dénomination « liste d'opposition de gauche » (— 2 %). Dans un scrutin proportionnel, ses notables locaux parviennent de moins en moins à freiner sa chute. Il recule ainsi de 1,7 point dans les départements où sa tête de liste ne dispose d'aucun mandat, mais de 3,5 points là où sa tête de liste est député ou maire d'une ville de plus de 20 000 habitants.

#### PARTI SOCIALISTE : ACCIDENT OU DÉCLIN ?

Le cuisant échec du Parti socialiste conserve une part d'incertitude. S'agit-il dans le cadre d'élections intermédiaires de la défaite somme toute classique du parti au pouvoir ? On ne saurait oublier qu'aux Européennes de 1984, le PS avait été ramené à 20,8 % des voix avant de remonter en 1986 à près de 32 %. L'évolution du système politique conduit en outre à l'affaiblissement des grandes formations qui se départagent au second tour sur leur capacité de rassemblement. Aux Européennes de 1989, très nettement devancé par l'UPF reconstituée (23,6 % pour le Parti socialiste, 37,1 % pour l'UDF-RPR et le Centre), la liste Fabius faisait presque jeu égal dans un hypothétique second tour avec la liste Giscard d'Estaing : 49,5 % contre 50,5 %, selon le sondage postélectoral de la SOFRES<sup>1</sup>. Aujourd'hui, les socialistes rassemblent toujours mais... contre eux, comme l'a montré le second tour des cantonales. Un hypothétique duel régional PS/UPF testé dans l'enquête postélectorale (tableau 5) fait apparaître la chute spectaculaire des reports communistes (de 83 % en 1989 à 68 % aujourd'hui), le glissement des écologistes vers la droite (de 23 % à 32 %) et l'unité reconstituée de l'UDF et du RPR avec la fin de la tentative d'autonomie centriste. Le résultat global accorde désormais 42,1 % des voix au PS, 57,9 % à l'UPF. Un glissement de huit points du rapport gauche/droite depuis les législatives de 1988 que dissimule dans les premiers tours d'élection la poussée écologiste.

Au-delà des variations de la conjoncture, le Parti socialiste souffre des signes d'un véritable épuisement politique. En premier lieu, le PS maîtrise de moins en moins bien son espace politique naturel. Parmi les électeurs qui sur la traditionnelle échelle gauche/droite se classent à gauche, seuls 49 % ont voté pour la liste socialiste alors qu'ils étaient 63 % en 1984 dans la pire conjoncture du premier septennat. De même, seuls 58 % des électeurs qui se sentent proches du PS ont voté pour une des listes patronnées par leur parti, 42 % ont exprimé un autre choix. En 1984, 76 % des

1. Voir *Pouvoirs*, n° 55, 1990, art. cité, p. 162.

TABLEAU 5. — *Les transferts de voix aux élections régionales en cas de duel hypothétique entre le Parti socialiste et l'UPF*

VOTE AUX ÉLECTIONS RÉGIONALES	DUEL HYPOTHÉTIQUE		
	Listes du Parti socialiste	Listes U.D.F. - R.P.R.	Sans réponse
- Listes du Parti communiste ..... 100 %	68	8	24
- Listes du Parti socialiste ..... 100 %	90	3	7
- Listes Génération Ecologie ..... 100 %	57	29	14
- Listes Verts-Ecologie ..... 100 %	46	37	17
- Listes U.D.F. - R.P.R. .... 100 %	2	94	4
- Listes du Front national ..... 100 %	15	62	23
- Abstention, blancs et nuls ..... 100 %	28	32	40
- <b>Résultat global (suffrages exprimés) ..... 100 %</b>	<b>42,1</b>	<b>57,9</b>	

Source : Sondage post-électoral SOFRES.

électeurs potentiels du Parti lui étaient restés fidèles. Tout se passe comme si avec la venue des écologistes, l'électeur socialiste pensait qu'il y a plusieurs demeures dans la maison du père.

En second lieu, le Parti socialiste tend à perdre son identité sociologique. Son ascension était fondée sur l'adhésion des moins de 35 ans, des classes moyennes salariées et des fonctionnaires. Or, il est aujourd'hui plus fort chez les plus de 65 ans (23 %) que dans n'importe quelle autre tranche d'âge. Il s'effondre parmi les professions intermédiaires (anciens cadres moyens), y obtenant seulement 16 % des suffrages au lieu de 33 % en 1989 et 27 % en 1984. Parmi les salariés du secteur public, le vote socialiste est passé de 33 % en 1984 à 31 % en 1989 et seulement 20 % en 1992. Jamais le PS n'avait poussé aussi loin son caractère interclassiste, mais c'est au prix d'une perte de sa substance. Au demeurant, sur une échelle de changement social, ses électeurs sont les moins nombreux à adopter une attitude progressiste : ils sont 25 % à se classer sur les positions 1 et 2 les plus favorables au changement, contre 30 % pour les électeurs UPF, 36 % pour les écologistes, 45 % pour les communistes et 55 % chez les frontistes. Onze années au pouvoir rendent obsolètes les catégories de pensée les plus traditionnelles ! Enfin, par rapport aux législatives de 1988, le Parti socialiste est à la fois le parti qui subit la plus forte érosion de son électorat et attire le moins de nouveaux électeurs. Parmi les votants du 5 juin 1988 qui se sont rendus aux urnes, le PS ne conserve que

46 % de son électorat alors que le taux de fidélité atteint 90 % au Front national, 76 % au PC et 65 % à l'UPF. En sens inverse, le PS dispose du plus faible taux de renouvellement : sur 100 électeurs socialistes de 1992, 79 votaient déjà pour lui il y a quatre ans. Erosion de son électorat traditionnel, tarissement des nouveaux électeurs, le socialisme français est durement touché.

A l'évidence, un changement de gouvernement même réussi ne peut suffire à lui seul à renverser la tendance. Dans l'année qui vient, le PS a tout intérêt à chercher des alliés et à accepter un partage de territoire et d'investitures avec d'autres, au premier chef les écologistes. Puisqu'il n'est plus attirant, il lui faut apprendre à être ouvert. A plus long terme, il est clair que le cycle politique ouvert à Epinay en 1971 est en voie d'achèvement. Ce n'est plus d'une modernisation dont le Parti socialiste a besoin, c'est d'une refondation.





## *La politique extérieure de l'Allemagne unifiée*

ADOLF KIMMEL

La République fédérale, complètement intégrée dans les structures politiques, militaires et économiques de l'Occident, partageant sans réserves les valeurs occidentales et démontrant une stabilité démocratique remarquable, avait mis fin, paraissait-il, aux « incertitudes allemandes », sujet d'inquiétude permanente de ses voisins européens et notamment de la France. L'unification allemande, réalisée à la surprise générale et d'une façon totalement inattendue en 1990, signifie-t-elle la renaissance des vieux démons ? Est-ce que l'Allemagne va essayer de desserrer les liens qui l'attachent à l'Occident pour avoir les mains plus libres et pratiquer une politique strictement nationale ? Va-t-elle essayer, encore une fois, d'exercer une hégémonie — économique d'abord, politique ensuite — sur le continent européen ? Faut-il s'attendre à un Rapallo II ? Promue *partner in leadership* par le président Bush, va-t-elle assumer « la responsabilité nouvelle et accrue » qu'elle exige à la manière désinvolte d'un Guillaume II et raviver ainsi les vieilles craintes (et aussi les préjugés) ? Autant de questions qu'on s'est posées dans presque tous les pays européens quand le processus d'unification était encore en cours.

### *Retour au passé ?*

Les changements profonds dans la politique internationale, survenus à partir de l'année-charnière 1989, comme l'unification elle-même paraissaient exiger l'élaboration d'une politique extérieure nouvelle. La République de Bonn s'est trouvée pendant le conflit Est-Ouest dans une situation qui ne lui laissait pas le choix : se sentant menacée par l'Union soviétique et le « communisme mondial », elle a assuré sa sécurité en concluant des alliances à l'Ouest et se montrant surtout un allié fidèle des États-Unis. Cette orientation unilatérale de sa politique extérieure<sup>1</sup>,

1. Gustav Heinemann, président de la République de 1969 à 1974, parlait de *Westabmarsch*.

complétée plus tard par l'Ostpolitik, correspondait sans doute aux intérêts bien compris de la RFA dans un environnement international donné. Mais cette orientation, outre qu'elle creusait encore plus le fossé entre les deux Allemagnes, était en rupture avec la tradition prédominante de la politique extérieure allemande, représentée notamment par Bismarck et par Stresemann. Cette tradition découlait, pensait-on, de la position géopolitique de l'Allemagne, au milieu de l'Europe. La géographie dictait en quelque sorte le rôle d'un médiateur entre l'Est et l'Ouest (*ein ehrlicher Makler*, selon Bismarck), le jeu de bascule d'un Stresemann.

Abandonnée par Adenauer<sup>1</sup> en faveur de l'option pour l'Occident, la fin du conflit Est-Ouest, c'est-à-dire la fin de la division du continent européen et la disparition de la menace soviétique, a remis l'Allemagne unifiée dans sa position géopolitique de jadis. On aurait donc pu s'attendre à ce qu'elle renoue avec son orientation diplomatique traditionnelle. Une telle perspective ne pouvait qu'être inquiétante pour les autres pays européens. L'Allemagne, plus puissante que jamais, prendrait de nouveau un « chemin particulier » (*Sonderweg*), incertain et incalculable, et sa politique « indépendante » et « nationale » risquerait de mal finir. Même si le pire — une nouvelle guerre — n'était pas à craindre, une méfiance générale pourrait se répandre, des rivalités anciennes pourraient resurgir et mettre en danger la politique de coopération et d'intégration européenne qui a donné au continent si souvent ravagé des décennies de paix et de prospérité (et elle a, en plus, mis fin à l'antagonisme franco-allemand, la fameuse *Erbfeindschaft*).

Quelques voix isolées mises à part — par exemple des nationalistes russophiles impénitents — personne, en Allemagne, n'a préconisé ce retour à un passé dont l'aboutissement n'invite guère à retenter l'expérience. Comme dans d'autres domaines — l'économie et les institutions — la continuité l'emporte aussi dans la politique extérieure.

### *RFA-Allemagne unifiée : la continuité l'emporte*

La continuité l'emporte parce que l'Allemagne, après son unification, reste membre à part entière dans ses alliances et maintient les traités conclus, dont les plus importants sont bien sûr ceux de l'OTAN et de la CEE. Il est vrai que c'était la condition *sine qua non* de la réunification mais il ne faut pas en conclure que c'était une décision imposée et que, une fois le but atteint, elle ferait ce qu'elle voudrait<sup>2</sup>. Comme on le sait, les dirigeants allemands ont dû insister longuement auprès des Soviétiques pour obtenir

1. Jakob Kaiser, le rival d'Adenauer à l'intérieur de la CDU après 1945, recommandait de reprendre et de poursuivre la tradition : l'Allemagne devrait être « un pont » entre l'est et l'ouest de l'Europe.

2. Inévitablement, le fameux « chiffon de papier » de la neutralité belge de 1914 revient à la mémoire.

leur accord — d'ailleurs chèrement payé — à cette décision capitale<sup>1</sup>. Et jamais il n'a été question de sacrifier l'intégration européenne à l'unité allemande. Après s'être montré assez réticent à l'égard de l'Union monétaire européenne (UME), par crainte pour la future stabilité de sa monnaie, le gouvernement allemand a signé les accords de Maastricht et leur ratification par le *Bundestag* paraît acquise.

Malgré un déclin sensible de l'enthousiasme européen d'autrefois, l'opinion allemande continue d'approuver à une très nette majorité l'appartenance à la CEE et à l'alliance atlantique. L'élite politique de la RFA est devenue, avec des « compléments » très légers de l'ex-RDA, l'élite politique de l'Allemagne unifiée ; elle maintient sans hésitation et sans chanceler la politique extérieure dans la vieille — et bonne — voie. Le départ assez brusque et surprenant de M. Genscher, chef de l'*Auswärtiges Amt* depuis 1974, n'a pas pour motif un désaccord politique et il n'aura pas de conséquences sur le cours de la politique extérieure. Même un gouvernement sous la direction de la SPD — hypothèse invraisemblable pour le moment — ne ferait pas une politique trop différente, ne serait-ce que parce que son partenaire indispensable, la FDP ou... la CDU/CSU, y veillerait<sup>2</sup>.

La continuité de la politique extérieure paraît donc bien assurée. Cela ne veut pas dire qu'il n'y aura pas de modifications, assez sensibles, et qu'il n'y a aucun motif d'inquiétude.

### *Des modifications*

La RFA jouait déjà, par sa puissance économique et financière, un rôle très important à l'intérieur de la CEE. Toutefois, du fait de sa vulnérabilité, de son statut politique et juridique inférieur (comparé à la France) et de son passé, une certaine retenue était de mise. L'leadership dans la CEE — si leadership il y a — revenait donc plutôt à la France ou, au mieux, au « tandem franco-allemand ». L'Allemagne unifiée ayant retrouvé sa souveraineté entière, étant libérée des contraintes d'autrefois et s'appuyant sur un potentiel économique très supérieur à celui de tout autre pays membre<sup>3</sup> pèsera d'un poids plus lourd (une fois surmontées les considérables difficultés économiques et financières liées à l'unification). Son rôle deviendra plus important encore après l'adhésion des pays de l'Europe centrale où l'influence de l'Allemagne est très forte. Malgré cela l'Allemagne ne saurait prétendre à un rôle dirigeant et encore moins user de sa force pour prétendre à une sorte d'hégémonie (que les mécanismes de décision de la CEE rendraient d'ailleurs fort difficile). Si l'accord par l'Alle-

1. On se souvient que Staline exigeait, dans ses notes de mars-avril 1952, la neutralité de l'Allemagne comme prix pour son unification. Adenauer et les alliés occidentaux récusèrent cette initiative.

2. Une coalition rouge/verte n'aura certes pas une majorité.

3. Karl Kaiser (*Deutschlands Vereinigung. Die internationalen Aspekte*, Bergisch-Gladbach : Bastei-Lübbe, 1991, p. 122) donne les chiffres suivants, PNB de l'Allemagne 2 520 milliards de marks, celui de la France 1 726 milliards de marks.

magne de l'Union monétaire européenne, malgré des réserves persistantes, n'est pas une garantie contre une telle hégémonie, elle constitue au moins une limite.

Y a-t-il des indices montrant que l'Allemagne essaie déjà de jouer ce rôle dirigeant ? Certaines initiatives pourraient effectivement donner cette impression : la revendication d'une augmentation du nombre des députés allemands au Parlement européen ; la démarche d'établir l'allemand comme « langue de travail » dans la CEE, à côté de l'anglais et du français ; les efforts, assez insistants, en vue d'installer la future banque centrale européenne à Francfort ; la décision de la *Bundesbank*, en décembre 1991, de relever le taux d'intérêt, déjà fort élevé, malgré le mécontentement des autres pays membres ; enfin et surtout sa politique dans la crise yougoslave. Prises en elles-mêmes, ces initiatives et revendications sont, dans une certaine mesure, tout à fait compréhensibles et légitimes, mais, présentées peu de temps après l'unification et d'une manière « cumulée », elles paraissent prouver l'arrogance (*assertiveness* selon le *New York Times*) de la « grande Allemagne ».

La politique dans la crise yougoslave, malgré son caractère trop unilatéral, ses maladresses, et ses incartades mêmes<sup>1</sup>, paraît aujourd'hui moins critiquable. Les événements ultérieurs de Bosnie-Herzégovine ont apporté la preuve que l'agressivité serbe portait bien la responsabilité principale du conflit (sans pour autant nier la part des Croates). Le mobile principal — pas unique — de la politique allemande, à savoir le respect du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes — un droit qui a fondé et légitimé, quelques mois auparavant, l'unification allemande —, n'est pas pris à sa juste valeur à l'étranger, en France surtout. Il est vrai qu'une application trop rigoureuse de ce principe dans une région comme les Balkans n'est pas toujours la solution-miracle à une situation trop complexe. De toute façon il est exagéré de voir dans la politique de l'Allemagne dans cette affaire la preuve qu'elle « n'accepte plus l'intégration européenne conçue comme une garantie contre sa puissance potentielle » (Daniel Vernet, *Le Monde*, 23 décembre 1991).

L'éroulement des régimes communistes et la disparition du rideau de fer en Europe ont ouvert de nouveaux et vastes champs d'activité pour la politique et, surtout, pour l'économie allemandes. L'*Ostpolitik* recevra une place plus importante encore dans la politique extérieure de l'Allemagne. L'histoire, la géographie, sa puissance économique et financière, ses intérêts comme l'attente des pays ex-communistes, à commencer par la Russie elle-même, mais aussi la réticence des autres pays industrialisés (CEE, Etats-Unis, Japon) — tous les facteurs convergent pour mettre l'Allemagne dans une position privilégiée (ou bien, vu ses charges très

1. Notamment en faisant cavalier seul lors de la reconnaissance diplomatique de la Slovénie et de la Croatie, en décembre 1991, après une décision de principe prise par tous les pays de la CEE mais qui ne devrait être matérialisée que quelques semaines plus tard, après un nouvel examen de la situation.

lourdes, pour lui attribuer une responsabilité particulière). Effectivement l'Allemagne joue du point de vue économique et financier, politique et même culturel (langue !) un rôle prépondérant qui tend parfois à une sorte d'hégémonie (en Tchécoslovaquie par exemple).

Cet état de choses comporte plusieurs dangers : il y a d'abord le risque que l'Allemagne ne soit trop tirée vers l'Est et qu'elle néglige l'approfondissement nécessaire de la CEE ; ensuite la tentation de trop se lier à la Russie et de réveiller ainsi le spectre de Rapallo ; enfin et surtout le danger qu'une présence trop massive de l'Allemagne ne provoque dans ces nations qui ont tant souffert « sous la botte allemande », il n'y a pas encore si longtemps, un rejet qui ravive des sentiments hostiles<sup>1</sup>. Si l'on doit donc recommander aux hommes politiques comme aux patrons et aux managers allemands de montrer plus de retenue, de doigté, de modestie, et moins d'assurance, de faire cause commune aussi souvent que possible avec leurs partenaires européens, le meilleur moyen pour contrebalancer la puissance allemande serait un engagement plus fort des autres pays européens, la France en tête, fondé sur plus de compréhension à l'égard de ces pays (re)devenus indépendants, plus animés par l'imagination et moins par « la frilosité ».

Définir et pratiquer une politique à l'échelle mondiale pose visiblement des problèmes difficiles que l'Allemagne n'est pas (encore) en état de résoudre. La guerre du Golfe a démontré que le « nain politique » qu'était la RFA n'est pas devenu, le jour de l'unification, adulte et mûr. L'expérience et la sûreté du jugement lui font parfois cruellement défaut. Surtout, le poids de l'histoire et les leçons qu'on en a tirées (pacifisme !) poussent l'Allemagne plutôt dans le rôle d'une *Großschweiz* (« Suisse colossale ») que d'une puissance mondiale. Les sondages en apportent d'ailleurs la confirmation. Ainsi, il paraît fort invraisemblable que l'Allemagne participe à des actions militaires de l'ONU (comme au Koweït) ; tout au plus participera-t-elle à des opérations des casques bleus<sup>2</sup>. Les arguments constitutionnels qu'on avance<sup>3</sup> sont beaucoup moins convaincants que les motifs psychologiques et historiques. Tout compte fait une telle attitude, critiquée par certains comme lâche, paraît préférable à trop d'empressement (*Germans to the front...*). Il est sage de ne pas réveiller les vieux démons, en ait-on les meilleures intentions.

1. Enfin, on ne saurait sous-estimer le risque que l'Allemagne ne présume trop de ses moyens financiers, déjà très éprouvés par le coût élevé de l'unité allemande.

2. La SPD, dont l'approbation est indispensable à une révision constitutionnelle, n'accepte pas des engagements qui vont au-delà. Tout récemment une divergence a surgi sur cette question entre le chancelier et le nouveau ministre de la Défense, M. Rühle. Celui-ci exclut pour longtemps encore un engagement militaire, fût-ce sous la responsabilité de l'ONU.

3. L'article 87 a de la Loi fondamentale interdirait l'emploi de la *Bundeswehr* en dehors de la « zone OTAN » et pour d'autres fins que la défense du territoire et le respect des obligations du traité. Beaucoup de constitutionnalistes (la majorité ?) pensent toutefois que l'article 24 permet dès aujourd'hui la participation à des actions militaires de l'ONU.

