

POUVOIRS

REVUE FRANÇAISE D'ÉTUDES CONSTITUTIONNELLES ET POLITIQUES

ISLAM ET DÉMOCRATIE

N° 104

S O M M A I R E

ABDOU FILALI-ANSARY Islam, laïcité, démocratie	5
SLIM LAGHMANI Les écoles juridiques du sunnisme	21
AHMAD BEYDOUN Chiisme et démocratie	33
OLIVIER ROY Islamisme et nationalisme	45
MALIKA ZEGHAL Le gouvernement de la cité : un islam sous tension	55
AZADEH KIAN-THIÉBAUT L'islam, les femmes et la citoyenneté	71
LAHOUARI ADDI Pluralisme politique et islam dans le monde arabe	85
TARIQ RAMADAN Les musulmans et la mondialisation	97
RÉMY LEVEAU Être musulman en Europe	111
DANIEL C. BACH Application et implications de la charia : fin de partie au Nigéria	121

GILLES KEPEL Jihad	135
-----------------------	-----

CHRONIQUES

OLIVIER THOMAS Gouvernement des villes et démocratie participative : quelles antinomies ?	145
---	-----

BERNARD CUBERTAFOND Le roman de la V ^e République à l'aube du démo-despotisme	159
--	-----

REPÈRES ÉTRANGERS

(1 ^{er} juillet-30 septembre 2002) PIERRE ASTIÉ, DOMINIQUE BREILLAT ET CÉLINE HISCOCK-LAGEOT	169
---	-----

CHRONIQUE CONSTITUTIONNELLE FRANÇAISE

(9 juillet-30 septembre 2002) PIERRE AVRIL ET JEAN GICQUEL	175
---	-----

Summaries	199
-----------	-----

Pouvoirs remercie particulièrement Rémy Leveau et Gilles Kepel pour la part déterminante qu'ils ont prise dans l'élaboration de ce numéro.

ISLAM ET DÉMOCRATIE EST ÉTUDIÉ PAR

LAHOUARI ADDI, professeur à l'IEP de Lyon, chercheur au CERIEP et membre pour l'année 2002-2003 de l'Institute for Advanced Study, Princeton, USA. Il a publié notamment *Les Mutations de la société algérienne* (La Découverte, 1999), *Sociologie et anthropologie chez Pierre Bourdieu* (La Découverte, 2002).

DANIEL C. BACH, directeur de recherche du CNRS au Centre d'étude d'Afrique noire, enseigne à l'IEP de Bordeaux, a publié plusieurs ouvrages et articles sur le système politique nigérian et le régionalisme en Afrique. Ses recherches actuelles portent sur l'Afrique et la théorie des relations internationales.

AHMAD BEYDOUN, professeur à l'Institut des sciences sociales de l'Université libanaise. En plus d'une œuvre importante en arabe, sur le Liban et sur la culture et la langue arabes, il est l'auteur de *Identité professionnelle et Temps social chez les historiens libanais contemporains* (PUL, Beyrouth, 1984), et *Le Liban, itinéraires dans une guerre incivile* (Karthala-Cermoc, 1993).

ABDOU FILALI-ANSARY dirige *Prologues : revue maghrébine du livre* (Casablanca) depuis 1994, traducteur en français de *L'Islam et les Fondements du pouvoir* de Ali Abderraziq (Casablanca, Le Fennec, et Paris, La Découverte, 1994) et l'auteur de *Par souci de clarté* (Casablanca, 2000), et de *L'Islam est-il hostile à la laïcité* (Casablanca, Le Fennec, et Paris, Actes Sud, 2002).

AZADEH KIAN-THIÉBAUT, maître de conférences en science politique, université Paris-VIII, chercheur au CNRS. Elle a notamment publié *Secularization of Iran : a Doomed Failure ?* (Louvain-Paris, Peeters-Institut d'études iraniennes, 1998) et *Les Femmes iraniennes entre islam, État et famille* (Maisonneuve et Larose, 2002).

GILLES KEPEL, professeur des universités à l'IEP de Paris, dirige le programme doctoral sur le monde musulman. Il a récemment publié *Jihad, expansion et déclin de l'islamisme* (Gallimard, 2000) et *Chronique d'une guerre d'Orient* (Gallimard, 2002).