*Les perspectives : faut-il avoir confiance en l'Allemagne ?*

Une Allemagne unifiée, même sensiblement amoindrie (par la reconnaissance de la frontière Oder-Neisse), et qui accepte un statut militaire particulier (intégration complète de la *Bundeswehr* dans l'OTAN et renoncement à l'arme nucléaire), constitue quand même déjà par sa puissance... et son passé toujours présent un sujet d'inquiétude pour ses voisins. Même si leurs craintes ne paraissent guère fondées, par son comportement réel, l'Allemagne doit tenir compte de ces sentiments.

Elle peut les prévenir en prenant comme leitmotiv de sa politique extérieure « la peur de sa propre force » (selon un mot de l'historien Eberhard Jäckel). Surtout, elle doit rester un partenaire européen et atlantiste d'une loyauté au-dessus de tout soupçon. En développant ces structures on a aussi poursuivi l'objectif de soumettre le potentiel de l'Allemagne à un contrôle efficace non discriminant. Par conséquent elle ne saurait en aucun cas se soustraire à ces contraintes et reprendre sa liberté d'action. A cet égard l'évolution de l'opinion, nettement moins fervente en ce qui concerne la poursuite de la construction européenne<sup>1</sup>, comme l'accent de quelques prises de position de certains leaders politiques ou de grands banquiers à l'encontre du projet de l'UME ne sont pas de bon augure.

Si l'Allemagne elle-même doit éviter une crispation isolationniste et toute dérive nationaliste, la communauté des Etats européens, et notamment la France, peuvent et doivent aussi assumer leur part de responsabilité. Sans oublier l'histoire et ses enseignements, ils ne devraient pas devenir prisonniers du passé et se tromper d'Allemagne. Lui porter une méfiance presque systématique ne facilitera pas la coopération et la solidarité. Modifiant légèrement la phrase célèbre de Joseph Rovin, l'Europe aura finalement « l'Allemagne de ses mérites ». L'Allemagne unifiée (comme la France) devrait savoir que son avenir ne consiste pas dans un retour au passé, dans la réédition d'une politique du jeu de bascule et du *balance of power*, engendrant les rivalités et les conflits d'antan. L'« intérêt national » de l'Allemagne c'est de rester fermement ancrée dans l'OTAN et dans la CEE. En dissolvant ces solidarités elle risque de provoquer le retour de son histoire malheureuse.

1. Voir par exemple les chiffres de l'Institut de Sondage Allensbach, publiés dans la *FAZ* du 15 janvier 1992.

# Repères étrangers

(1<sup>er</sup> janvier - 30 avril 1992)

PIERRE ASTIÉ et DOMINIQUE BREILLAT\*

## AFGHANISTAN

28 avril 1992 : **République islamique**. Depuis le départ des troupes soviétiques, le 15 février 1989, le régime socialiste afghan était en sursis et survivait, entre autres, grâce à la division de la résistance composée d'une mosaïque de groupes rivaux.

Le régime pro-soviétique avait été mis en place à la suite du coup d'Etat du 27 avril 1978 qui avait amené au pouvoir le Parti démocratique du peuple d'Afghanistan (communiste) — devenu par la suite le Watan (parti de la Patrie) — sous la direction de Nour Mohamad Taraki qui devait être éliminé le 14 septembre 1979 par Hafizullah Amin. L'intervention directe de l'URSS le 24 décembre 1979 « à la demande du Gouvernement afghan » était marquée par le renversement et l'exécution d'Amin et son remplacement par Babrak Karmal. La résistance, qui était apparue en été 1978, devait dès lors se développer et s'intensifier. Le 4 mai 1986, Karmal était éliminé sans effusion de sang et Mohammed Najibullah dirigeait le pays depuis lors.

Le projet de l'ONU d'un Gouvernement intérimaire permettant une transition en douceur, au profit notamment des moudjahidines modérés, n'a pu se réaliser. Le 16 avril Najibullah était destitué et un pouvoir provisoire de huit membres mis en place par le Watan. Le 25 avril, les groupes de la résistance entraient à Kaboul. Un comité de sécurité composé de six dirigeants de la résistance et dirigé par le commandant Ahmed Chah Massoud, tadjik du Jamiat-e-Islami (Association islamique), était installé. Le lendemain la lutte entre factions rivales reprenait, opposant notamment les troupes du Hezb-i-Islami (Parti islamique) de Gulbuddur Hekmatyar, pashtoun, radical, et les forces coalisées de la Choura-e-Nizar. Le 28 avril Sebghatullah Mojadiddi devenait Président de la République islamique d'Afghanistan. Ce pashtoun de 63 ans, professeur de théologie, avait été désigné à Peshawar par les partis à l'exception des organisations chiïte et du Hezb-i-Islami (*Le Monde*, 17 au 30 avril 1992).

\* Université de Poitiers.

## AFRIQUE DU SUD

17 mars 1992 : **Apartheid-Référendum.** Les 3 290 000 électeurs blancs étaient appelés à se prononcer sur la poursuite de la politique conduite par le président Frédérik De Klerk depuis le 2 février 1991 (cf. *RE*, 58, 59, 60), afin de mettre fin à l'apartheid. Ils lui ont largement confirmé leur accord, par : 1 924 186 (68,73 %) OUI, contre 876 619 (31,87 %) de NON.

La participation a été de 85,7 %, taux nettement supérieur à celui enregistré lors du référendum de 1983 sur la création de chambres indienne et métis au Parlement. Une seule région (Pietersburg) sur 15 a voté non. Frédérik De Klerk trouve une légitimité pour poursuivre les réformes entreprises (*Le Monde*, 20 mars 1992).

## ALBANIE

22 et 29 mars 1992 : **Elections législatives.** Les élections traduisent le succès de l'opposition non communiste qui met ainsi fin à plus de quarante-cinq ans de règne communiste. Lors des élections législatives des 31 mars et 7 avril 1991, le Parti socialiste (ex-parti du travail, PTA communiste), au pouvoir depuis le 11 janvier 1946, l'avait largement emporté, grâce à l'appui des paysans (cf. *RE*, 59). Cette fois-ci, il est totalement battu par le Parti démocratique albanais (PDA, opposition) qui obtient 92 sièges sur les 140 que comprend l'Assemblée et recueille plus de 62 % des voix. Il pourra s'allier, pour obtenir la majorité des deux tiers, avec les socio-démocrates (7 sièges) et les républicains (1 siège). Les socialistes (ex-communistes) ont 38 députés et un parti représentant la minorité grecque, établie dans l'extrême-Sud, en a 2 (*Le Monde*, 22-23, 24, 31 mars et 1<sup>er</sup> avril 1992).

Avril 1992 : **Gouvernement - Président de la République.** Après la démission le 4 avril du Gouvernement de M. Ahmeti, un nouveau Gouvernement est constitué le 13 avril sous la direction de M. Alexandre Meksi. Parallèlement l'abandon le 6 avril par M. Alia de ses fonctions de chef de l'Etat a entraîné son remplacement par M. Sali Berisha, chef du Parti démocratique albanais (cf. *RE*, 59 et 61) (*Le Monde*, 4, 5, 6, 7 et 15 avril 1992).

## ALGÉRIE

Du 2 janvier au 22 avril 1992 : **Coup d'Etat.** A la suite du succès obtenu par le Front islamique du Salut (47,54 % des voix) lors du 1<sup>er</sup> tour des élections législatives du 26 décembre 1991 (cf. *RE*, 61), de violentes



manifestations sont organisées notamment par le Front des forces socialistes (FFS) de M. Hocine Aït Ahmed.

Elles obtiennent l'appui de l'armée et du Premier ministre, M. Sid Ahmed Ghazali, qui, le 11 janvier, prennent le pouvoir. Le chef de l'Etat, M. Chadli Bendjedid, démissionne. On apprend alors que l'Assemblée nationale a été dissoute... cinq jours plus tôt. Ce n'est donc pas le président de l'Assemblée nationale qui peut assurer l'intérim mais celui du Conseil constitutionnel, l'intègre Abdelmalek Benhabyles. Ce dernier refuse, estimant ne pouvoir assurer l'intérim d'un président démissionnaire. Le Haut Conseil de Sécurité<sup>1</sup> assure le pouvoir et annule les élections, avant que ne soit créé le 14 un Haut Comité d'Etat (HCE), composé de cinq membres et présidé par Mohamed Boudiaf, chef historique du FLN, en exil au Maroc. Le 22, l'armée algérienne procède à l'arrestation des principaux dirigeants du FIS et contrôle toute manifestation islamique.

Le 9 février, le Haut Comité d'Etat proclame l'état d'urgence pour un an et annonce la dissolution du FIS.

Le 22 février, M. Sid Ahmed Ghazali est confirmé dans ses fonctions conjointes de chef du Gouvernement et de ministre de l'économie. Les principaux ministres demeurent en fonction. Le 29 mars, le Gouvernement dissout 397 municipalités sur les 1 541 et 14 des 48 assemblées départementales dominées par le FIS.

Le 22 avril, le Conseil consultatif algérien, composé de 60 membres, est installé à Alger. Il doit provisoirement remplacer l'Assemblée dissoute en janvier (*Le Monde*, 1<sup>er</sup>, 3, 4, 5-6, 9 au 21, 24 au 31 janvier, 11 et 25 février, 31 mars, 16 avril 1992).

#### ALLEMAGNE

27 avril 1992 : **Gouvernement.** Hans Dietrich Genscher, doyen des ministres des affaires étrangères, annonce sa démission qui intervient dix-huit ans après son accession à ce poste dans le Gouvernement du chancelier Schmidt. La direction du Parti libéral (FDP) désigne Mme Irmgard Schwaetzer, 50 ans, ministre du logement, pour lui succéder. Mais une fronde des députés oblige à un autre choix. Le groupe parlementaire, le 28 avril, désigne le ministre de la justice, Klaus Kinkel, ancien chef du BND (services secrets), par 63 voix contre 25 à Mme Schwaetzer (*Le Monde*, 28 au 30 avril 1992).

1. Le Haut Conseil de Sécurité est une instance constitutionnelle présidée par le Président de la République et comprenant le président de l'Assemblée nationale, le chef du Gouvernement, les ministres de la défense nationale, des affaires étrangères, de l'intérieur, de la justice, de l'économie et le chef d'état-major de l'armée nationale populaire.

## BELGIQUE

Du 1<sup>er</sup> janvier au 12 mars 1992 : **Gouvernement**. Il aura fallu trois mois et demi après les élections législatives du 24 novembre pour que la Belgique se dote de son 35<sup>e</sup> Gouvernement de l'après-guerre. À la suite de l'échec de M. Guy Verhofstadt, président du Parti libéral flamand (vw), puis de M. Melchior Wathelet, social-chrétien wallon (psc), qui, le 1<sup>er</sup> février, renonce à son tour à sa mission de former un Gouvernement, le roi fait de nouveau appel à M. Jean-Luc Dehaene, socialiste-chrétien flamand, en tant qu'informateur du Palais. Le 25 février M. Dehaene devient négociateur avant d'être désigné le 6 mars comme formateur. Après de laborieuses négociations, celui-ci réussit à constituer un Gouvernement de coalition semblable à l'équipe sortante... Il regroupe les socialistes chrétiens flamands (cvp), les socialistes francophones (ps), les socialistes flamands (sp) et les sociaux-chrétiens francophones (psc). Le grand partant est A. Wilfried Martens qui avait dirigé les huit précédents Gouvernements (il obtient le 7 mars le titre honorifique de ministre d'État). Le nouveau Gouvernement devra poursuivre la révision de la constitution pour un système fédéral, tâche d'autant plus délicate qu'il ne possède pas la majorité des deux tiers (*Le Monde*, 5 et 27 février, 7, 8-9, 12 mars 1992).

## FÉDÉRATION DE RUSSIE, RUSSIE

14 mars 1992 : **Ex-parti communiste**. Fondée le 8 mars 1912 par Lénine, *La Pravda (La vérité)* publie son dernier numéro suspendant le journal *sine die*. Cette mesure fait suite aux difficultés financières du quotidien (*Libération*, 14-15 mars 1992 ; *Le Monde*, 15-16 mars 1992).

31 mars 1992 : **Fédération**. Dix-huit des vingt Républiques autonomes de Russie ont signé le traité instaurant la Fédération de Russie. Le pouvoir fédéral est chargé d'adopter une nouvelle constitution, de fixer les limites du territoire de la Russie, d'élaborer la politique extérieure et de défense, d'émettre la monnaie et de diriger les finances. Les régions se voient reconnaître la maîtrise de leur politique économique et de leur administration et le droit de participer aux relations internationales.

Deux Républiques indépendantes, le Tatarstan<sup>1</sup> et la Tchétchénie ont refusé de voter ce traité (*Le Monde*, 2 avril 1992).

17 avril 1992 : **Fédération**. Le Congrès des députés retient comme dénomination de la Fédération, « Fédération de Russie, Russie » (*Le Monde*, 19-20 avril 1992).

1. Le 22 mars, 61,4 % des électeurs du Tatarstan se sont prononcés pour la création d'un Etat souverain (taux de participation 81 %) (*Le Monde*, 24 mars 1992).

## GRANDE-BRETAGNE

6 février 1992 : **Monarchie**. A l'occasion du 40<sup>e</sup> anniversaire du règne d'Elizabeth II, l'institution monarchique fait l'objet de débats. La BBC diffuse un film de près de deux heures dans lequel on voit pour la première fois une partie de l'audience accordée par la reine au Premier ministre.

Si la liste civile de la famille royale s'élève à 9,79 millions de livres pour 1992, le coût annuel de la Monarchie est estimé à 57 millions de livres (*The Guardian*, 26 février 1992).

9 avril 1992 : **Elections législatives**. Les élections à la Chambre des Communes ont constitué une défaite pour le Parti travailliste... et les instituts de sondage britanniques.

Pour la première fois depuis cent cinquante ans, quatre élections consécutives sont remportées par les conservateurs. John Major réussit à maintenir la majorité absolue à son parti qui ne connaît qu'une très faible érosion (— 0,4). Les gains travaillistes (+ 3,6) sont obtenus essentiellement au détriment des libéraux-démocrates de Paddy Ashdown (— 4,5).

## Suffrages exprimés 33 145 074

Partis	Voix	%	Sièges
Parti conservateur	14 231 884	41,85	336 (— 33)
Parti travailliste	11 619 306	34,16	271 (+ 42)
Parti libéral démocrate	6 083 661	17,88	20 (— 2)
Nationalistes			
Parti national écossais	784 409	2,31	3 (— 2)
Palid cymru (gallois)			4 (+ 1)
Autres <sup>(1)</sup>	425 814	3,8	17 (+ 1)
			650 (+ 1)

<sup>(1)</sup> Parti unioniste de l'Ulster 9 (=) ; Parti unioniste démocratique 3 (=) ; Parti travailliste et social démocrate 4 (+ 1) ; Parti unioniste populaire de l'Ulster 1 (=).

(*The Independent*, 11 avril 1992.)

13 avril : **Parti travailliste**. A la suite de la défaite de son parti aux élections, Neil Kinnock, 50 ans, leader du Parti travailliste depuis octobre 1983, démissionne de ses fonctions ainsi que Roy Hattershey, leader adjoint. Les candidats pour la succession — John Smith, chancelier de l'Echiquier du cabinet-fantôme, Bryan Gould, ministre de l'environnement du Shadow cabinet, et Ken Livingstone, extrême gauche — ont été désignés le 27 avril (*Le Monde*, 15, 16, 22 et 30 avril 1992).

27 avril 1992 : **Speaker**. C'est la première fois depuis 1377 qu'une femme accède aux fonctions de Speaker. Mme Betty Boothroyd, MP de West Bromwich, travailliste, a été élue à ces fonctions par 372 voix contre 238 à Peter Brooke, conservateur, ancien secrétaire à l'Irlande du Nord. Ancienne danseuse professionnelle, âgée de 62 ans, elle était speaker adjoint depuis cinq ans. Bien que travailliste, les membres des Communes l'ont élue estimant qu'elle saurait faire preuve de plus d'indépendance que son adversaire. En outre son sens de l'humour, indispensable pour de telles fonctions, a été un puissant atout. Elle succède à Bernard Weatherill, unanimement respecté. Grave question : Mme Boothroyd portera-t-elle le costume traditionnel ? (*Le Monde*, 29 avril 1992 ; *Libération*, 28 avril 1992).

#### ITALIE

5 et 6 avril 1992 : **Elections parlementaires, Gouvernement**. La 10<sup>e</sup> législature italienne a pris fin avec la dissolution prononcée par le président Francesco Cossiga. Diverses raisons ont présidé à cette décision. En particulier, le Président voulait éviter que les élections législatives et présidentielles aient lieu presque en même temps.

54 partis et 477 groupes locaux étaient en lice. Le spectre politique italien en ressort encore plus complexe. 16 partis et formations sont représentés au Parlement. Les quatre vieux partis et la classe politique ont subi une grave défaite. La Démocratie chrétienne tombe au-dessous des 30 % pour la première fois de son histoire. Le Parti communiste devenu Parti démocratique de la Gauche perd plus de 10 % des suffrages, même si les refondateurs (orthodoxes) obtiennent 5,6 %. Mais on retiendra surtout le succès des partis régionaux et notamment de la Ligue lombarde du sénateur Bossi (55 députés, premier parti à Milan) et du Réseau (Rete) en Sicile de l'ancien maire de Palerme Leoluca Orlando (12 sièges). D'autre part, au Sénat, la Démocratie chrétienne perd 18 sièges, la gauche communiste 16, alors que le PSI en gagne 13 et les ligues 26.

Cette dispersion des sièges dans les deux chambres va rendre encore plus difficile la constitution d'une majorité gouvernementale.

Le 24 avril, Giulio Andreotti, président du Conseil, annonce la démission de son cabinet (le 50<sup>e</sup> depuis le retour de la démocratie) (Ambassade d'Italie, *Le Monde*, 8, 9 et 26-27 avril 1992).

28 avril 1992 : **Président de la République**. Le 25 avril Francesco Cossiga, Président de la République, élu le 24 juin 1985 dès le premier tour avec 752 voix sur 797, annonce sa démission qui prend effet le 28. Depuis plus de deux ans, il avait multiplié les interventions afin de dénoncer le dysfonctionnement du système politique italien, souhaitant « un président fort pour un Gouvernement fort ». L'intérim sera assuré

par le président du Sénat, le Républicain Giovanni Spadolini. Le 9<sup>e</sup> Président italien devra être élu dans les deux semaines par un collège électoral composé de 1 017 électeurs (députés, sénateurs et représentants des régions) (*Le Monde*, 28 et 30 avril 1992).

## Sénat

Inscrits 86,9 %  
Suffrages exprimés 33 222 125

Partis	Suffrages	%	Par rapport à 1987	Sièges	Par rapport à 1987
Démocratie chrétienne (DC)	9 069 377	27,3	— 6,3	107	— 18
Parti de la Gauche démocratique (PDS)	5 660 313	17,0	— 4,8	64	— 16
Refondation communiste	2 163 317	6,5			
Parti socialiste italien (PSI)	4 511 009	13,6	+ 2,7	49	+ 13
Mouvement social italien (MSI-DN)	2 169 788	6,5	=	16	— 1
Parti républicain italien (PRI)	1 561 742	4,7	+ 0,9	10	+ 2
Parti libéral italien (PLI)	937 248	2,8	+ 0,6	4	+ 1
Parti social démocrate italien (PSDI)	851 722	2,6	+ 0,2	3	— 2
Liste verte	1 021 600	3,1	+ 1,1	4	+ 3
Ligue lombarde	2 720 138	8,2	+ 7,8	25	+ 24
Ligue vénète	137 936	0,4		1	+ 1
Ligue Altre	259 360	0,8		1	+ 1
La Rete - Mouvement démocratique	239 360	0,7		3	+ 3
PPST (Sud Tyrol)	168 139	0,5	=	3	+ 1
Ligue Val d'Aoste	33 941	0,1		1	+ 1
Liste autonomiste	287 860	0,9	+ 0,1	3	+ 3
Fédération des retraités	173 908	0,5		1	+ 1
Autres listes	1 255 140			0	
<b>Total</b>				<b>315</b>	

(*Le Monde*, 8 et 9 avril 1992, Ambassade d'Italie.)

## Chambre des députés

Votants 87,3 %

Partis	Suffrages	%	Par rapport à 1987	Sièges (630)	Par rapport à 1987
Démocratie chrétienne (DC)	11 627 657	29,7	— 4,6	206	— 28
Parti de la Gauche démocratique (PDS)	6 315 815	16,1	— 4,9	107	— 35
Refondation communiste	2 202 574	5,6			
Parti socialiste italien (PSI)	5 336 358	14,3	=	92	— 2
Mouvement social italien (MSI-DN)	2 103 692	5,4	— 0,5	34	— 1
Parti républicain italien (PRI)	1 721 658	4,4	+ 0,7	27	+ 6
Parti libéral italien (PLI)	1 119 492	2,8	+ 0,7	17	+ 6
Parti social démocrate italien (PSDI)	1 063 048	2,7	— 0,3	16	— 1
Liste Pannella	485 339	1,2	+ 1,2	7	+ 7
Ligue verte	1 092 783	2,8	+ 0,3	16	+ 3
Ligue lombarde	3 394 917	8,7	+ 8,2	55	+ 54
Ligue vénète	152 247	0,4	+ 0,4	1	+ 1
La Rete - Mouvement démocratique	728 661	1,9	+ 1,9	12	+ 12
PPST (Sud Tyrol)	198 986	0,5	=	3	=
Ligue Val d'Aoste	41 397	0,1	+ 0,1	1	+ 1
Fédération des retraités	154 510	0,4	+ 0,4	1	+ 1
Liste Référendum	319 327	0,8	+ 0,8		
Verts fédéralistes	42 510	0,1	+ 0,1		
Autres listes vertes	25 858	0,1	+ 0,1		
Ligue des lois	27 833	0,1	+ 0,1		
Ligue d'Az-Merid	53 767	0,1	+ 0,1		
Autres ligues	219 901	0,6	+ 0,6		
Groupe Doldri-Fossuni	30 709	0,1	+ 0,1		
Liste autonomiste	94 509	0,2	— 0,2		
Parti des retraités	220 740	0,6	+ 0,6		
La Lega (retraités)	133 723	0,3	+ 0,3		
Mouvement vénète autonome	49 030	0,1	+ 0,1		
CPA	193 824	0,5	+ 0,4		
Mouvement populaire automobile	10 120	0,1	+ 0,1		
Autres listes	47 991	0,1	— 0,3		

## TCHÉCOSLOVAQUIE

Du 21 janvier au 17 avril 1992 : **Révision constitutionnelle.** Le Parlement<sup>1</sup> a adopté un nouveau mode d'élection du chef de l'Etat. Jusqu'a-

1. L'Assemblée fédérale est bicamérale : chambre du Peuple de 200 membres élus pour quatre ans et chambre des Nations comprenant 150 membres élus pour la même durée.

lors, le président était élu à la majorité des deux tiers par l'Assemblée fédérale et par l'Assemblée tchèque et slovaque<sup>1</sup>. Désormais, si au premier tour cette majorité n'est pas atteinte, il suffira pour être élu d'obtenir, au second tour, la majorité relative dans chacune des trois assemblées.

De plus, la durée du mandat présidentiel a été réduite de cinq à quatre ans, comme celle de la législature (*Le Monde*, 23, 24, 30 et 31 janvier et 17 avril 1992).

#### VIËTNAM

15 avril 1992 : **Révision constitutionnelle**. A la suite de la procédure de révision constitutionnelle engagée à la fin de l'année 1991 (cf. *RE*, 61), des amendements complémentaires ont été adoptés par l'Assemblée nationale :

- la présidence collégiale (Conseil d'Etat) est remplacée par un chef d'Etat désigné par l'Assemblée et disposant de pouvoirs important ;
- la fonction de chef du Gouvernement est renforcée. Il constitue un Gouvernement dont les membres (peuvent être pris en dehors du Parti communiste (PCV) ;
- les candidats à la députation ne seront plus nommés directement par le PCV mais choisis par des organisations de masse. Certaines candidatures indépendantes pourront même être admises (*Le Monde*, 25 mars et 17 avril 1992, et *Libération*, 17 avril 1992).

#### YUGOSLAVIE

Du 15 janvier au 27 avril 1992 : **Fédération**. La « deuxième Yougoslavie »<sup>2</sup> créée par le maréchal Josip Broz Tito le 29 octobre 1945 (constitution de la République populaire et fédérative de Yougoslavie du 31 janvier 1946) prend définitivement fin le 15 janvier 1992 avec la reconnaissance comme Etat souverain de la Croatie et de la Slovénie par près de 30 pays dont les Douze de la CEE (cf. *RE*, 61).

Antérieurement, elle regroupait six Républiques fédératives et deux provinces autonomes.

En Bosnie-Herzégovine, les 29 février et 1<sup>er</sup> mars, les citoyens ont décidé par référendum de la souveraineté et de l'indépendance de la Bosnie ainsi que de l'égalité de « tous les citoyens et tous les peuples de cet Etat : Musulmans, Serbes, Croates et autres peuples qui y vivent ».

A l'inverse, le 1<sup>er</sup> mars, au Monténégro, les électeurs ont décidé que leur République devait rester en Yougoslavie. En conséquence, le 27 avril, elle s'associe avec la Serbie pour proclamer la « III<sup>e</sup> République fédérale de Yougoslavie », désormais constituée de ces deux seuls pays (*Le Monde*, 11 et 17 janvier, 1<sup>er</sup>-2 et 3 mars, 25 et 29 avril 1992).

1. Chaque République nationale (tchèque et slovaque) a un Conseil national.

2. La « première Yougoslavie » était née le 1<sup>er</sup> décembre 1918 de l'association des Serbes, des Croates et des Slovènes, ayant pour souverain Pierre I<sup>er</sup>.





# Chronique constitutionnelle française

(1<sup>er</sup> janvier - 30 avril 1992)

PIERRE AVRIL et JEAN GICQUEL

*Les références aux 23 premières chroniques sont données sous le sigle CCF suivi du numéro correspondant de Pouvoirs et de la page du recueil qui les réunit : Chroniques constitutionnelles françaises, 1976-1982 (PUF, 1983).*

## REPÈRES

- 8 janvier.* M. Giscard d'Estaing souhaite la création d'un parti unique de l'opposition, que M. Chirac juge « prématurée » le lendemain.
- 9 janvier.* M. Fabius devient premier secrétaire du PS en remplacement de M. Mauroy, qui présente M. Rocard comme le « candidat virtuel » à l'Élysée.
- 15 janvier.* Le préfet Christian Prouteau est relaxé dans l'affaire des Irlandais de Vincennes par la cour d'appel de Paris.
- 25 janvier.* Manifestation antiraciste à Paris ; la délégation socialiste renonce à défilier.
- 31 janvier.* M. Louis Viannet est élu secrétaire général de la CGT en remplacement de M. Krasucki.
- 31 janvier.* Condamnation de M. Gérard Monate PDG d'Urbatechnic, par le tribunal correctionnel de Paris, dans l'affaire des fausses factures du Sud-Est.
- 31 janvier.* « Mais ils sont fous ou quoi ? » s'exclame le chef de l'État en apprenant la présence de Georges Habache à Paris.
- 7 février.* Mme Georgina Dufoix démissionne de la présidence de la Croix-Rouge française à la suite de l'affaire Habache.
- 4 mars.* Le comité directeur du PS s'inquiète des effets négatifs des incidents provoqués par les manifestations contre le Front national.
- 25 mars.* M. Mitterrand est « concerné » mais non « touché » par les résultats des élections régionales, déclare M. Mermaz, tandis que Mme Cresson annonce « des changements » au Gouvernement.

- 30 mars. M. Rausch démissionne de la présidence du conseil de Lorraine où il venait d'être réélu.
- 1<sup>er</sup> avril. M. Yves Chaliat est condamné à cinq ans de réclusion criminelle dans l'affaire du Carrefour du développement.
- 12 avril. Le comité directeur du PS décide la convocation du 10 au 12 juillet d'un congrès administratif pour la réforme des statuts, suivi d'un congrès extraordinaire en vue des élections législatives.
- 12 avril. La Cinq cesse ses émissions.
- 13 avril. Le Président de la République se déclare « surpris » par le non-lieu rendu en faveur de Paul Touvier.
- 15 avril. Le RPR « exige » un référendum sur la révision constitutionnelle.
- 17 avril. « L'opposition doit avoir le courage de reconnaître que sur l'Europe M. Mitterrand a raison », déclare M. Léotard.
- 25 avril. M. Yvon Briant est réélu président du Centre national des Indépendants.
- 28 avril. Accord sur les « primaires » de MM. Chirac et Giscard d'Estaing.

## ASSEMBLÉE NATIONALE

— *Bibliographie.* R. Neidhart, Mise en perspective d'une politique de communication, *GETUPAR*, 1992 ; Le président de l'AN, *BAN*, 98, p. 13 ; Statistiques, 1991, *ibid.*, numéro spécial, mars 1992. Edité depuis 1972, le *BAN* a fêté son XX<sup>e</sup> anniversaire (n° 100).

— *Aménagements.* Depuis le 2-4, l'AN est équipée d'une régie de télévision reliée à 6 caméras télécommandées dans l'hémicycle. L'image des débats est, par ailleurs, mise gratuitement à la disposition des chaînes de télévision (*BAN*, 100, p. 10).

— *Composition.* M. Daubresse (UDC) a été élu, au scrutin de ballottage, le 2-2, député du Nord, 4<sup>e</sup> (p. 1890). M. Durieux, ancien titulaire du siège (cette *Chronique*, n° 57, p. 180), avait renoncé à entrer en lice, à la mort de son remplaçant. Pour cumul de mandats, M. Lachenaud (UDF) (Val-d'Oise, 1<sup>er</sup>) a démissionné, le 3-4 (p. 5084).

— *Président.* M. Henri Emmanuelli (s) (Landes, 3<sup>e</sup>) a été élu, le 22-1 (p. 158), au 2<sup>e</sup> tour, à la suite de la démission de M. Laurent Fabius (désigné le 9-1, 1<sup>er</sup> secrétaire du PS). Il était opposé à M. Chaban-Delmas (RPR) et à Mme Bouchardeau (app. s). C'est le 6<sup>e</sup> président depuis 1958, mais le second élu au cours d'une législature (*Le Monde*, 8-1) : M. Chaban-Delmas, nommé Premier ministre le 21-6-1969, avait renoncé au *perchoir*, à cette date. Il reste qu'un précédent a été créé dans le cadre d'une session extraordinaire.

V. *Loi. Responsabilité gouvernementale. Session extraordinaire.*

## AUTORITÉ JUDICIAIRE

— *Bibliographie.* R. Badinter, *La prison républicaine*, Fayard, 1992 ; J.-D. Bredin, *Affaire Touvier : L'histoire et la justice malmenées*, *Libération*, 23-4.

— *Gardiennne de la liberté individuelle* (art. 66 C). L'absence de l'intervention de l'autorité judiciaire, en vue d'autoriser la prolongation du maintien d'un étranger dans une zone de transit, a été à l'origine de la censure de l'art. 8 de la loi déferée au Conseil constitutionnel le 25-2 (92-307 DC).

— *Inamovibilité des magistrats du siège* (64 C). Le juge constitutionnel a considéré, le 21-2 (92-305 DC), que les modalités prévues pour l'obligation de mobilité, conditionnant l'inscription au tableau d'avancement, ne portent pas atteinte à l'inamovibilité de ces magistrats (art. 34 de la LO relative au statut de la magistrature).

— *Indépendance des magistrats.* Les fonctions de magistrat peuvent être exercées, selon le CC (92-305 DC), à *titre temporaire, par des personnes qui n'entendent pas pour autant embrasser la carrière judiciaire*, à condition que des garanties appropriées assurent le *principe d'indépendance* qui est indissociable de l'exercice des fonctions judiciaires et qu'elles soient soumises aux droits et obligations applicables aux magistrats de carrière (art. 36 et 37).

Le non-lieu rendu par la chambre d'accusation de Paris, le 13-4, dans l'affaire Touvier (*Le Monde*, 15/16-4) a conduit deux avocats à refuser de plaider devant ladite chambre, le 23-4 (*ibid.*, 25-4). Le premier président de la cour d'appel a saisi le bâtonnier de l'ordre des avocats pour lui faire part de son *indignation*. Le bâtonnier devait dénoncer *une opération de destruction de l'Etat de droit* (26/27-4).

Après que le chef de l'Etat eut exprimé sa *surprise* à propos du non-lieu, et que la Cour de cassation eut été saisie, le garde des Sceaux, dans une lettre en date du 27-4, l'a appelé à la *sérénité : la vitalité et la sincérité de la démocratie sont liées au libre exercice du droit de discuter et de critiquer*, [dans] *le respect que doivent tous les citoyens à ceux qui exercent la responsabilité de rendre la justice* (*Le Monde*, 20-4). V. M. Peyrot : le droit de critique des décisions de justice, *ibid.*, 19/20-4.

V. *Conseil supérieur de la magistrature. Libertés publiques. Loi organique. Président de la République.*

## COLLECTIVÉS TERRITORIALES

— *Bibliographie.* B. Bioulac, J.-P. Muret, R. Pierot, *Le conseil départemental*, Syros-Alternatives, 1992 ; J. Bourdon et J.-M. Pontier, *Le conseil général*, PUF, « Que sais-je ? », n° 2642, 1992 ; J. Ziller, *Les DOM-TOM*, LGDJ, 1991, F. d'Arcy, *Le gouvernement local*, in *L'état politique de la*

France, 1991, Quai Voltaire, 1992, p. 50 ; F. Lindicht, Référendum local et démocratie représentative, *PA*, 24-4 ; J.-M. Pontier, Dix ans de décentralisation, *D*, 1992, p. 81 ; Décentralisation. Bilan et perspectives, *AJDA*, numéro spécial, avril.

— *Administration territoriale de la République*. La loi 92-125 du 6-2 (p. 2064) tire les enseignements de la décennie décentralisatrice. Outre la coopération locale (création de communautés de villes ou de communes) et des aspects financiers et fiscaux, cette dernière proclame un principe essentiel de la démocratie locale : celui de l'information et de la participation des habitants de la commune à la vie locale (art. 10 et s.) (v. *Référendum*). Dans le même ordre de préoccupations, elle se soucie du droit des élus au sein des collectivités locales (art. 28), s'agissant de l'information des affaires (cette *Chronique*, n° 60, p. 201) faisant l'objet d'une délibération du conseil municipal ou général (nouvelle rédaction de l'art. L. 121-22 du code des communes et de l'art. 23 de la loi du 10-8-1871), ou sous forme d'une question orale.

En revanche, il y a lieu de s'interroger sur la légalité de la décision du maire de Metz ordonnant, le 24-4, l'expulsion *manu militari* d'un conseiller municipal d'opposition (v. *Le Républicain lorrain*, 25-4).

— *Conditions d'exercice des mandats locaux*. La loi 92-108 du 3-2 (p. 1848) détermine, d'une part, les garanties accordées aux élus s'agissant des autorisations d'absence et du droit à une formation adaptée à leurs fonctions, et d'autre part, leur indemnité de fonctions. De ce point de vue, une indemnité maximale ou plafonnée, votée par l'assemblée délibérante, est déterminée par un barème ; en cas de cumul de mandats électoraux, l'intéressé ne peut percevoir un total de rémunérations et d'indemnités de fonction supérieur à une fois et demie le montant de l'indemnité parlementaire (art. 1<sup>er</sup> de l'ord. 58-1210 du 13-12-1958). La loi détermine, en dernière analyse, le régime de la retraite des élus locaux.

Le principe de l'imposition de l'indemnité est acquise au vu des débats. Le critère de la progressivité sera déterminé par la prochaine loi des finances (AN, p. 282).

— *Condition du président du Gouvernement de la Polynésie française*. M. Gaston Flosse a été condamné par la 17<sup>e</sup> chambre du tribunal correctionnel de Paris, le 1<sup>er</sup>-4, pour ingérence (*Le Monde*, 3-4).

— *Règlement intérieur des assemblées délibérantes*. Progression discrète mais significative de l'Etat de droit, le règlement du conseil municipal dans les communes de 3 500 habitants et plus, ou du conseil général, peut être dorénavant déféré au TA (art. L. 121-10-1 du code des communes, rédaction de la loi du 6-2 précitée et art. 39 de la loi 82-213 du 2-3-1982, rédaction de la loi du 6-2).

V. *Contentieux électoral. Elections. Libertés publiques. Référendum. République*.

## COMMISSIONS

— *Auditions.* La commission des affaires étrangères de l'AN a entendu, en réunion ouverte aux membres de la commission des lois, les 28 et 29-4, le P<sup>r</sup> Olivier Duhamel et le doyen Georges Vedel sur le projet de révision de la Constitution. La commission des lois a auditionné le ministre de la justice, en réunion ouverte à la presse, le 28, puis, en réunion normale, les P<sup>rs</sup> François Luchaire et Louis Favoreu le 30 (*BAN*, 103, p. 13).

— *Bureaux des commissions permanentes.* A la suite de l'élection de M. Emmanuelli à la présidence de l'AN, M. Jean Le Garrec (s) lui succède à la présidence de la commission des finances, et M. André Bellon (s) remplace M. Vauzelle, nommé au Gouvernement, à la présidence de la commission des affaires étrangères. MM. Jean-Michel Belorgey, Jean-Michel Boucheron, Gérard Gouzes et Jean-Marie Bockel ont été reconduits respectivement à la présidence des commissions des affaires culturelles, des forces armées, des lois, et de la production (*BAN*, 100, p. 17).

— *Commission spéciale.* A la demande du président du groupe socialiste de l'AN, la constitution d'une commission a été décidée le 7-4 (p. 355) pour l'examen des projets sur le corps humain, la procréation médicalement assistée et le traitement de données pour la protection de la santé.

— *Règlement du Sénat.* Lorsqu'une commission demandait à être saisie pour avis, l'art. 17 RS prévoyait que la demande était soumise à la décision du Sénat ; la proposition de résolution adoptée le 18-12 sur proposition des présidents des quatre groupes de la majorité sénatoriale dispose que la décision de renvoi est prise par le Président lorsqu'il n'est saisi que d'une seule demande d'avis, sinon il saisit la conférence des présidents qui peut décider le renvoi aux différentes commissions intéressées, ou proposer la création d'une commission spéciale (p. 5576).

## COMMISSION D'ENQUÊTE

— *Règlement du Sénat.* Sur proposition des présidents des quatre groupes de la majorité sénatoriale, les dispositions du RS ont été modifiées le 18-12 en application de la loi 91-698 du 20-7 (cette *Chronique*, n° 60, p. 202), qui supprime notamment la distinction des commissions d'enquête et de contrôle, institue la désignation de leurs membres à la représentation proportionnelle, et prévoit la publicité des auditions. Afin d'assurer le contrôle de la recevabilité, jusque-là réservé aux seules commissions d'enquête, toutes les propositions de résolution seront désormais soumises à la commission des lois, soit au fond, soit pour avis. Leur effectif, fixé par la proposition de résolution, ne peut excéder 21 membres.

— *Création.* Le Sénat a adopté le 15-4 (p. 656) une proposition de résolution déposée par les présidents des groupes de la majorité sénatoriale tendant à créer une commission d'enquête « sur l'accueil en France, le mercredi 29 janvier 1992, du dirigeant d'une organisation terroriste » (affaire Habache).

## CONSEIL CONSTITUTIONNEL

— *Bibliographie.* D. Rousseau, *Droit du contentieux constitutionnel*, préface de G. Vedel, Montchrestien, 2<sup>e</sup> éd., 1992 ; R. Badinter, L'Europe du droit existe, *Leonardo*, suppl. *Le Monde*, 4-4, p. 109 ; L. Favoreu, La boîte de Pandore, *Le Figaro*, 11/12-4 ; F. Goguel, La souveraineté nationale menacée, *ibid.*, 9-4 ; J. Gicquel, Le cc in *L'état politique de la France*, p. 36 ; D. Kessler, La Constitution après Maastricht, *ibid.*, p. 145 ; Th. S. Renoux, Le principe de la légalité en droit constitutionnel positif français, *PA*, 11-3 ; G. Vedel, Schengen et Maastricht, *RFDA*, 1992, p. 173 ; cc, *Rec.*, 1991.

*Chr.* Un nouveau chroniqueur : Dominique Rousseau, Jurisprudence constitutionnelle, *RDP*, 1992, p. 37 ; *RFDC*, 1991, p. 699 et 1992, p. 97.

*Notes* : B. Maligner sous le 31-7-1991, AN, Paris, 13, *PA*, 3-2 ; X. Prétot, 90-290 DC, 9-5-1991, *Administration*, n° 154, janv., p. 145 ; Chr. Boutin, 91-297 DC, 29-7-1991, *PA*, 24-1 ; Y.-M. Doublet, 31-7-1991, AN, Paris, 13<sup>e</sup>, *D*, 1992, p. 105 ; Ch. Debbasch, 91-304 DC, 15-1, *ibid.*, p. 201 ; B. Genevois, 92-307 DC, 25-2, *RFDA*, 1992, p. 185 ; D. Truchet, 91-304 DC, 15-1, *ibid.*, p. 251.