SLIM LAGHMANI, professeur de droit public et de science politique à la Faculté des sciences juridiques de Tunis, auteur de *Éléments d'histoire de la philosophie du droit*, t. I, *La Nature, la Révélation et le Droit* (Tunis, Cérès, 1993), t. II, *La Modernité, l'État et le Droit* (Tunis, CPU, 1999) et, avec Ali Mezghani, de *Écrits sur le droit et la modernité* (Tunis, Sud Éditions, 1994), en arabe.

RÉMY LEVEAU, professeur émérite à l'IEP de Paris et conseiller scientifique à l'IFRI. Parmi ses derniers ouvrages publiés : *La Bourgeoisie* (avec C. Wihtol de Wenden, CNRS, 2001), *L'Islam en France et en Allemagne* (codir. avec K. Mohsen-Finan, Documentation française, 2001).

TARIQ RAMADAN, professeur de philosophie et d'islamologie en Suisse, auteur, notamment, de *Islam, le face-à-face des civilisations* (Lyon, Les Deux Rives, 1995, 4^e éd. 2001), *Être musulman européen* (Lyon, Tawhid, 1999, trad. de l'anglais par C. Dabbak), *Les Musulmans d'Occident et l'Avenir de l'islam* (Actes Sud, 2003).

OLIVIER ROY, agrégé de philosophie, directeur de recherche au CNRS en science politique, auteur de *L'Échec de l'islam politique* (Seuil, 1992) et de *L'Islam mondialisé* (Seuil, 2002).

MALIKA ZEGHAL, chargée de recherches au Centre d'études interdisciplinaires des faits religieux, CNRS, auteur de *Gardiens de l'Islam. Les oulémas d'al-Azhar dans l'Égypte contemporaine* (Presses de Sciences-Po, 1996), travaille sur religion et politique en Islam, et sur l'Islam aux États-Unis, enseigne à l'EHESS, à l'IEP de Paris et à University of Chicago.

ISLAM, LAÏCITÉ, DÉMOCRATIE

ON POURRAIT CONDENSER sous forme d'un syllogisme les croyances les mieux établies sur la relation entre ces trois notions : islam, laïcité et démocratie. Ce syllogisme serait :

5

*L'islam est hostile à la laïcité
Or la laïcité est indispensable à la démocratie
Donc l'islam est incompatible avec la démocratie.*

Une telle formulation peut paraître artificielle, grossière et brutale. Elle résume toutefois certaines idées parmi les mieux reçues et les plus enracinées dans l'opinion publique contemporaine. L'enracinement de ces idées est tel que les nombreuses approches alternatives et critiques proposées au cours des dernières décennies n'ont réussi ni à les éliminer ni même à en atténuer les effets sur les conceptions et les attitudes dominantes. Vaut-il la peine de leur livrer un nouvel assaut ? Il serait peut-être plus utile d'analyser chacune des propositions de ce syllogisme pour en « mesurer la valeur de vérité », pour parler comme les logiciens, avant de voir si les articulations entre elles peuvent réellement tenir. L'analyse fera appel, on le verra bien, à de la sémantique élémentaire, c'est-à-dire au sens qu'on est en droit d'accorder aux mots, et donc aux liens qu'on établit entre eux pour construire des propositions.

Première remarque, valable pour les trois termes clés, *islam, laïcité et démocratie* : ils sont tous adoptés dans l'usage courant comme des renvois à des référents simples, totaux, dont le sens serait évident pour tout le monde. Or nous savons bien que les trois font l'objet de débats, intenses et durables, et qu'ils sont loin de représenter des réalités simples et homogènes, qui seraient reçues de la même façon par tous. Notre thèse est que l'usage sémantique désordonné a produit nombre

de problématiques artificielles. Les « abus sémantiques » ont conduit la réflexion dans des impasses ou des cercles vicieux, ont embrouillé le débat sur ces questions et empêché toute progression vers la clarté et toute avancée dans la mise en œuvre de solutions.

ISLAM : DES AMBIGUÏTÉS MEURTRIÈRES

6 L'islam, d'abord, est le terme qui semble donner lieu aux plus grandes confusions. La plus importante et la plus dévastatrice est celle qui mêle credo et histoire. Alors qu'on distingue nettement et aisément entre christianisme et chrétienté, on utilise, lorsqu'il s'agit de l'islam, le même terme pour désigner des « objets » aussi différents que les croyances religieuses, les rites et pratiques les plus divers, des événements et des attitudes séparés par des siècles et par des distances géographiques et conceptuelles immenses. Autrement dit, on utilise le terme *islam* pour renvoyer à une collection d'objets de nature très disparate. Cela implique qu'on « voit » l'islam (