— *Décisions.*

91-303 DC, 15-1 (p. 882 et 895). Loi renforçant la protection des consommateurs. V. *Libertés publiques.*

91-304 DC, 15-1 (p. 883 et 896). Loi modifiant des art. de la loi 86-1067 du 30-9-1986 relative à la liberté de communication. V. *Libertés publiques. Loi. Pouvoir réglementaire.*

91-301 DC, 15-1 (p. 884). Résolution modifiant le règlement du Sénat. V. *Commissions. Séance. Sénat. Vote sans débat et débat restreint.*

92-306 DC, 21-2 (p. 3003). LO modifiant l'ord. 58-1210 du 13-12-1958 portant LO relative à l'indemnité des membres du Parlement. V. *Parlementaire.*

92-307 DC, 25-2 (p. 3003). Loi portant modification de l'ord. 45-2658 du 2-11-1945 modifiée relative aux conditions d'entrée et de séjour des étrangers en France. V. *Libertés publiques.*

92-305 DC, 21-2 (p. 3122) LO modifiant l'ord. 58-1270 du 22-12-1958 portant LO relative au statut de la magistrature. V. *Autorité judiciaire. Conseil supérieur de la magistrature. Libertés publiques. Président de la République.*

92-308 DC, 9-4 (p. 5354 et 5428). Traité sur l'Union européenne. V. *Engagement international.*

91-1146, 29-1, AN, Loire-Atlantique, 8<sup>e</sup> (p. 1580). V. *Contentieux électoral.*

92-1147-1148, 29-1, AN, Territoire de Belfort, 2<sup>e</sup> (p. 1581). V. *Contentieux électoral.*

— *Compétence.* Conformément à sa décision de principe *Redevance radiotélévision* (11-8-1960, *GD*, p. 82), le juge a indiqué que la lettre de saisine du Premier ministre visant un seul article n'entame nullement sa compétence : *Cette précision n'affecte pas la possibilité pour le CC de faire porter son contrôle sur les autres dispositions de la loi et d'en tirer toutes conséquences de droit* (92-307 DC). Cette formulation appelée à se substituer au *considérant-balai*, délaissé récemment (cette *Chronique*, n° 60, p. 205), *réserve plus ouvertement au juge constitutionnel*, selon une interprétation très autorisée (B. Genevois, *L'entrée des étrangers en France : le rappel des exigences constitutionnelles, RFDA*, 1992, p. 187), *la faculté de censurer d'office une disposition législative non expressément contestée ou de procéder à son interprétation dans un sens conforme à la Constitution*, c'est-à-dire au moyen d'une réserve d'interprétation ou l'interprétation neutralisante.

Au surplus, de manière inédite semble-t-il, des dispositions législatives transposant une directive communautaire, en matière audiovisuelle, ont été déferées au juge (91-304 DC).

— *Composition.* Le renouvellement triennal (cette *Chronique*, n° 50, p. 185) auquel il a été procédé par décisions du 25-2 (p. 2904) innove, pour une part importante, avec la première désignation d'une femme, Mme Noëlle Lenoir-Freaud, maître des requêtes au Conseil d'Etat au tour extérieur, 44 ans, par le président de l'Assemblée nationale, au même instant où Mme Marie-Madeleine Mborantsou était élue présidente de la Cour constitutionnelle gabonaise (*L'Union*, Libreville, 21-2). Le chef de l'Etat a porté son choix sur M. Georges Abadie (67 ans), préfet honoraire, ancien préfet de région (Aquitaine, Auvergne), chargé de mission auprès de M. Charasse, tandis que le président du Sénat choisissait M. Marcel Rudloff (68 ans), sénateur (UC) du Bas-Rhin, président du conseil régional d'Alsace, avocat, ancien bâtonnier de l'ordre de Strasbourg, ancien maire de la cité.

Dates de nomination	Autorités de nomination		
	Président de la République	Président du Sénat	Président de l'AN
Février 1986	Robert Badinter (président)	Maurice-René Simonnet (décédé le 21-8-1988) Jacques Latscha (nommé le 29-8-1988)	Robert Fabre
Février 1989 Février 1992	Maurice Faure Georges Abadie	Jean Cabannes Marcel Rudloff	Jacques Robert Noëlle Lenoir-Freaud

Pour la première fois, deux générations sont représentées, rue Montpensier, avec Mme Lenoir-Freaud (44 ans) et M. Robert Fabre (77 ans), nouveau doyen d'âge. L'âge moyen est abaissé à 60 ans. On croit savoir que le président du Conseil constitutionnel n'a pas été pleinement associé à la désignation des nouveaux conseillers, conformément à l'usage observé jusque-là.

— *Condition des membres.* M. Maurice Faure a été réélu président du conseil général du Lot, le 3-4 (*Le Monde*, 5/6-4), au même titre que M. Marcel Rudloff, à la tête du conseil régional d'Alsace. Celui-ci a bénéficié des suffrages de dissidents du Front national, le 27-3 (*ibid.*, 29/30-3) : l'entrée de deux d'entre eux à la commission permanente devait provoquer la surprise du *Figaro* (7-4) au *Canard enchaîné* (8-4). De son côté, Mme Noëlle Lenoir-Freaud est maire de Valmondois (Val-d'Oise) depuis 1989.

Au risque de se répéter, une fois encore, seule une généralisation du régime des incompatibilités empêchera objectivement le mélange des genres qui nuit, en définitive, à l'indépendance de l'institution, par-delà la valeur et l'indépendance de ses membres.

— *Procédure.* Au terme d'une démarche inhabituelle, fruit d'une négociation avec les sénateurs socialistes (exemple de régulation juridictionnelle), le Premier ministre a déferé au Conseil l'amendement Marchand relatif aux zones de transit, le 25-1. M. Rocard y avait recouru à deux reprises (cette *Chronique*, n° 54, p. 188). Pour sa part, le chef de l'État a usé à nouveau (*ibid.*, n° 35, p. 182) de son pouvoir de saisine (art. 54 C), s'agissant de la conformité du traité de Maastricht. C'est le 4<sup>e</sup> recours intenté contre un engagement international depuis 1970 (*Rec.*, p. 15) et le 3<sup>e</sup> émanant du Président de la République. Par un concours de circonstances, un empêchement impromptu du président Badinter a permis à M. Daniel Mayer (doyen d'âge) d'achever son mandat en président la délibération, le 25-2 à l'issue de laquelle la liberté individuelle a été réaffirmée avec autorité. Symbole de la période juridictionnelle d'une vie entière consacrée à la défense des droits fondamentaux de la personne, somme toute ! C'est la 4<sup>e</sup> fois (cette *Chronique*, n° 59, p. 200) que le doyen d'âge est appelé à diriger la séance du Conseil.

On observera, par ailleurs, que ce dernier a frappé d'irrecevabilité les demandes présentées par 65 députés, ainsi que M. Pierre Mazeaud, à l'encontre de la LO relative à la magistrature. En vue d'éviter tout glissement de la saisine obligatoire à la saisine facultative (art. 61, al. 1<sup>er</sup> et 2 C), le juge a précisé, à toutes fins utiles, que la transmission obligatoire du texte par le Premier ministre est *exclusive de toute autre procédure* (92-305 DC). Ce qui ne signifie pas pour autant que l'écho du débat parlementaire n'ait pas franchi, en l'espèce, la porte du Conseil, et, le moment venu, une missive émanant d'un citoyen, suivant la suggestion lancée par le doyen Vedel (cette *Chronique*, n° 56 et 59, p. 204 et 199). En 1985, cependant le Conseil n'avait pas repoussé le mémoire d'un sénateur en matière organique (*ibid.*, n° 35, p. 192).



De manière inédite, deux rapporteurs ont été désignés par le président en vue de l'examen de conformité du traité sur l'Union européenne (92-308 DC) (*infra*).

En dernière analyse, le Conseil a affirmé, en termes généraux, son pouvoir de procéder à une interprétation constructive ou *neutralisante* (CCF, 3, p. 233) du texte de la loi déferé (92-307 DC, zone de transit). Il devait en faire usage, à diverses reprises : pouvoir attribué au CSA de moduler les quotas de diffusion (91-304 DC) ; interdiction à titre temporaire prononcée à l'encontre d'un magistrat du siège (92-305 DC) ; accès par ce dernier à son dossier individuel (*ibid.*) ; portée de la loi pénale et des sanctions administratives (92-307 DC).

V. *Contentieux électoral. Engagement international. Inéligibilité. Libertés publiques. Loi organique. Président de la République. Révision de la Constitution.*

#### CONSEIL ÉCONOMIQUE ET SOCIAL

— *Présidence*. Un 3<sup>e</sup> mandat a été confié à M. Jean Mattéoli, le 10-3 (*Le Monde*, 12-3) (cette *Chronique*, n<sup>o</sup> 53, p. 171).

#### CONSEIL DES MINISTRES

— *Honneur de siéger*. A l'occasion de la première réunion du Gouvernement Bérégovoy, le chef de l'Etat a affirmé, le 8-4 : *C'est pour chacun un moment grave que celui qui amène des hommes et des femmes à siéger au conseil des ministres. Il n'y a pas de mission plus noble* (*Le Figaro*, 7-4).

— *Innovation*. Un film consacré au chômage y a été diffusé, le 26-2 (*Le Figaro*, 27-2).

— *Périodicité*. La réunion du 1<sup>er</sup>-4 a été ajournée à huit jours. Entre-temps, le changement de Gouvernement était décidé. M. Pierre Bérégovoy devait, à ce propos, le 8-4, lancer un mot d'ordre aux ministres : *expliquer, décider, convaincre* (*Le Figaro*, 9-4).

V. *Gouvernement. Premier ministre. Président de la République.*

#### CONSEIL SUPÉRIEUR DE LA MAGISTRATURE

— *Compétence*. Le Conseil constitutionnel a interprété de manière stricte l'art. 65 C, le 21-2 (92-305 DC) en frappant de non-conformité les dispositions de la LO relative au statut de la magistrature qui subordonnait à l'avis *conforme* dudit Conseil la nomination ou la promotion de grade des magistrats du siège, autres que les conseillers à la Cour de cassation et les premiers présidents des cours d'appel (art. 10), ainsi que leur

maintien en activité, en surnombre, au-delà de la limite d'âge (art. 48). En d'autres termes, l'avis émis demeure un avis simple qui ne lie aucunement l'autorité de nomination, en l'occurrence, le Président de la République (art. 13 C et ord. 58-1136 du 28-11-1958).

A cet égard, dans l'attente d'une révision constitutionnelle renforçant l'indépendance de la magistrature (cette *Chronique*, n° 61, p. 188), il n'appartenait pas, de toute évidence, au juge de l'anticiper, en consacrant, par exemple, la pratique observée par le chef de l'Etat, depuis 1981, qui a consisté à entériner les avis formulés par le CSM (*ibid.*, n° 57, p. 195).

En revanche, rien ne s'oppose, a estimé la Haute Instance, à ce que cet *organisme*, selon le qualificatif décerné, bénéficie d'une extension de compétence, en prenant une mesure d'interdiction temporaire à l'endroit d'un magistrat du siège, au lieu et place du ministre de la justice (art. 39), suivant des modalités préservant les droits de l'intéressé.

La LO 92-189 du 25-2 a été promulguée (p. 3086).

V. *Autorité judiciaire. Libertés publiques. Loi organique. Président de la République.*

#### CONSTITUTION

— *Bibliographie.* Bernard Chantebout, *La Constitution française. Propos pour un débat*, Dalloz, 1992 ; Didier Linotte, *Les Constitutions françaises*, LITEC, 2° éd., 1992 ; Terence Marshall (sous la dir.), *Théorie et pratique du Gouvernement constitutionnel : la France et les Etats-Unis*, Espace européen, 1992 ; Pierre Avril, Revenir à la logique de la Constitution, *Revue des Deux Mondes*, janvier 1992 ; Guy Carcassonne, La règle du jeu, *Le Monde*, 27-2 ; Michel Fromont, La nouvelle pyramide du droit écrit ou la fin de la primauté de la loi, *La vie judiciaire*, 27-1.

V. *Engagement international. Révision de la Constitution.*

#### CONTENTIEUX ÉLECTORAL

— *Election cantonale partielle.* Saisi d'un recours contre l'arrêté du préfet des Alpes-Maritimes convoquant les électeurs du 14° canton de Nice pour une élection partielle les 16 et 23-2, alors que ce canton était renouvelable le 22-3, le tribunal administratif a rejeté la requête parce qu'elle visait un acte préliminaire inséparable des opérations électorales, dont le contentieux relève du juge de l'élection. Mais le commissaire du Gouvernement a approuvé, au fond, l'argumentation des requérants, qui considéraient que la nouvelle rédaction de l'art. L. 221, portant de trois à six mois avant un renouvellement la période pendant laquelle il n'est pas procédé à une élection partielle, était applicable. Cette nouvelle rédaction résulte de la loi du 11-12-1990 sur la concomitance des élections cantonales et régionales (cette

*Chronique*, n° 57, p. 179), dont l'art. 9 prévoit qu'elle n'entrera « en vigueur que pour le prochain renouvellement des conseils généraux » : c'est en se fondant sur cette disposition que le ministre de l'intérieur, qui souhaitait apparemment qu'une élection partielle intervienne dans le 14<sup>e</sup> canton de Nice, a justifié la décision préfectorale (AN, Q., p. 1805).

— *Election législative partielle*. Saisi d'une réclamation contre l'élection de M. Claude Evin (Loire-Atlantique, 8<sup>e</sup>), le 22-9-1991 (cette *Chronique*, n° 60, p. 208), le CC a rejeté la requête le 29-1 (91-1146), au motif, notamment, que les abus de propagande invoqués n'avaient pu exercer aucune influence sur l'issue du scrutin et que les irrégularités avaient d'ailleurs été le fait des deux candidats.

#### V. Inéligibilité.

#### DROIT COMMUNAUTAIRE

— *Hierarchie des normes*. Dans un arrêt rendu le 28-2, Soc. Arizona Tobacco Products et SA Philip Morris France, le CE a fait prévaloir, pour la première fois, une *directive* communautaire transposée, imparfaitement par la loi du 24-5-1976, s'agissant de la fixation du prix du tabac (*RFDA*, 1992, p. 366). Le militantisme jurisprudentiel du Conseil d'Etat était d'autant plus attendu qu'à deux reprises, en 1986 et 1988, la France avait été condamnée pour manquement, par la CJCE. Une nouvelle étape est franchie en faveur de l'autorité attachée à l'art. 55 C (cette *Chronique*, n° 57, p. 180).

#### V. Engagement international.

#### DROIT CONSTITUTIONNEL

— *Bibliographie*. Jean-Pierre Bourgois, *Notes, notules, notices de droit constitutionnel*, avec une cassette (hypertexte), Université de Lille III ; Olivier Duhamel et Yves Mény (sous la direction), *Dictionnaire constitutionnel*, PUF, 1992 ; Dominique Turpin, *Droit constitutionnel*, PUF, coll. « Premier cycle », 1992 ; Didier Maus, *La pratique constitutionnelle française. 1<sup>er</sup> octobre 1990 - 30 septembre 1991*, PUF, Pierre Pactet, *Textes de droit constitutionnel*, 2<sup>e</sup> éd. LGDJ, 1992 ; Michel Troper, *La Constitution de 1791 aujourd'hui*, *RFDC*, 1992, p. 3.

#### ÉLECTIONS

— *Bibliographie*. Jean-Claude Maselet, *Le droit des élections politiques*, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1992 ; M. Guénaire et G. Triet, *La nouvelle communication en période électorale*, G. L. N. Joly (éd.), 1992.

— *Election législative.* A la suite du décès de M. J. Houssin (RPR), qui remplaçait M. Bruno Durieux à l'AN (Nord, 2<sup>e</sup>), M. Daubresse (UDF-CDS) a été élu au scrutin de ballottage le 2-2 avec 77,87 % des suffrages contre 22,12 % à M. Crochet (FN). Le candidat du PS était arrivé en 3<sup>e</sup> position le 26-1 (*Le Monde*, 4-2).

— *Election de l'Assemblée de Corse.* Le décret 92-78 du 21-1 (p. 1101) a fixé au 22-3 le 1<sup>er</sup> tour pour l'élection des 51 conseillers de l'Assemblée de Corse, pour laquelle la loi 91-428 du 13-5-91 (cette *Chronique*, n° 59, p. 196) a institué un scrutin de liste à deux tours inspiré de celui qui est en vigueur pour les élections municipales, mais limitant à trois sièges la prime attribuée à la liste arrivée en tête. En dépit de l'absence endémique de majorité, M. Jean-Paul de Rocea-Serra (RPR) a été réélu à la présidence.

— *Elections cantonales.* En application de la loi du 11-12-1990 sur la concomitance des élections cantonales et régionales (cette *Chronique*, n° 57, p. 179), le 1<sup>er</sup> tour pour l'élection des 2 025 conseillers généraux renouvelables a été fixé au 22-3 par le décret 92-80 du 21-1 (p. 1102). Avec une participation légèrement supérieure à 70 %, plus élevée que prévue, ce scrutin a été marqué par la percée des écologistes, le progrès du Front national, tandis que le RPR et l'UDF ne profitaient pas de la déroute du PS, qui a cependant atteint 24,72 % au ballottage, mais a perdu la majorité absolue dans cinq conseils généraux (Nord, Puy-de-Dôme, Drôme, Dordogne et Gers).

*Elections cantonales\**  
(Métropole et DOM-TOM)

		%
Inscrits	18 842 712	
Votants	13 198 918	70,04
Exprimés	12 549 214	95,07
UPF	3 857 064	30,73
PS	2 422 195	19,30
Extrême droite	1 540 314	12,27
Divers droite	1 462 914	11,65
Ecologistes	1 287 573	10,26
PCF	1 244 895	9,92
Majorité présidentielle + divers gauche	537 154	4,28
Divers	169 221	1,35
Extrême gauche	27 884	0,22

\* Source : *Le Monde*.

— *Elections régionales.* Le décret 92-79 du 21-1 (p. 1101) a fixé au 22-3 l'élection des 1 829 conseillers régionaux. La participation a également été plus élevée que prévue, et la droite n'a pas non plus profité du sévère recul du PS, tandis que la représentation proportionnelle favorisait le Front national et, surtout, les écologistes, par rapport au scrutin majoritaire appliqué aux cantonales. Au total, le PS ne conserve que la présidence du Limousin, mais la majorité présidentielle a conquis la Bourgogne avec l'élection de M. Soisson, ainsi que la Réunion, tout en perdant la Lorraine à la suite de la démission de M. Rausch. Les Verts ont enfin obtenu la présidence du Nord-Pas-de-Calais. La droite détient 19 présidences, comme avant le renouvellement.

*Elections régionales\**  
(Métropole et DOM-TOM)

		%
Inscrits	38 004 692	
Votants	26 116 791	68,71
Exprimés	24 877 613	95,25
UPF	8 249 844	33,16
PS	4 083 948	16,42
Ecologistes	3 575 406	14,37
dont Verts	1 718 158	
dont Génération Ecologie	1 667 486	
Extrême droite	3 461 614	13,91
PCF	2 164 349	8,70
Divers	1 172 112	4,71
Majorité présidentielle + divers gauche	1 002 867	4,03
Divers droite	920 069	3,69
Extrême gauche	247 404	0,99

\* Source : *Le Monde*.

— *Propagande.* Le compte de campagne (art. L. 52-12 du code électoral) ne doit pas inclure les dépenses engagées précédemment à une élection professionnelle. Il en irait autrement si cette dernière se présentait comme un moyen détourné de réaliser une campagne électorale, indique le ministre de l'intérieur (AN, Q, p. 182). Dans le même ordre d'idées, rien n'interdit à un candidat d'avoir recours à une association pour soutenir sa candidature ou contribuer à son financement dans un canton de moins de 9 000 habitants (*ibid.*). La distribution d'un agenda comportant un mot du conseiller général sortant, ainsi que des photos des réalisations attribuées à son action dans le canton, n'est pas un moyen de propagande interdit, dès lors que l'initiative et le financement de cette action n'incombent pas à la collectivité locale (p. 433). Le coût de l'agenda doit, en

revanche, être retracé dans le compte rendu de mandat, il est licite, dans la mesure où il résulte d'une initiative individuelle sous la réserve qu'il soit inclus dans ledit compte de campagne de l'intéressé (p. 432). Reste que vanter les atouts d'une collectivité, indépendamment de l'action de ses élus, est licite (p. 489).

— *Inéligibilité*. Après avoir rappelé les cas d'inéligibilité prévus par le code électoral (art. L. 195, 1<sup>er</sup> et L. 340, 2<sup>e</sup>) s'agissant des fonctions de chargé de mission auprès du préfet, le ministre de l'intérieur indique, au vu de l'évolution jurisprudentielle (CE, 4 février 1991, Elections municipales de Dunkerque, cette *Chronique*, n° 58, p. 137), qu'une interprétation extensive est désormais retenue : les fonctions n'impliquent pas qu'elles soient exercées à titre de titulaire et qu'il importe de tenir compte de l'importance des responsabilités exercées par l'intéressé (AN, Q, p. 432).

— *Réinscription sur les listes électorales*. A la suite de la loi du 13-5-1991 (cette *Chronique*, n° 59, p. 203), le taux de réinscription dans les communes des départements corses a été *grosso modo* de 80 % (*Le Figaro*, 23-1).

V. *Gouvernement. Parlement. Premier ministre. Président de la République*.

#### ENGAGEMENT INTERNATIONAL

— *Bibliographie*. Louis Cartou, Maastricht commenté, *PA*, 27-1, 10/24-2, 9/23-3 et 6-4.

— *Non-conformité partielle du traité sur l'Union européenne à la Constitution*. Saisi par le Président de la République (p. 5428), sur le fondement de l'art. 54 C, le juge constitutionnel a décidé, le 9-4 (92-308 DC, p. 5354), pour la première fois, que l'autorisation de ratifier le traité, signé à Maastricht, le 7-2, devait être précédée d'une révision de la Constitution. A ce jour, à la demande, soit du Premier ministre (70-39 DC, 19-6-1970, *Ressources communautaires*, Rec., p. 15), soit du chef de l'Etat (76-31 DC, 30-12-1976, *Parlement européen*, CCF, 1, p. 163 ; 85-188 DC, 22-5-1985, *Abolition de la peine de mort*, cette *Chronique*, n° 35, p. 184), le CC avait constaté la conformité des normes.

I. Du point de vue procédural, la décision 92-308 DC apporte des changements. Les visas font référence, de manière *distincte*, au préambule de la Constitution de 1946. Or ce dernier est incorporé à celui de la Constitution de 1958 ; pleinement incorporé devrait-on ajouter sur-le-champ, le 16-7-1971. Par un heureux concours de circonstances, il n'est pas indifférent de rappeler que c'est la décision *Ressources communautaires* qui avait préparé le terrain par la formule : « Vu la Constitution et notamment son préambule. »

Dans le même ordre d'idées, l'ampleur de la mission confiée au Conseil, compte tenu, tout à la fois, de la longueur et de la complexité du traité déferé (un *monstre*, selon J.-P. Jacqué) et de la brièveté du délai d'examen, a amené, en bonne logique, son président à innover en désignant deux rapporteurs.

Il reste, enfin, à relever la concision du dispositif qui traite par préterition les articles de la Constitution concernés par la révision. L'absence de toute référence, par exemple, à l'art. 34 C qui réserve à la loi le régime d'émission de la monnaie est topique. Le juge a préféré utiliser le critère dérogé, le 19-6-1970, des *conditions essentielles d'exercice de la souveraineté nationale*, pour apprécier, notamment, les politiques monétaire et de change uniques arrêtées.

II. Lorsque, dans sa lettre de saisine (p. 5428), le chef de l'Etat a demandé au CC si, « compte tenu des engagements souscrits par la France », l'autorisation de ratifier le traité devait être précédée d'une révision de la Constitution, il faisait manifestement allusion à ses propos du 15-12-1991 (cette *Chronique*, n° 61, p. 176), qui seront repris le 12-4, et selon lesquels « il y a beau temps qu'il y a eu des transferts de souveraineté de la France à l'Europe... Le général de Gaulle n'a pas adapté la Constitution au traité » (de Rome). « On vit depuis cette période-là avec des dispositions qui ne sont pas constitutionnelles. J'en profiterai pour rattraper tout le retard et rendre constitutionnels l'ensemble des transferts de souveraineté de Maastricht et de Rome. » Le CC n'a pas confirmé cette thèse ; d'une part, il observe qu'il lui appartient de toute façon de déterminer la portée du traité en fonction des engagements internationaux, déjà introduits dans l'ordre interne, qu'il modifie ; d'autre part, il constate que le préambule de 1946 repris en 1958 proclame que la République française « se conforme aux règles du droit public international », et qu'au nombre de celles-ci figure la règle *Pacta sunt servanda*, ce qui revient à dire que la Constitution de 1958 assumait les engagements souscrits par la France, dont le traité de Rome, et qu'il n'y avait donc pas de « retard à rattraper » ; enfin, il ne reprend pas (v. ci-après) la terminologie des « transferts de souveraineté » mais préfère distinguer les « transferts de compétences », qui sont licites, des « atteintes aux conditions essentielles d'exercice de la souveraineté nationale ».

III. Concernant la démarche adoptée, le juge s'est livré à la méthode utilisée lors des grandes occasions (CCF, 21, p. 251) : celle de la mise en perspective entre les *normes de référence* applicables et les normes contrôlées.

La collation s'appuie sur le rapport au préambule de la Constitution de 1958, aux termes duquel *le peuple français proclame solennellement son attachement aux droits de l'homme et aux principes de la souveraineté nationale*.

La garantie des droits et libertés est assurée par le traité. Conformément à la déclaration commune du Parlement européen, du Conseil et de

la Commission du 5-4-1977 (V. L. Dubouis et Cl. Gueydon, *Grands textes de droit communautaire*, Dalloz, 2<sup>e</sup> éd., 1990, p. 190), l'art. F § 2 confirme que l'Union européenne respecte les droits fondamentaux, tels qu'ils résultent de la Convention européenne des droits de l'homme (à laquelle la Communauté a adhéré) et, selon une formule empruntée à la CJCE (arrêt du 17-12-1970 *Internationale Handelsgesellschaft*, *ibid.*, p. 184), des *traditions constitutionnelles communes aux Etats membres*. La protection des droits fondamentaux, relève par surcroît le CC, est assurée par le juge communautaire (arrêt précité), à la suite d'actions engagées par les particuliers. Somme toute, *l'Europe du droit existe*, pour emprunter l'expression au président Badinter, à Strasbourg et à Luxembourg. Ce qui rend encore plus fâcheuse l'exclusion, qui frappe les justiciables, au Conseil constitutionnel (cette *Chronique*, n° 60, p. 225).

Quant à l'exercice de la souveraineté nationale, qui autorise des *limitations, sous réserve de réciprocité* (14<sup>e</sup> et 15<sup>e</sup> alinéas du préambule de la Constitution de 1946), la décision 92-308 en donne une nouvelle interprétation ; en un mot, opère un revirement de jurisprudence, préparé en vérité, par celle relative aux accords de Schengen (V. G. Vedel, *RFDA*, 1992, p. 177). Tandis qu'en 1970 et 1985, le CC apprécie la norme internationale du seul point de vue des *conditions essentielles d'exercice de la souveraineté*, en 1976, il avait procédé à une distinction entre lesdites limitations et les transferts, au moyen d'une vigoureuse rédaction : *aucune disposition de nature constitutionnelle n'autorise des transferts de tout ou partie de la souveraineté nationale à quelque organisation internationale que ce soit*.

La décision *Union européenne* sonne le glas de cette conception : *Le respect de la souveraineté nationale, y lit-on, ne fait pas obstacle à ce que, sur le fondement des dispositions précitées du préambule de la Constitution de 1946, la France puisse conclure, sous réserve de réciprocité, des engagements internationaux en vue de participer à la création ou au développement d'une organisation internationale permanente, dotée de la personnalité juridique et investie de pouvoirs de décision par l'effet de transferts de compétences consentis par les Etats membres*.

Cette rédaction présente l'avantage insigne de mettre un terme à une malencontreuse dérive, tant logique que sémantique : la souveraineté est l'apanage de l'Etat ; une organisation ne peut bénéficier, tout au plus, que d'un transfert, ou si l'on préfère, d'une dévolution de *compétences* (v. Jean Boulouis, *Droit institutionnel des Communautés européennes*, Montchrestien, 2<sup>e</sup> éd., 1990, p. 101).

Ce principe exige toutefois, selon le juge, une révision de la Constitution, en cas de contrariété avec l'une de ses dispositions ou lorsqu'un engagement international porte atteinte aux *conditions essentielles d'exercice de la souveraineté nationale*.

C'est à la lumière de cette analyse que le Conseil a été appelé à juger la régularité du traité à la Constitution.



IV. En application des normes de référence précitées, trois groupes de dispositions du traité sont déclarées contraires à la Constitution.

En ce qui concerne le droit de vote et l'éligibilité aux élections municipales, la décision souligne « l'incidence » de celles-ci sur l'élection des sénateurs (le terme peut paraître faible, les conseillers municipaux représentant 95,5 % du collège électoral : J. Grangé, cette *Revue*, n° 44, p. 36) et donc sur la désignation d'une assemblée qui « participe à l'exercice de la souveraineté nationale » ; dès lors, seuls les « nationaux français » ont, en vertu de l'art. 3, al. 4 C, le droit de vote et d'éligibilité « pour la désignation de l'organe délibérant d'une collectivité territoriale ». Sous ce rapport, la formulation semble moins catégorique que celle de la décision 82-146 DC du 18-11-1982 *Quota féminin*, qui affirmait que la qualité de citoyen ouvre le droit de vote et l'éligibilité « à tous ceux qui n'en sont pas exclus pour une raison (...) de nationalité », et « qu'il en est ainsi pour tout suffrage politique, notamment pour l'élection des conseillers municipaux » ; il n'apparaît pas clairement ici si la mention de « l'incidence » sur les élections sénatoriales renforce simplement la portée de la référence à l'art. 3 C, ou si elle est déterminante, en ce sens que les étrangers pourraient participer aux élections municipales si le Sénat n'était pas l'émanation des collectivités territoriales.

La question du vote et de l'éligibilité aux élections au Parlement européen, qui « n'appartient pas à l'ordre institutionnel de la République française », ne soulève apparemment pas de problème puisque la décision reprend sur ce point la jurisprudence du 30-12-1976 (76-71 DC), avec toutefois une nuance qui n'est pas négligeable : la décision de 1976 précisait que l'Assemblée des communautés « demeure composée de représentants de *chacun* des peuples de ces Etats », ce qui impliquait que les représentants français à Strasbourg le fussent du seul peuple français. On notera en outre que la décision de 1992 considère que le Parlement européen ne constitue pas une assemblée souveraine « dotée d'une compétence générale » : ce critère ne risque-t-il pas de s'appliquer aussi au Parlement français, qui ne dispose que d'une compétence d'attribution (par exemple l'art. 34 C) ?

En ce qui concerne la politique monétaire et de change unique, sont contraires à la Constitution en ce qu'elles privent un Etat membre de « compétences propres dans un domaine où sont en cause les conditions essentielles d'exercice de la souveraineté nationale », les dispositions prévoyant à terme une monnaie unique ainsi qu'une politique monétaire et de change unique, fixant les missions du Système européen de banques centrales, les pouvoirs de la Banque centrale européenne en matière d'émission, l'indépendance du SEBC et de la BCE, les décisions du Conseil à la majorité qualifiée, etc.

En ce qui concerne enfin les mesures relatives à l'entrée et à la circulation des personnes, l'abandon en 1996 de la règle de l'unanimité pour déterminer les pays dont les ressortissants devront être munis de visas « pourrait conduire à ce que se trouvent affectées des conditions essen-

tielles d'exercice de la souveraineté nationale » et se trouve donc contraire à la Constitution. En revanche, la politique étrangère et de sécurité commune (art. B) n'affecte pas une *marque* de souveraineté, aurait opiné Jehan Bodin.

V. *Révision de la Constitution. Président de la République.*

GOVERNEMENT

— *Bibliographie.* P. Bernard, *Le préfet de la République*, Economica, 1992 ; S. July, L'effet dévastateur de l'irresponsabilité, *Libération*, 3-2.

— *Composition du gouvernement Edith Cresson.* Par décret du 28-3 (p. 4358), le chef de l'Etat a mis fin, après une mise en demeure du Premier ministre, aux fonctions de M. Jean-Pierre Soisson, ministre de la fonction publique, à la suite de son élection controversée à la présidence du conseil régional de Bourgogne (*Le Monde*, 29/30-3).

— *Déclaration.* Imitant ses prédécesseurs, réduits à une majorité relative (cette *Chronique*, n<sup>os</sup> 47 et 59, p. 198 et 206), M. Pierre Bérégovoy a présenté à l'Assemblée une déclaration (art. 132 RAN), le 8-4 (p. 367), suivie d'un débat. M. Jack Lang en a donné lecture, au même instant, au Sénat.

— *Démission du gouvernement Edith Cresson.* Sur présentation de la démission du Premier ministre, selon la procédure formelle usitée, le décret du 2-4 (p. 4844) met un terme, après dix mois d'existence, au 22<sup>e</sup> Gouvernement de la V<sup>e</sup> République (cette *Chronique*, n<sup>o</sup> 59, p. 204). En dehors des gouvernements Mauroy (I) et Rocard (I), en 1981 et 1988, limités à un mois, en raison des échéances électorales, le record de brièveté demeure détenu par le 3<sup>e</sup> gouvernement Messmer, avec une durée de trois mois, en 1974.

A propos du changement opéré, le chef de l'Etat qui, à ce jour, n'avait pas ménagé son soutien (cette *Chronique*, n<sup>o</sup> 61, p. 187), devait opiner, le 12-4, à la télévision : *Je regrette d'avoir été conduit à le faire, car j'ai toujours grande confiance dans les qualités d'Edith Cresson, qui ne mérite pas les injustices dont elle a pu souffrir* (*Le Monde*, 14-4). Au moment de l'affaire Habache, le Président, après avoir déclaré, le 4-2, à TF1, *que c'est quand même la moindre des choses que la République soit obéie*, s'était refusé à en tirer des conséquences du point de vue gouvernemental : *on me demande des têtes, je ne céderai rien* (*ibid.*, 6-2).

— *Rappel des « principes de responsabilité personnelle et politique » aux membres du gouvernement Cresson.* A l'issue de l'affaire Habache, le Premier ministre a déclaré, en conseil des ministres le 5-2 : *le fonctionnement*

de l'Etat nécessite l'attribution de délégations plus ou moins larges, qui fixent les responsabilités de chacun. Il est normal que ceux qui reçoivent et exercent des responsabilités les assument. S'ils font des erreurs, il faut en tirer les conséquences...

Quant à la responsabilité politique, a-t-elle ajouté : *les autorités politiques ont d'abord une responsabilité globale sur ce qui se passe dans les domaines placés sous leur autorité et elles doivent, en particulier, s'assurer du bon fonctionnement du système dont elles ont la responsabilité, s'assurer notamment que les pouvoirs sont bien répartis. A chacun des ministres de vérifier ce système, au besoin de l'améliorer* (Le Monde, 7-2).

— *Condition du Gouvernement.* M. Jean-Marie Le Pen, ayant traité au cours d'une réunion à Saint-Malo, le 17-1, le Gouvernement de ramassis de voleurs, de racketteurs, et de gangsters, le Premier ministre a porté plainte devant les tribunaux pour injures publiques envers un corps constitué (Le Monde, 21-1).

— *Condition des membres.* Aux élections régionales du 22-3, les 25 ministres candidats, dont 19 têtes de liste, ont été élus (Le Monde, 26-3). Pour les élections cantonales, 9 d'entre eux, dont le Premier ministre étaient en lice. A l'exception de MM. Baylet et Lang élus dès le premier tour à Valence-d'Agen et à Blois, ils l'emporteront à l'issue du ballottage : M. Jospin sera réélu avec une avance de 52 voix à Cintegabelle (Haute-Garonne). Seul, M. Bianco devait échouer dans sa tentative à Forcalquier (Alpes-de-Haute-Provence) (*ibid.*, 31-3).

Sur ces entrefaites, M. Baylet sera réélu président du conseil général du Tarn-et-Garonne, le 3-4 (5/6-4). Quant à M. Josselin, élu à cette fonction dans les Côtes-d'Armor, il devait entrer au gouvernement Bérégovoy le lendemain. Lors du conseil des ministres, le 8-4, le chef de l'Etat a insisté sur *la nécessité d'une bonne organisation, du sérieux des méthodes et du désir de servir avec la modestie nécessaire ; qualité à laquelle il tient* (Le Figaro, 9-4). Pour sa part, M. Bérégovoy a demandé aux ministres : *la nécessaire collégialité et solidarité, à la fois, dans la préparation des textes et dans leur mise en œuvre* (*ibid.*).

— *Nomination du gouvernement Pierre Bérégovoy.* M. Pierre Bérégovoy a été nommé Premier ministre, le 2-4 (p. 4844). Un décret du même jour (p. 4845) désigne les ministres et les ministres délégués. La venue des secrétaires d'Etat complète la composition du 23<sup>e</sup> Gouvernement depuis 1959 (décret du 4-4, p. 5103). Sa formation a coïncidé, pour la seconde fois, avec l'ouverture de la session parlementaire, pour éviter... les facéties d'un poisson d'avril (cette *Chronique*, n<sup>o</sup> 59, p. 206). La composition, telle qu'elle ressort du tableau ci-après, appelle un certain nombre d'observations : d'un point de vue quantitatif, il se compose de 41 membres : 3 ministres d'Etat, 17 ministres de plein exercice, 6 ministres délégués et 15 secrétaires d'Etat. Mme Catherine Tasca, ministre délégué à la

francophonie, conserve ses attributions, mais en qualité de secrétaire d'Etat. Le contingent féminin est de 7 : 3 ministres, 2 ministres délégués et 2 secrétaires d'Etat. Au plan politique, le Gouvernement se recentre, pour l'essentiel, sur le courant animé par M. Fabius au sein du ps. Le départ de M. Jospin est topique. Le mouvement Génération-Ecologie cesse d'y être représenté. Comme le veut une pratique, la présidence du MRG ouvre à M. Zuccarelli le chemin ministériel. Mais, d'une manière générale, le passage par le secrétariat général de l'Élysée demeure la voie d'accès privilégiée, à commencer par M. Bérégovoy, en dehors de celle de la médiatisation, pour M. Tapie.

Quant aux structures gouvernementales, le ministère de l'économie et des finances éclate en ministères autonomes (cette *Chronique*, n° 59, p. 206) et, de manière inédite, M. Jack Lang réalise l'union personnelle en devenant ministre de l'éducation nationale et de la culture.

V. *Premier ministre. Président de la République. Responsabilité gouvernementale.*

Premier ministre : M. Pierre Bérégovoy, ps <sup>(2)</sup>.

#### MINISTRES D'ÉTAT

Education nationale et culture : M. Jack Lang, ps <sup>(2)</sup>.

Affaires étrangères : M. Roland Dumas, ps.

Fonction publique et réforme administrative : M. Michel Delebarre, ps <sup>(2)</sup>.

#### MINISTRES

Garde des sceaux, ministre de la justice : M. Michel Vauzelle, ps <sup>(1)</sup>.

Intérieur et sécurité publique : M. Paul Quilès, ps <sup>(2)</sup>.

Défense : M. Pierre Joxe, ps.

Economie et finances : M. Michel Sapin, ps <sup>(2)</sup>.

Budget : M. Michel Charasse, ps <sup>(3)</sup>.

Environnement : Mme Ségolène Royal, ps <sup>(1)</sup>.

Équipement, transports et logement : M. Jean-Louis Bianco <sup>(2)</sup>.

Industrie et commerce extérieur : M. Dominique Strauss-Kahn, ps <sup>(3)</sup>.

Travail, emploi et formation professionnelle : Mme Martine Aubry.

Agriculture et forêt : M. Louis Mermaz, ps.

Affaires sociales et intégration : M. René Teulade <sup>(1)</sup>.

Santé et action humanitaire : M. Bernard Kouchner <sup>(2)</sup>.

Ville : M. Bernard Tapie <sup>(1)</sup>.

Départements et territoires d'outre-mer : M. Louis Le Penec, ps.

Recherche et espace : M. Hubert Curien, ps <sup>(2)</sup>.

Postes et télécommunications : M. Emile Zuccarelli, MRG <sup>(1)</sup>.

Jeunesse et sports : Mme Frédérique Bredin, ps.

#### MINISTRES DÉLÉGUÉS

Auprès du ministre d'Etat, ministre des affaires étrangères, chargé des affaires européennes : Mme Elisabeth Guigou, ps.

Auprès du ministre d'Etat, ministre des affaires étrangères, chargé des affaires étrangères : M. Georges Kiejman <sup>(2)</sup>.

- Auprès du ministre d'Etat, ministre des affaires étrangères, chargé de la coopération et du développement : M. Mareel Debarge, PS <sup>(2)</sup>.
- Auprès du ministre de l'économie et des finances, chargé du commerce et de l'artisanat : M. Jean-Marie Rausch, France unie <sup>(2)</sup>.
- Auprès du ministre de l'équipement, chargé du logement et du cadre de vie : Mme Marie-Noëlle Lienemann, PS <sup>(1)</sup>.
- Auprès du ministre de l'industrie et du commerce extérieur, chargé du tourisme : M. Jean-Michel Baylet, MRG.

## SECRETAIRES D'ÉTAT

- Anciens Combattants : M. Louis Mexandeau, PS.
- Auprès du premier ministre :
- aux relations avec le Parlement, porte-parole du Gouvernement : M. Martin Malvy, PS <sup>(1)</sup> ;
  - à l'aménagement du territoire : M. André Laignel, PS ;
  - aux grands travaux : M. Emile Biasini.
- Auprès du ministre d'Etat, ministre de l'éducation nationale et de la culture :
- à l'enseignement technique : M. Jean Glavany, PS <sup>(1)</sup> ;
  - à la communication : M. Jean-Noël Jeanneney, PS <sup>(2)</sup>.
- Auprès du ministre d'Etat, ministre des affaires étrangères :
- à la francophonie et aux relations culturelles extérieures : Mme Catherine Tasca, PS <sup>(3)</sup>.
- Auprès du ministre de l'intérieur et de la sécurité publique :
- aux collectivités locales : M. Jean-Pierre Sueur, PS.
- Auprès du ministre de la défense : M. Jacques Mellick, PS.
- Auprès du ministre de l'économie et des finances :
- aux droits des femmes et à la consommation ; Mme Véronique Neiertz, PS.
- Auprès du ministre de l'équipement, du logement et des transports :
- aux transports routiers et fluviaux : M. Georges Sarre, PS ;
  - à la mer : M. Charles Josselin, PS <sup>(1)</sup>.
- Auprès du ministre des affaires sociales et de l'intégration :
- à la famille et aux personnes âgées : M. Laurent Cathala, PS ;
  - à l'intégration : M. Kofi Yamgnane, PS ;
  - aux handicapés : M. Michel Gillibert.

<sup>(1)</sup> Nouveau membre du Gouvernement.

<sup>(2)</sup> Membre du Gouvernement précédent ayant changé d'attribution.

<sup>(3)</sup> Membre du Gouvernement précédent ayant changé de titre sans changer d'attribution.

Source : *Le Monde*.

## GROUPE

— *Démission*. Le groupe socialiste à l'AN a enregistré un nouveau départ (cette *Chronique*, n° 61, p. 180), avec celui de M. Jean-Marie Cambacérès (Gard, 2<sup>e</sup>) (p. 1338).

## IMMUNITÉS PARLEMENTAIRES

— *Inviolabilité*. M. Farran, député UDF (Pyrénées-Orientales 3<sup>e</sup>), a fait l'objet d'une nouvelle demande de levée d'immunité (cette *Chronique*, n° 61, p. 180). La commission *ad hoc* présidée par M. Limouzy, et au rap-

port de M. Massot (p. 738 et 838), après avoir souhaité des *informations complémentaires*, le 21-1 (*Le Monde*, 23-1), s'est séparée sans conclure, le 23-1 (*ibid.*, 26/27-1), à la veille de la clôture de la session extraordinaire, comme précédemment (cette *Chronique*, n° 57, p. 183).

M. Jacques Floch, député (s) (Loire-Atlantique, 4<sup>e</sup>), a été inculpé, le 5-2 (*Le Figaro*, 6-2) de complicité d'abus de confiance ; M. André Thien Ah Koon, député NI (Réunion, 3<sup>e</sup>), de subornation de témoins, le 9-3 (*Le Monde*, 11-3), et M. Robert Calmégane, sénateur RPR (Seine-Saint-Denis), à son tour, le 15-4 (*ibid.*, 17-4) de corruption et de recel d'abus de biens sociaux.

Mais l'immunité dont bénéficie un parlementaire, fût-ce en sa qualité d'élu local, a été méconnue lorsque, le 8-4, M. Bernard Bouliac, député (s) (Dordogne, 1<sup>re</sup>), a été gardé à vue, quelques heures, pour les besoins de l'enquête entourant l'élection du président du conseil général (*ibid.*, 10-4).

— *Irresponsabilité*. Tandis que MM. Chirac et Giscard d'Estaing gagnaient le procès que le MRAP leur avait intenté, concernant respectivement des propos contre les *odeurs* (cette *Chronique*, n° 60, p. 212) et la comparaison de l'immigration à une *invasion*, les 26-2 et 22-4 (*Le Monde*, 28-2 et 24-4), M. Tapie, député NI des Bouches-du-Rhône, était condamné à deux reprises, le 12-3, par le TGI de Marseille, pour injure à l'endroit des électeurs du Front national qualifiés de s... (*ibid.*, 14-3) et, le 8-4, par la 1<sup>re</sup> chambre du TGI de Paris pour des propos fautifs à l'égard d'un hebdomadaire (10-4).

#### INÉLIGIBILITÉ

— *Article LO 128 du code électoral*. Saisi pour la seconde fois par la Commission nationale des comptes de campagne (cette *Chronique*, n° 60, p. 206), le CC avait à se prononcer sur la situation de deux candidats à l'élection législative partielle de Belfort 2<sup>e</sup> qui n'avaient pas déposé leurs comptes de campagne dans le délai de deux mois fixé à l'art. L. 52-12 ; en application de l'art. LO 128, al. 2, il a prononcé leur inéligibilité pour un an à compter du 9-6-1991, date à laquelle l'élection a été acquise (92-1174 et 92-1175 du 29-1). A la différence du dépassement du plafond de dépenses, hypothèse dans laquelle l'art. LO 128 réserve au juge de l'élection « une marge d'appréciation » comme le soulignait la décision précitée du 31-7-1991, la décision du 29-1 précise que l'omission du dépôt du compte est « expressément sanctionnée par le législateur ». On notera que le Conseil ne risquait pas cette fois de contrarier la volonté des électeurs en déclarant inéligible le candidat sur lequel s'étaient portés leurs suffrages, puisque M. Guilhelm, candidat de la Ligue communiste révolutionnaire, avait obtenu 209 voix (0,96 %) et M. Moschenross, autonomiste, 171 voix (0,80 %).

Le TA de Marseille a, pour le même motif, déclaré inéligibles quatre candidats à une élection cantonale partielle (*Le Monde*, 1<sup>er</sup>/2-3).

## IRRECEVABILITÉ

— *Bibliographie.* Eric Oliva, *L'article 41 de la Constitution du 4 octobre 1958*, thèse Aix-Marseille III, 1992.

## OPPOSITION

— *Mission.* Le Gouvernement a envoyé 25 parlementaires, parmi lesquels 9 appartiennent à l'opposition, dans une quinzaine de pays pour expliquer la position de la France sur les négociations du GATT (Uruguay Round) (*Bulletin quotidien*, 6-3).

## LIBERTÉS PUBLIQUES

— *Bibliographie.* F. Sudre, *La Cour européenne des droits de l'homme*, PUF, « Que sais-je ? », 2<sup>e</sup> éd., 1991 ; Cl. Emeri, L'Etat de droit dans les systèmes polyarchiques européens, *RFDC*, 1992, p. 27 ; J.-F. Flauss, La condition de l'épuisement des griefs au sens de l'art. 26 CEDH, *Revue universelle des droits de l'homme*, vol. 3, n<sup>o</sup> 12, 1991, p. 529 ; M.-F. Mialon, Le travail de nuit des femmes : droit interne et droit communautaire, *Administration*, n<sup>o</sup> 154, janvier 1992, p. 140 ; E. Picard, L'art. 12 de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, *Les Cahiers de la sécurité intérieure*, n<sup>o</sup> 6, 1991, p. 347 ; M. Reydellet, L'étranger reconduit à la frontière a-t-il le droit d'être entendu ? *PA*, 27-3 et 3-4 ; N. Van Tuong, L'intégration dans le système juridique français de la citoyenneté européenne, *ibid.*, 10-4 ; M. Troper, Le concept d'Etat de droit, *Droits*, n<sup>o</sup> 15, 1992, p. 51 ; D. Truchet, Droit de l'audiovisuel : confrontation avec le droit communautaire et hésitations nationales, *RFDA*, 1992, p. 251 ; Les demandeurs d'asile, *Le Monde*, 15-1 (dossier) ; Des sans toit ni loi, *Les cahiers du Mas*, Lyon, févr. 1992.

Concl. R. Abraham, sous CE 13-12-1991, Préfet de l'Hérault c. Dakoury, *RFDA*, 1992, p. 90 (reconduite à la frontière).

— *Droit d'asile.* Nouvelle manifestation de la coopération juridictionnelle, le Conseil constitutionnel partage la conviction du Conseil d'Etat (13-12-1991, Dakoury, cette *Chronique*, n<sup>o</sup> 61, p. 181), en estimant qu'un étranger ayant sollicité son admission en France au titre de l'asile *ne saurait faire l'objet d'un maintien en zone de transit le temps nécessaire à son départ, moyennant des garanties adéquates, que s'il apparaît que sa demande d'asile est manifestement infondée.*

— *Droit de l'Etat.* Parallèlement aux devoirs auxquels l'Etat est soumis (cette *Chronique*, n<sup>o</sup> 60, p. 209), le juge considère que ce dernier *est en droit de définir les conditions d'admission des étrangers sur son territoire sous*

*réserve des engagements internationaux qu'il a souscrits et des principes de valeur constitutionnelle*, au nombre desquels figurent le droit d'asile et la liberté individuelle (92-307 DC), concurremment à l'exercice de la souveraineté nationale (92-308 DC).

— *Droit de propriété*. La loi 92-60 du 18-1 (p. 968) renforçant la protection des consommateurs, au moyen de l'introduction de la publicité comparative, n'est pas contraire à la Constitution, a décidé le CC (91-303 DC, p. 382). Selon une démarche désormais classique (cette *Chronique*, n° 58, p. 142), après avoir rappelé le caractère évolutif du droit de propriété, le juge a estimé que cette démarche répondait à une *finalité d'intérêt général*, dont la mise en œuvre est déterminée par le législateur.

— *Droit d'être jugé dans un délai raisonnable*. Au risque de s'y complaire, la France vient d'être condamnée, à nouveau, par la Cour de Strasbourg (cette *Chronique*, n° 61, p. 181) le 31-3 (*Le Monde*, 3-4) en raison de la durée excessive de la procédure d'indemnisation d'un hémophile contaminé (*infra*).

— *Egalité des sexes*. Avancée symbolique : pour la première fois depuis sa création, le Conseil constitutionnel a accueilli une femme, en la personne de Mme Noëlle Lenoir-Freaud (*supra*). Désormais, la présidence de la République et celle des assemblées parlementaires demeurent le refuge de la masculinité. Mme Marie-Christine Blandin (les Verts) crée pareillement le précédent, le 31-3, en accédant à la présidence d'un conseil régional métropolitain, celui du Nord-Pas-de-Calais (*Le Monde*, 1<sup>er</sup>-4), simultanément à Mme Lucette Michaux-Chevry (RPR) en Guadeloupe. Le *statu quo* demeure dans les conseils généraux avec deux présidentes : Mmes Anne d'Ornano (Calvados) et Janine Bardoux (Lozère) pour l'UDEF.

— *Egalité devant la loi*. Au terme d'une jurisprudence traditionnelle, le législateur est tenu d'accorder l'égalité de traitement aux personnes occupant une même situation (cette *Chronique*, n° 61, p. 182). L'examen de la LO relative au statut de la magistrature par le CC (92-305 DC) en apporte une nouvelle démonstration.

Sous ce rapport, l'omission de certains magistrats détenant un mandat électif, au plan local, au regard du régime des incompatibilités encourt, à bon droit, la censure (art. 4) ; de la même façon, une prohibition applicable aux seuls magistrats élus qui siègent dans la commission d'avancement (art. 35-2) ou dans la commission consultative du parquet (art. 36-4) concernant la nomination ou la promotion dans l'ordre national de la Légion d'honneur ou celui du Mérite. Par suite, le régime de la rémunération des conseillers et des avocats généraux en service extraordinaire à la Cour de cassation doit être identique, dès l'instant où ils sont appelés à exercer les mêmes fonctions que les conseillers et avocats généraux près ladite Cour (art. 40-4, al. 4).

A l'opposé, il n'est contrevenu au principe d'égalité ni par l'évaluation



dont chaque magistrat est l'objet (art. 5) ; les modalités d'intégration directe à des fonctions hors hiérarchie d'avocats (art. 29) ou de nomination de conseillers ou avocats généraux à la Cour de cassation en service extraordinaire (art. 40-1), ni par l'institution du détachement judiciaire (art. 41).

Mais une *différence de traitement* justifiée par une *différence de situation en rapport avec l'objet de la loi* (91-304 DC) autorise, de manière classique, une dérogation au principe d'égalité (92-305 DC), en raison de la spécificité de fonctions judiciaires (art. 27-1 de la LO) ; des particularités de situation des conseillers et avocats généraux en service extraordinaire (art. 40-3) ou de celles résultant du droit local alsacien-mosellan relatives aux juges du livre foncier (art. 46).

#### V. Autorité judiciaire.

— *Informatique et liberté*. La CNIL a adressé un avertissement le 4-3, à M. de Chambrun, maire (FN) de Saint-Gilles (Gard), qui, en matière d'aide sociale, dispose d'un fichier dans lequel sont répertoriés les Français et les Maghrébins (*Le Monde*, 6-3).

— *Laïcité*. La République étant un Etat laïque, rappelle le Premier ministre, les agents publics tenus par un devoir de réserve ne peuvent émettre, en tant que tels, de jugements de valeur sur la religion (AN, Q, p. 627). M. Charasse, ministre délégué du budget, s'est abstenu de participer, le 18-2, à un office religieux à la mémoire d'un douanier mort dans l'exercice de ses fonctions : *Les principes de laïcité et de neutralité de la République française ne permettent pas à un représentant du Gouvernement de s'exprimer dans un lieu de culte, qui plus est, ès qualité* (*Le Monde*, 16/17-2). La tradition républicaine, au cas particulier, n'a-t-elle pas été perdue de vue ?

— *Légalité, nécessité et non-rétroactivité des peines et des délits*. La décision 92-307 DC, rendue par le CC, le 25-2 (jour où il a été procédé à son renouvellement) donne une interprétation constante de l'art. 8 de la Déclaration de 1789, au prix d'une réserve d'interprétation.

En ce qui concerne les amendes infligées par le ministre de l'intérieur aux entreprises de transport qui accueillent des étrangers en situation irrégulière, la jurisprudence CSA en matière de sanctions administratives (88-248 DC, 17-1-1989, cette *Chronique*, n° 50, p. 157) s'est imposée.

Dans le même ordre d'idées, en vue de prévenir une atteinte au principe de non-rétroactivité, le Conseil a été appelé à corriger l'art. 10 qui faisait coïncider son entrée en vigueur avec celle de la convention de Schengen : la référence doit s'entendre, non au sens du droit international, mais à celui du *droit interne*, c'est-à-dire à la *publication* de cet engagement international au JO : *Toute autre interprétation serait contraire à la Constitution*.

#### V. Conseil constitutionnel.

— *Liberté de communication.* Conformément à une directive communautaire du 3-10-1989, l'art. 27 de la loi du 30-9-1986 (rédaction de la loi 92-61 du 18-1, p. 970) accroît les attributions du CSA (cette *Chronique*, n° 50, p. 197), à l'issue d'une déclaration de conformité constitutionnelle (91-304 DC), en matière de quotas de diffusion.

*La lettre du CSA* dresse le relevé des temps d'intervention des personnalités politiques dans les journaux et flashes d'information, au 4<sup>e</sup> trimestre 1991 (n° 30, mars, p. 11), ainsi que dans les magazines d'information, au 2<sup>e</sup> trimestre (p. 12), d'une part, et les temps de parole liés aux élections locales (n° 31, avril p. 24), d'autre part.

— *Liberté de la presse.* Par un arrêt du 5-2, la Cour de cassation a annulé l'arrêt de la cour d'appel de Paris (cette *Chronique*, n° 55, p. 220) avalisant la procédure de référé déclenchée par M. Jean-Christophe Mitterrand contre *L'Événement du jeudi*, en jugeant que ce dernier aurait dû disposer d'un délai de dix jours pour préparer sa défense, conformément à la loi du 27-8-1881 (*Le Monde*, 7-2). De son côté, la cour d'appel de Paris a annulé, le 18-2 (*ibid.*, 20-2), la procédure en référé nocturne menée contre ce même hebdomadaire, en 1991 (cette *Chronique*, n° 61, p. 182), en estimant que la *garantie nécessaire d'un procès équitable* n'était pas respectée, au regard du principe du contradictoire et des droits de la défense.

Le processus de concentration de la presse locale au profit du groupe de M. Hersant se poursuit, au lendemain de la prise de contrôle de trois nouveaux quotidiens de province, en mars (v. *Le Monde*, 12-3). La barre des 30 % fixée par la loi de 1986 en matière de concentration (cette *Chronique*, n° 40, p. 179) est sur le point d'être atteinte. V. Y. Agnès, Le pluralisme en danger, *ibid.*

— *Liberté individuelle.* Après l'amendement Charasse (cette *Chronique*, n° 60, p. 183), l'amendement Marchand instituant des zones de transit dans les aéroports et ports pour les étrangers non autorisés à entrer sur le territoire national (art. 8 de la loi portant modification de l'ord. du 2-11-1945) a encouru les foudres du Conseil, le 25-2 (92-307 DC).

En l'occurrence, ce n'est pas tant, réflexion faite, la décision de l'autorité administrative qui en a été la cause, *quelles que soient les garanties*, selon une formulation significative, qui entouraient le maintien dans cette zone, que *l'absence* de l'intervention de l'autorité judiciaire (art. 66 C) (à l'opposé de la loi Pasqua de 1986, décision 86-216 DC du 3-9-1986, *Rec.*, p. 139), en vue d'autoriser sa prolongation au-delà de vingt jours. Il n'appartient pas, en effet, à l'autorité administrative de pouvoir *maintenir durablement* un étranger, sans affecter sa liberté individuelle. Ce *degré de contrainte* exercé sur des étrangers, fût-ce dans un hôtel, conjugué à sa *durée*, s'analyse en une voie de fait, devant juger le TGI de Paris, le 25-3 (*Le Monde*, 27-3) en condamnant l'Etat à réparation.

— *Obligation de réserve et de neutralité politique.* En échange de l'accueil et de la liberté, les étrangers doivent respecter les lois et règlements de la République, et ne pas provoquer des tensions avec leur pays d'origine, estime le ministre de l'intérieur. Il reste, selon le CE (13 mai 1977, Perre-gaux, *Rec.*, p. 216), *qu'un comportement politique n'est pas à lui seul de nature à justifier légalement l'expulsion d'un étranger dont la présence en France ne constituerait pas une menace pour l'ordre public* (AN, Q, p. 180).

— *Respect dû à la vie privée.* Si la France a ratifié tardivement la Convention européenne des droits de l'homme, en 1974, et le recours individuel, en 1981, elle est sur le point de combler son retard, au-delà de toute ironie. D'ores et déjà elle se situe, depuis 1990, comme le premier pays au nombre de requêtes déposées. Une seconde condamnation (*supra*) est intervenue, le 25-3, pour avoir refusé le changement d'état civil d'un transsexuel en infraction avec l'art. 8 (*Le Monde*, 28-3).

## LOI

— *Communication.* A l'exception de la loi de finances, les lois adoptées sous la IX<sup>e</sup> législature peuvent être consultées au *Kiosque de l'AN*, sous forme de microfiches. Un dossier est en vente au surplus.

— *Conformité. V. Conseil constitutionnel. Décisions.*

— *Etendue de la compétence législative.* Le juge constitutionnel a repoussé, le 25-1 (91-304 DC) le grief d'*incompétence négative* à l'endroit du législateur, en considérant que celui-ci avait fait une juste application de l'art. 34 C, qui lui réserve le soin de fixer les règles concernant les garanties fondamentales accordées aux citoyens pour l'exercice des libertés publiques, parmi lesquelles figure la liberté de communication.

*V. Pouvoir réglementaire.*

## LOI ORGANIQUE

— *Conformité. V. Autorité judiciaire. Conseil constitutionnel. Conseil supérieur de la magistrature. Libertés publiques. Président de la République.*

— *Compétence du législateur organique.* Alliant le mimétisme au particularisme, le CC a fait œuvre constructive, à l'occasion de l'examen de la LO relative au statut de la magistrature, le 21-2 (92-305 DC). Sous le bénéfice évident que le législateur organique, dans l'exercice de sa compétence, *se conforme aux règles et principes de valeur constitutionnelle* (en conséquence, le CSM ne peut qu'émettre un avis simple sur les propositions de nomination des magistrats du siège, art. 10 et 48), le juge lui impose le respect de sa compétence (art. 2, 5, 21 à 27) : la censure est encourue lors-

qu'il se situe *en deçà* (art. 15 qui renvoie à un décret le soin de définir les activités privées ne pouvant être exercées par un magistrat mis en disponibilité). A l'opposé, en se portant *au-delà*, il empiète sur la compétence de la loi ordinaire (art. 24 relatif aux règles d'accès à la fonction publique), sans affecter pour autant le principe de constitutionnalité. Le Conseil se borne à déclasser simplement la disposition en lui restituant sa vraie nature (cette *Chronique*, n° 43, p. 208). Au surplus, *il est du pouvoir du législateur organique de modifier, compléter ou abroger des dispositions antérieures édictées sous forme de loi organique* ; en matière d'abrogation, *il lui incombe de ne pas priver de garanties légales des principes de valeur constitutionnelle* (*ibid.*, n°s 30 et 40, p. 169 et 180).

#### V. Autorité judiciaire. Conseil constitutionnel.

#### MÉDIATEUR DE LA RÉPUBLIQUE

— *Bibliographie*. P. Legatte et A. Barbé, *Le principe d'équité*, Presses de la Renaissance, 1991.

— *Nomination*. M. Jacques Pelletier, ancien ministre d'*ouverture* des gouvernements Rocard a été choisi pour être le 5<sup>e</sup> médiateur (décret du 4-3, p. 3388), en remplacement de M. Paul Legatte (cette *Chronique*, n° 38, p. 185).

#### MINISTRE

— *Condition personnelle*. M. Bernard Tapie, député, dont les activités privées avaient donné lieu à une décision, en 1990, du CC (cette *Chronique*, n° 54, p. 194), nommé ministre de la ville dans le gouvernement Bérégovoy, a été amené à répondre à une question sur sa condition, au regard des incompatibilités gouvernementales (art. 23 C), à l'AN, le 29-4 : *Je l'ai fait*, a-t-il précisé, à propos de la démission de ses activités professionnelles (p. 7612). La sanction en ce cas est *politique*, à la différence des élus relevant d'une sanction juridictionnelle.

— *Conjoint*. Le Président de la République a été interrogé, le 12-4, sur le traité de Maastricht, par des journalistes, parmi lesquels figuraient les conjoints de deux de ses ministres (MM. Kouchner et Strauss-Kahn). *Une affaire de famille, de l'impudence*, pour M. Jean d'Ormesson (*Le Figaro*, 13-4). A l'occasion d'un débat sur l'audiovisuel, le 23-4, à l'AN (p. 671), M. de Broissia (RPR) (Côte-d'Or, 2<sup>e</sup>) devait dénoncer le fait et provoquer un rappel au règlement de M. Toubon (RPR) (Paris, 10<sup>e</sup>) (*ibid.*). Au nom du Gouvernement, M. Jean-Noël Jeanneney a répliqué : *c'est une tradition noble de la vie politique française de ne pas mêler la vie privée des acteurs au jugement qu'on peut porter sur leur activité publique* (*ibid.*).

— *Rémunérations*. Aux termes de l'art. 23 de la loi 92-108 du 3-2 relative aux conditions d'exercice des mandats locaux, le membre du Gouvernement titulaire desdits mandats ne peut percevoir, pour l'ensemble de ses fonctions, un montant total de rémunérations et d'indemnités de fonction supérieur à une fois et demie le montant du traitement qu'il perçoit au titre de ses fonctions ministérielles.

#### V. Elections. Gouvernement.

#### PARLEMENT

— *Bibliographie*. Jean-Pierre Camby, Le Parlement, in *L'état politique de la France*, 1992, p. 28.

#### PARLEMENTAIRE

— *Indemnité parlementaire*. La LO 97-175 du 25-2 (p. 2968) modifie l'ordonnance 58-1210 du 13-12-1958 pour la mettre à jour en ce qui concerne les mandats locaux et les différentes fonctions (conseil d'administration d'établissement public local ou de société d'économie mixte locale), dont les indemnités et rémunérations ne pourront être cumulées avec l'indemnité parlementaire de base que « dans la limite d'une fois et demie le montant de cette dernière ».

D'autre part, l'art. 43 de la loi 92-108 du 3-2 relative aux conditions d'exercice des mandats locaux (v. *Collectivités territoriales*) dispose que l'indemnité parlementaire définie par l'ordonnance précitée est imposable à l'impôt sur le revenu dans les conditions de droit commun, mais renvoie la date d'entrée en vigueur à la loi de finances pour 1993.

#### PARTIS POLITIQUES

— *Bibliographie*. F. Borella et autres, Partis, élections et groupes politiques, in *L'état politique de la France*, 1992, p. 67 et s.

— *Comptes des partis*. La Commission nationale des comptes de campagne et des financements politiques a publié les comptes 1990 des partis et groupements politiques conformément à l'art. 11-7 de la loi du 11-3-1988 modifiée par l'art. 13 de la loi du 15-1-1990 (cette *Chronique*, n° 54, p. 202). Cette première application de la loi révèle que 7 « partis » n'ont pas rempli les obligations légales, soit pour défaut de production des comptes (Association des démocrates, Fédération des indépendants, Union pour le renouveau de Sainte-Marie, Parti socialiste guyanais), soit pour défaut dans la forme des comptes (AIA-API, Parti communiste guadeloupéen, Parti progressiste martiniquais). Les comptes des 22 partis et

groupements en règle avec la loi comportent, comme l'observe la CNCC, des « incertitudes » en raison de l'imprécision des rubriques et du fait que les opérations retracées ne concernent, semble-t-il, que les organes centraux (p. 1120 et 3167).

— *Fichiers*. Par ses délibérations 91-115 et 91-118 (p. 1197 et 1199), la Commission nationale de l'informatique et des libertés tire les conséquences des lois de 1988-1990 sur le financement des partis et les modalités de la propagande électorale en ce qui concerne l'utilisation des fichiers et les traitements automatisés d'informations nominatives.

— *Financement privé*. Les décisions d'agrément de la CNCC (cette *Chronique*, n° 61, p. 186) continuent de paraître (p. 1639, 2305, 3654, 5484, 5697 et 6337). Outre les associations départementales des grands partis et celle des Verts, on relève un « comité départementaliste portois » (la Réunion), « Var Progrès Plus », « Anjou-Ecologie-Autogestion », et « Forum 13 », qui prétend à une vocation nationale en dépit de la référence aux Bouches-du-Rhône. A noter le retrait d'agrément de l'association de financement de « Solidarité participation » (p. 1640).

— *Financement public*. Le décret 92-250 du 18-3 (p. 3894) fixe à 277 065 508 F le montant des aides attribuées aux partis politiques en vertu de l'art. 9 de la loi du 11-3-1988. Le nombre des parlementaires ayant déclaré leur appartenance, qui était de 387 l'an passé (cette *Chronique*, n° 58, p. 147), s'élève à 897, et celui des partis et groupements, qui était de 34, atteint le total de 40 en dépit de l'exclusion des 7 partis qui n'ont pas rempli les obligations légales (voir ci-dessus) ; 22 d'entre eux ne comptent qu'un seul membre. Bref, le « détournement de la loi » évoqué par le rapporteur de la commission d'enquête sur le financement des partis continue (cette *Chronique*, n° 61, p. 186).

— *Perquisition*. M. Renaud Van Ruymbecke, conseiller à la chambre d'accusation de la cour de Rennes, a effectué une perquisition au siège du parti socialiste le 14-1, dans le cadre de l'enquête sur les marchés publics dans la Sarthe (*Le Monde*, 16-1). C'est, semble-t-il, une première, la venue d'enquêteurs au siège du RPR, le 14-12-1989, dans le cadre de l'affaire des fausses factures de Nancy, n'ayant eu pour objet que la remise d'un document (*ibid.*, 17-1), et l'intervention de la police au siège de la fédération de Paris du PS le 28-6-1979 visant l'émission-pirate de Radio Riposte (*CCF*, 11, p. 344).

#### POUVOIR RÉGLEMENTAIRE

— *Déconcentration*. Dans la perspective tracée le 17-1-1989 (décision 88-248 DC, cette *Chronique*, n° 50, p. 195 et 199), le CC a estimé que le législateur était fondé à conférer une compétence réglementaire au CSA,

s'agissant des quotas de diffusion, dès lors que *cette habilitation ne concerne que des mesures de portée limitée tant par leur champ d'application que par leur contenu.*

#### V. Loi. Premier ministre.

##### PREMIER MINISTRE

— *Compétence exclusive.* Le Premier ministre est la seule autorité habilitée à déférer une loi organique au Conseil constitutionnel, à l'exclusion des parlementaires, a jugé le CC (92-305 DC).

— *Condition.* A Antenne 2, le 8-1, Mme Edith Cresson a constaté : *Je pensais que le fait de n'appartenir à aucune équipe présidentielle constituerait pour moi une garantie. Je me suis trompée (Le Monde, 10-1).* Faute d'avoir obtenu du chef de l'Etat la constitution d'une équipe restreinte, au lendemain de l'affaire Habache (*ibid.*, 6-2) et des élections locales (3-4), et le soutien explicite du PS, le Premier ministre a présenté, le 2-4, sa démission, en regrettant, tel M. Jacques Chirac, en août 1976 (v. D. Maus, *La pratique institutionnelle de la V<sup>e</sup> République*, 5<sup>e</sup> éd. 1990, p. 45), de n'avoir pas pu remplir *pleinement sa mission (Le Monde, 3-4).* L'échec électoral du PS a rejailli sur le Premier ministre, victime expiatoire : *le sacrifice d'Iphigénie*, en somme (A. Peyrefitte). En mars 1977, la défaite du pouvoir à l'occasion des élections municipales avait, certes, provoqué un changement de gouvernement, mais le Premier ministre (M. Raymond Barre) avait été confirmé (CCF, 2, p. 176), au point d'éliminer les ministres d'Etat qui marchaient sur ses brisées... Dans un entretien télévisé, le 12-4, M. François Mitterrand devait tirer la conclusion : *Il était vrai, à l'issue des élections cantonales et régionales, que le gouvernement [d'Edith Cresson] ne trouvait plus les appuis dont il avait besoin. Je l'ai changé (Le Monde, 14-4).*

— *Courrier privé.* L'usage observé sous la V<sup>e</sup> République, selon lequel il est procédé à un échange *public* de lettres entre le chef d'Etat et le Premier ministre démissionnaire (cette *Chronique*, n° 59, p. 217), n'a pas été respecté lors du départ de Mme Edith Cresson, comme naguère, du reste, en mai 1988, avec M. Jacques Chirac (*Le Monde*, 9-4). Le porte-parole du Gouvernement s'est borné à indiquer à l'issue du conseil des ministres du 8-4 que le Président de la République n'a pas souhaité que soit rendu public l'échange épistolaire (*Le Figaro*, 9-4).

— *Décision.* M. Bérégovoy a mis en place, le 23-4, une commission de prévention de la corruption (*Le Monde*, 24-4).

— *Invitation à déjeuner.* Le chef de l'Etat a accepté, à nouveau (cette *Chronique*, n° 51, p. 186), de se rendre à l'hôtel de Matignon le 16-1 (*Libération*, 17-1).

— *Nomination.* M. Pierre Bérégovoy est devenu le 12<sup>e</sup> Premier ministre de la V<sup>e</sup> République, le 2-4 (p. 4844). C'est aussi le 4<sup>e</sup> non-parlementaire à accéder à ce poste après avoir détenu naguère un mandat de député de la Nièvre (cette *Chronique*, n° 59, p. 127).

— *Tradition.* Mme Edith Cresson a planté, le 12-3, dans le parc de Matignon, un ginkgo, l'arbre aux quarante (ou mille) écus, en sacrifiant à une habitude observée depuis Raymond Barre (*Le Monde*, 14-3 et 1<sup>er</sup>-4).

V. *Conseil constitutionnel. Conseil des ministres. Gouvernement. Pouvoir réglementaire. Président de la République. République. Responsabilité gouvernementale.*

#### PRÉSIDENT DE LA RÉPUBLIQUE

— *Bibliographie.* J.-M. Colombani, Dix ans de présidence socialiste, *Universalis*, 1992, p. 262 ; J. Massot, Président de la République et Premier ministre, in *L'état politique de la France*, 1992, p. 20 ; A. Rollat, Les dysfonctionnements du cabinet présidentiel, *Le Monde*, 2/3-2.

— *Autorisation de mariage posthume.* En application de l'art. 171 du code civil (rédaction de loi du 31-12-1959), le Président de la République a accordé à une personne le droit d'épouser son compagnon décédé deux jours avant la date fixée pour le mariage (*Le Monde*, 13-2).

— *Changement de Premier ministre.* Sur le départ de M. Rocard, le Président a déclaré à des journalistes, le 24-1, derechef (cette *Chronique*, n° 61, p. 190) : *On pourrait croire que j'ai commis un acte innommable... Trois ans, cela me paraît le rythme normal. Ça fait du bien de changer de Premier ministre* (*Le Monde*, 29-1). Ayant accepté la démission de Mme Edith Cresson, le chef de l'Etat a nommé M. Pierre Bérégovoy Premier ministre, le 2-4 (p. 4844).

— *Chef des armées.* Le Président Mitterrand a décidé l'envoi de renfort à N'Djamena le 2-1, pour s'opposer à des partisans de l'ancien chef de l'Etat tchadien (*Le Monde*, 4-1). De la même manière, la France a accepté de mettre à la disposition de l'ONU des troupes d'interposition en Croatie, d'une part, et au Cambodge d'autre part (*ibid.*, 10/13-3). Il a, par ailleurs, *donné instruction* au Premier ministre M. Pierre Bérégovoy de suspendre cette année les essais nucléaires dans le Pacifique, ainsi que celui-ci le révélera aux députés, le 8-4 (p. 374).

— *Collaborateurs.* Suite à l'affaire Habache, il a été mis fin aux fonctions de Mme Georgina Dufoix, chargée de mission auprès du Président de



la République, le 30-1 (p. 1608). M. Bruno Chetaille a quitté le 28-1 ses fonctions de conseiller technique pour la communication pour la présidence de TDF (p. 1735), et M. Michel Jau celles de conseiller technique pour l'intérieur et les DOM-TOM (p. 1911) pour le haut-commissariat de la République en Polynésie. Mme Marie-Claire Papegay, qui était secrétaire particulière du chef de l'Etat, a été nommée inspecteur général des postes et télécommunications au tour extérieur (p. 1911). Mme Caroline de Margerie, conseiller technique, a été nommée maître des requêtes au tour extérieur (p. 2696). Enfin, il a été mis fin le 17-4 aux fonctions de M. Edgard Pisani, chargé de mission auprès du Président de la République (p. 5599).

— *Conduite de la diplomatie.* Le Président Mitterrand a participé à New York, le 31-1 (*Le Monde*, 1<sup>er</sup>-2) à la première réunion, depuis la fondation de l'ONU, en 1945, des 15 membres du conseil de sécurité représentés au niveau de leur chef de l'Etat ou de leur ministre des affaires étrangères.

— *Conjoint du chef de l'Etat.* Après que Mme Danielle Mitterrand eut décliné l'invitation de la Turquie de s'y rendre en visite officielle en compagnie du chef de l'Etat, le 13-4 (*Le Monde*, 14-4), à l'issue d'une visite humanitaire controversée, en 1989 (cette *Chronique*, n° 51, p. 187), elle a poursuivi son action humanitaire, en dénonçant le 24-2, devant la Commission des droits de l'homme de l'ONU, la condition des peuples tibétain, timorais et kurde (*Le Monde*, 26-2). En revanche, son absence, à Genève, au sommet sur la promotion économique des femmes rurales, le 25-2, a été remarquée (*ibid.*, 29-2). Elle s'est opposée, par ailleurs, à la création des zones de transit, le 16-1, lors de la réunion de la Commission nationale consultative des droits de l'homme (*Le Figaro*, 17-1), favorisant la prise de conscience des sénateurs socialistes et, par voie incidente, la saisine du Conseil constitutionnel par le Premier ministre.

#### V. Libertés publiques.

— *Conseil restreint.* A l'issue du conseil des ministres, réuni le 22-4, un conseil restreint s'est tenu sur-le-champ. On peut penser que la ratification du traité de Maastricht en a été la cause (*Le Figaro*, 24-4).

— *La majorité présidentielle.* Elle m'aide tellement que sans elle, rien n'eût été possible, a répliqué le Président aux journalistes, le 12-4 (*Le Monde*, 14-4). Qu'elle soit traversée par des courants contraires, par des discussions, c'est la loi de la démocratie. Moi je fais confiance à cette majorité et particulièrement à ce parti socialiste dont chacun sait que j'ai pour lui beaucoup d'affection (*ibid.*).

— *Légitimité présidentielle.* A des journalistes, M. Mitterrand a déclaré, le 24-1 : *Ma légitimité n'est ni dans les sondages, ni dans les résultats des élections régionales* (*Le Monde*, 29-1). A la télévision, ultérieurement,

le 12-4, il ajoutera à propos de ce scrutin : *Ce n'est pas du domaine du chef de l'Etat*. Il devait, cependant concéder : *Je considère le résultat de ces élections comme un échec... Un échec pour tous ceux qui ont participé à la majorité présidentielle et moi d'abord... Je m'estime totalement solidaire des échecs de cette majorité et j'en accepte la responsabilité principale (ibid., 14-4).*

— *« La faute du Président de la République. »* Revenant sur les institutions (cette *Chronique*, n° 61, p. 188), M. Mitterrand a indiqué, à la télévision, le 12-4, à propos des *variations de l'opinion* : *Il faut qu'un peuple bouge. Il a une respiration... Naturellement, on se retourne toujours vers le Président de la République et, de ce point de vue, il y a un certain danger dans nos institutions. Il est vrai qu'il est malsain que l'on puisse, à propos de tout et de n'importe quoi, le cas échéant à propos du temps, dire : « C'est la faute du Président de la République. » On a un peu tendance à faire cela, à jouer avec les institutions et avec les clés de voûte... Il faut le supporter, c'est ce que je fais (Le Monde, 14-4).* Interrogé peu de temps avant, le 4-2, sur l'affaire Habache, il avait tranché : *Je ne passe pas mon temps à exposer mon nombril à l'intention du public (ibid., 6-2).*

— *Quinquennat ou septennat (suite)*. Ce leitmotiv institutionnel (cette *Chronique*, n° 61, p. 190) se devait d'être abordé à nouveau : le 12-4, le chef de l'Etat a précisé aux journalistes : *Je suis élu pour sept ans. A moi d'apprécier la situation politique de la France, soit ma situation personnelle. Je n'oublie pas que j'ai 75 ans. Je dois veiller à ce que ma capacité à gouverner la France reste intacte. J'y veille. Je pratique beaucoup l'introspection et je ne manque jamais de m'adresser tous les jours à moi-même un certain nombre de critiques (Le Monde, 14-4).*

— *Mission*. Le 12-4, M. François Mitterrand a observé : *Mon rôle : il a un commencement et une fin... Ce qui devait être fait a été fait... Mais être l'un des architectes de l'Europe, oui, c'est vrai, c'est une grande mission... Nous avons une Europe civilisée. Nous l'organisons et nous l'unissons (Le Monde, 14-4).*

« *Noblesse* » du mandat présidentiel. A la télévision, le 12-4, le Président a formulé un jugement de valeur : *J'ai aussi une notion extrêmement forte de mon mandat... Mon mandat, c'est une noblesse, c'est un formidable présent que m'ont fait les Français et je veux en être digne, de la manière que je déciderai (Le Monde, 14-4).*

— *Pouvoir de nomination (art. 8 et 13 C). V. Autorité judiciaire. Conseil supérieur de la magistrature. Premier ministre.*

— *Président-législateur*. La réduction de la durée du service national, annoncée par le chef de l'Etat, est devenue réalité normative, avec la promulgation de la loi 92-9 du 4-1 (p. 324) (cette *Chronique*, n° 61, p. 190).

— *Responsabilité* ? M. Mitterrand ayant déclaré, le 12-1 à RTL, à propos de la ratification des accords de Maastricht : « Je ne me porte garant de rien. Simplement j'engage ma responsabilité politique, celle du Gouvernement, celle de ce qui apparaît quand même comme une majorité de Français », les commentateurs en avaient conclu que le chef de l'Etat, à l'instar du général de Gaulle, avait l'intention de mettre son mandat en jeu. Le porte-parole de l'Élysée a rectifié le lendemain cette interprétation, qui signifiait simplement que le Président de la République avait engagé sa responsabilité politique en négociant à Maastricht (*Le Monde*, 15-1).

#### V. Engagement international.

— *Réunion impromptue*. De retour d'Oman, le chef de l'Etat a convoqué, le 30-1, dans le cadre de l'affaire Habache, le Premier ministre et les ministres des affaires étrangères et de l'intérieur (*Le Monde*, 2/3-2), selon une attitude précédemment observée (cette *Chronique*, n° 61, p. 190).

— *Solitude du pouvoir* ? C'est une expression romantique, relève le Président, à TF1, le 4-2... *Je ne me sens pas tellement seul, donc je ne souffre pas de cette maladie* (*Le Monde*, 6-2).

— *Vœux*. Recevant les vœux de la presse, le 6-1, le chef de l'Etat a esquissé la gestion du temps consécutif à la ratification de l'accord conclu à Maastricht (cette *Chronique*, n° 61, p. 189) à partir de l'équinoxe de printemps (21-3) et avant le solstice d'été (21-6) et à la révision de la Constitution (*ibid.*, p. 188) à partir de l'équinoxe d'automne (22-9) et avant le solstice d'hiver (21-12) (*Le Monde*, 8-1). Devant les corps constitués, le 3-1, il avait tenu à préciser : *Il ne s'agit pas pour autant de bouleverser, d'avoir la manie des Constitutions, c'est un péché mignon des Français qui en font une consommation extrême... Il faut adapter les institutions tout en restant fermement attaché aux règles essentielles qui font l'équilibre des pouvoirs. Personnellement, je m'y suis attaché... Retoucher les institutions pourrait nous offrir la satisfaction d'ajouter quelque chose à ce qu'ont fait nos prédécesseurs* (*ibid.*, 5/6-1).

V. Conseil supérieur de la magistrature. Conseil constitutionnel. République. Révision de la Constitution. Session extraordinaire.

#### QUESTIONS ÉCRITES

— *Bilan*. Un nouvel état des lieux (cette *Chronique*, n° 60, p. 224) au 31-10-1991 (AN, Q, p. 573).

#### RÉFÉRENDUM

— *Bibliographie*. F. Linditch, Référendum local et démocratie représentative, *PA*, 24-4.

— *Référendum local de consultation.* En application de l'art. L. 125-1 du code des communes (rédaction de la loi du 6-2 relative à l'administration territoriale de la République), les électeurs peuvent désormais être consultés sur les décisions qui ressortissent à la compétence des autorités municipales, à la demande du maire ou d'une fraction du conseil municipal. A ce jour, le référendum de consultation était limité aux fusions de communes (art. L. 112-2, rédaction de la loi du 16-7-1971).

#### V. Collectivités territoriales.

### RÉPUBLIQUE

— *Bibliographie.* Institut Charles de Gaulle, *De Gaulle en son siècle, 2 : La République*, Actes des journées internationales des 19-24 novembre 1990, La Documentation française 1992 ; Christian Bidegaray et Paul Isoart (sous la dir.), *Les droites et le général de Gaulle*, Actes du colloque des 25 et 26 janvier 1990, Economica, 1991 ; Serge Berstein et Odile Rudelle (sous la dir.), *Le modèle républicain*, PUF, 1992 ; Claude Nicolet, *La République en France. Etat des lieux*, Le Seuil, 1992 ; Yves Mény, *La corruption de la République*, Fayard, 1992 ; Didier Maus, *La pratique constitutionnelle française*, 1991, PUF, 1992 ; François Luchaire, Les radicaux et les problèmes constitutionnels en 1946, *RFDC*, 1992, p. 15.

— *Tradition républicaine.* Conséquence inattendue de l'affaire Habache, le conseil municipal de Beaucaire (Gard) a décidé, le 4-2 (*Libération*, 7-2), de retirer de la salle du conseil le portrait officiel du chef de l'Etat. Le non-respect de la coutume (cette *Chronique*, n° 53, p. 190) a été déféré par le préfet au TA de Montpellier. Au terme d'un rappel au règlement de M. Lucotte (UREI) (Saône-et-Loire), le Sénat a suspendu sa séance, le 20-1 (p. 246), pour protester contre le non-respect de l'usage républicain, selon lequel ce dernier est appelé à délibérer, en premier lieu, sur un texte relatif aux collectivités territoriales, en l'espèce, les conditions d'exercice des mandats locaux.

#### V. Libertés publiques. Premier ministre.

### RESPONSABILITÉ DU GOUVERNEMENT

— *Article 49, alinéa 2.* A la suite de la déclaration du Gouvernement sur l'affaire Habache devant le Parlement convoqué en session extraordinaire le 7-2, les députés de l'opposition ont déposé une motion de censure qui a recueilli 261 voix le 11 (p. 339) : 121 RPR sur 127 (5 ont fait savoir qu'ils avaient voulu voter « pour », et M. de Bénouville n'a pas voté la censure), les 90 UDF, les 39 UDC et 11 NI sur 23. En revanche, la déclaration du Gouvernement faite par M. Bérégovoy, le 8-4, également en vertu de l'art. 132 RAN, n'a pas suscité de motion de censure.

## RÉVISION DE LA CONSTITUTION

— *Information*. La journée d'études de l'AFC a été consacrée le 20-3, au Sénat, à la révision constitutionnelle.

— *Projet de loi constitutionnelle*. A l'issue de la décision rendue, le 9-4, par le Conseil constitutionnel (92-308 DC), et de l'avis émis par le Conseil d'Etat, le conseil des ministres a adopté, le 22-4, un projet de révision ajoutant un titre *De l'Union européenne*, en vue de l'incorporation du traité de Maastricht signé le 7-2-1992 à l'ordre juridique français. Le projet a été soumis le même jour à l'Assemblée nationale (n° 2623).

— *Procédure*. A l'occasion d'un entretien télévisé le 12-4, le chef de l'Etat a déclaré, s'agissant de la révision afférente à l'Union européenne : *Pour ce qui touche le problème de la révision, c'est à l'évidence à mes yeux un problème parlementaire. Maintenant, j'ai besoin de savoir comment vont réagir les assemblées, je me trouverai devant un problème politique grave et, bien entendu, je serai obligé de m'adresser à l'ensemble des Français pour trancher. Je ne m'arrêterai pas en chemin (Le Monde, 14-4). Doit-on en déduire que l'art. 11, au-delà d'un délai raisonnable selon la formule présidentielle (le solstice d'été, infra), serait une procédure de recours en cas de blocage de celle visée à l'art. 89 ? Dans un entretien accordé à cette Revue (n° 45, 1988, p. 138), le Président s'était borné à évoquer leur exercice concurrent. Ce qui n'autorise pas, semble-t-il, à les placer dans une perspective successive. Mais en cas de mauvais vouloir constaté, a-t-il annoncé, c'est ma décision qui prévaudra, qui primera, c'est elle qui se substituera à toutes les hésitations ! Et je prendrai les moyens pour cela, les moyens que me donne la loi constitutionnelle (Le Monde, 14-4).*

V. *Constitution. Engagement international. Président de la République.*

## SÉANCE

— *Règlement du Sénat*. La modification de l'art. 44 RS adoptée le 18-12 prévoit que, dans les débats sur l'exception d'irrecevabilité, la question préalable et la motion de renvoi en commission, l'auteur et l'orateur contre ne disposent que de quinze minutes au lieu de trente ; en revanche, un représentant de chaque groupe dispose de cinq minutes d'explication de vote.

## SÉNAT

— *Bibliographie*. Sénat, 1991, BIRS, 513, 1992 ; *Recueil des analyses des discussions législatives et des scrutins publics 1991-1992*.

— *Composition*. Mme Françoise Seligmann(s) est devenue, le 21-3, sénateur des Hauts-de-Seine après le décès de Robert Pontillon (*BIRS*, 514, p. 27). La seconde assemblée compte dorénavant 13 femmes dans ses rangs (cette *Chronique*, n° 54, p. 209).

— *Règlement*. Le CC a déclaré conformes le 15-1 (91-301 DC) les modifications adoptées le 18-12-1991, dont nous avons mentionné celles qui concernaient la composition du bureau (cette *Chronique*, n° 61, p. 194).

V. *Commissions*. *Commission d'enquête. République. Séance. Vote sans débat*.

#### SESSION EXTRAORDINAIRE

— *Clôture de la 2<sup>e</sup> session*. Le décret du 24-1 (p. 1224) en a marqué la fin (cette *Chronique*, n° 61, p. 194).

— *Convocation et clôture de la 3<sup>e</sup> session*. Reprenant à son compte l'opinion avancée par M. Balladur le 3-2, sur Europe 1, le chef de l'État a eu recours à cette démarche à propos de l'affaire Habache : *J'ai informé le Premier ministre que j'avais pris la décision*, déclare-t-il avec superbe, par rapport à l'art. 29 C, à A2, le 4-2 (*Le Monde*, 6-2). Le décret du 5-2 (p. 1991) a convoqué à cet effet le Parlement. Le rejet d'une motion de censure y a mis un terme (décret du 11-2, p. 2240).

#### SONDAGES

— *Bibliographie*. E. Dupin, *Abus de sondage et faiblesse démocratiques*, in *L'état politique de la France*, 1992, p. 186.

— *Commission des sondages*. Par un communiqué du 19-2, la Commission rappelle la « marge d'erreur aléatoire » qui affecte les résultats des enquêtes par sondage (*Le Monde*, 22-2). Elle a d'autre part saisi le parquet à la suite de la publication, les 23 et 24-3, de deux sondages sur les élections régionales, en contravention avec l'art. 11 de la loi du 19-7-1977 qui interdit toute diffusion dans la semaine qui précède le scrutin (*Libération*, 26-3).

#### VOTE

— *Modalités*. Une fois de plus, il est indiqué par le ministre de l'intérieur que les retraités partant en vacances ne peuvent recourir au *vote par procuration*. Deux raisons de fond s'y opposent : *en démocratie, le vote est un acte personnel et secret ; une telle dérogation ne peut donc valablement*

*s'appuyer sur des éléments objectifs résultant, non de la volonté de l'électeur, mais de contraintes qu'il subit du fait de sa santé, de sa profession, voire d'obligations inopinées auxquelles il ne peut se soustraire.* En bref, autoriser les retraités vacanciers à voter par procuration reviendrait à accorder le droit de vote par procuration pour convenances personnelles... Un tel privilège constituerait une rupture du principe constitutionnel d'égalité entre les citoyens... Il s'ensuivrait, enfin, de multiples possibilités de fraude : parce qu'elle résulte de circonstances impératives, la procuration n'est délivrée que sur présentation de pièces justificatives précises que le juge de l'élection peut ultérieurement contrôler (AN, Q, p. 1243).

*Blanc, c'est exprimé* : les électeurs des Côtes-d'Armor ont désigné un élu au scrutin régional du 22-3, favorable à la reconnaissance du vote blanc et à la lutte contre l'abstention (*Le Monde*, 24-3).

#### VOTE BLOQUÉ

— *Application de l'article 44, alinéa 3 C.* Après le vote des articles du projet de loi modifiant le code forestier, l'ensemble a été adopté le 15-4 (p. 502) par un scrutin unique destiné à écarter un amendement abaissant le taux de la TVA sur les travaux de débroussaillage, le ministre invoquant une directive communautaire.

#### VOTE FAMILIAL

— *Invocation.* Après M. Debré, en 1978 (CCF, 12, p. 133), le Front national (proposition sociale, n° 29) se prononce en faveur d'un suffrage universel intégral, pour chaque citoyen majeur ou non (*Libération*, 10-3).

#### VOTE SANS DÉBAT ET DÉBAT RESTREINT

— *Règlement du Sénat.* Après la censure du CC (cette *Chronique*, n° 57, p. 202), le Sénat est revenu, le 18-12, au dispositif qui avait été primitivement présenté par le président de la commission des lois, M. Larché, selon lequel les amendements rejetés par la commission peuvent être repris en séance par leur auteur après la clôture de la discussion générale. Considérant que l'exercice du droit d'amendement se trouve ainsi « pleinement assuré », ainsi que les prérogatives du Gouvernement, la décision 91-301 DC du 15-1 constate que les nouvelles dispositions « ne vont à l'encontre d'aucune disposition de valeur constitutionnelle ».

# Summaries

## André MIQUEL. — Muslim society circa 1000 AD.

Around 1000 AD, muslim society was based upon the Coran and the precepts of islam. It was composed of various elements and expressed itself primarily in the City, in a few typical characters and in the feeling of belonging to a shared space. Despite the existence of inner differences, these features gave it a remarkable unity.

## Yadh BEN ACHOUR. — Islam and secularism.

Secularism, which is a religious invention, is found at the very heart of the political and cultural history of Islam. In order to fight it, the theologians elaborated the « system of the muslim norm » which encompasses morals, faith, ethics, law and the Arts. The future of this system is put into jeopardy by the various forms of modern secularism. Fundamentalism has taken upon itself to defend the integrity of this system.

## Fehmi JADAANE. — The concept of Umma and the islamic society.

The concept of Umma is a major Islamic one. In order to elucidate its sense and value, it must be approached in relation to such concepts as « the Islamic Society », The *Ġamā'a*, the Territory of Islam (Dâr al-Islâm) and the State. These points form the focal point of this paper which considers both classical views and positions of contemporary Islamists.

## Rémy LEVEAU. — Islamic movements.

Since the outset of the Iranian revolution, researchers have tried to assess the influence of external religious revivalist movements on Northern African Islam. In Algeria, the culture and attitudes of the urban youth which is excluded from the process of modernisation offer an important field for research. They seem to carry forward an evolution which has been observed in Tunisia since the beginning of the eighties. But the Islamic Front of Salvation went much further in a very short period of time. Despite its rather recent (1989) legal existence, it has won the absolute majority of the votes in two elections. Outlawing it cannot suppress the mass movement and can only postpone compromises which seem inevitable.



**François PIERRELAT. — The specific character of chiite Islam.**

A superficial approach tends to overestimate the antagonism between sunnite and chiite Islam. When one analyzes in some details the fields in which radical differences supposedly separate those two currents, one realizes that there are no insuperable barriers between them. What distinguishes them is more a matter of degree than of nature. Moreover, « sufism » establishes a bridge between them.

**Bruno ETIENNE. — Desperately seeking a positive hero.**

In addition to the myths which form their collective memories, it seems that each people feels a need for positive heroes.

Although rather eclectic, the typology of islamic heroes cannot elude this necessity. Its future modern hero, stemming from the faith, will have to combine three inescapable historical elements : heroism, sainthood and wisdom.

**Olivier ROY. — The paths of re-islamisation.**

Re-islamisation is a trend aiming to reinsert Islam within the cultural and judicial framework, following a double movement : « from the bottom up » under the influence of the activism of muslim parties or religious groups ; « from the top down », as a result of the determination of the States to acquire a symbolic legitimation and thus defuse the muslim protest movement.

**Fariba ADELKHAH. — Muslim women, modern women.**

Is Islam an archaïsm or an ideology which is particularly oppressive towards women ? Based largely on the Iranian example, our analysis of the real practices of muslim women emphasizes the limits of such an interpretation. By the same token it shows the limits of the social demands of the women who belong to Islam. Those limits stem from the muslim ideology as well as from the ethics of the societies where these women live.

**Mounia BENNANI-CHRAIBI. — Young Moroccans and otherness : fascination and diabolization.**

The « elsewhere » specifically the Western world here, is omnipresent in the world of the Moroccan youths. Sometimes, it is denied in its difference and reappropriated ; sometimes, it is differentiated and used as a space-alternative. This « elsewhere » is at once attractive and repulsive. This paradox shows the way the individual uses this two aspects. When atomised, he reinvests himself in the dreamed universe, but when identified to his community, this individual places himself in an historicised

relationship, an Arab and a Muslim world which is fascinated by a Western world barely « integrator ».

**Magali MORSY. — To remain muslim. In a foreign society.**

In the overall context of the relationship between islam and the *polis*, the author concentrates on France as a case in point where Muslims are, in ever growing numbers, French citizens. She shows how, in a hostile environment, religious self-awareness tends to a civic and political community stand : « we are French and Muslim », Magali Morsy concentrates more specifically on French political leadership and its inadequate response to this demand.

## JOURNAL

**Jérôme JAFFRÉ. — The March 1992 regional and district elections. The socialists' defeat and the electorate's dissatisfaction.**

**Foreign chronicle :**

**Adolf KIMMEL. — FRG : Unified Germany's Foreign Policy.**

**Pierre ASTIÉ and Dominique BREILLAT. — Foreign notes (1st January - 30 April 1992).**

**Pierre AVRIL and Jean GICQUEL. — French constitutional chronicle (1st January - 30 April 1992).**

---

*Le Directeur de la Publication : Jean GICQUEL.*

Imprimé en France, à Vendôme

Imprimerie des Presses Universitaires de France

ISBN 2 13 044585 3 — ISSN n° 0152-0768 — Imp. n° 38 605

CPPAP n° 59 303

Dépôt légal : Septembre 1992

© Presses Universitaires de France, 1992

108, boulevard Saint-Germain, 75006 Paris

# POUVOIRS

revue trimestrielle

- 1977 1. l'alternance  
2. le parlement européen  
3. qui gouverne la Chine? \*
- 1978 4. la V<sup>e</sup> République \*  
5. le consensus \*  
6. l'Union soviétique \*  
7. le régime représentatif
- 1979 8. l'Espagne démocratique  
9. le giscardisme \*  
10. les pouvoirs de crise  
11. psychanalyse
- 1980 12. les régimes islamiques \*  
13. le Conseil constitutionnel  
14. élire un président  
15. la négociation \*
- 1981 16. la justice  
17. le pouvoir dans l'Eglise  
18. Italie  
19. régions
- 1982 20. la gauche au pouvoir  
21. le système communiste  
22. la R.F.A.  
23. l'impôt
- 1983 24. le maire  
25. les pouvoirs africains \*  
26. le pouvoir syndical  
27. le mendésisme
- 1984 28. le R.P.R.  
29. les Etats-Unis \*  
30. l'école  
31. la corruption
- 1985 32. la représentation proportionnelle  
33. les sondages  
34. l'Assemblée  
35. le Japon \*
- 1986 36. le ministre  
37. la Grande-Bretagne  
38. l'armée  
39. Mai 1968
- 1987 40. des fonctionnaires politisés ?  
41. le Président  
42. la tradition politique  
43. la Suisse
- 1988 44. le Sénat  
45. l'U.R.S.S. de Gorbatchev  
46. droit administratif, bilan critique  
47. l'immigration
- 1989 48. Europe 1993  
49. la V<sup>e</sup> République (30 ans)  
50. 1789-1989 histoire constitutionnelle  
51. télévision
- 1990 52. démocratie  
53. le ministère des finances  
54. la Belgique  
55. droit pénal, bilan critique
- 1991 56. bioéthique  
57. nationalismes  
58. la France en guerre  
59. la Cour suprême
- 1992 60. la décentralisation  
61. le sport  
62. l'islam dans la cité
- A paraître  
63. campagnes électorales  
64. morale et politique

# **l'islam dans la cité**

La présence de l'islam dans nombre de sociétés contemporaines les marque de façon plus forte peut-être que toute autre religion. Depuis les sociétés qui s'ordonnent autour de lui, celles qui s'efforcent de le conjuguer avec la modernité, celles qui — convaincues des vertus de la laïcité — l'avaient rejeté hors du temporel et affrontent ses résurgences, jusqu'à celles — les nôtres en Europe occidentale — qui s'interrogent sur la place à lui donner.

On trouvera ici des clés pour comprendre ce phénomène.

## **Journal**

Jérôme JAFFRÉ

Chronique politique : Les élections cantonales et régionales de mars 1992

Adolf KIMMEL

Lettre de RFA : La politique extérieure de l'Allemagne réunifiée

Pierre ASTIÉ

Dominique BREILLAT

Repères étrangers

(1<sup>er</sup> janvier - 30 avril 1992)

Pierre AVRIL

Jean GICQUEL

Chronique de la V<sup>e</sup> République

(1<sup>er</sup> janvier - 30 avril 1992)

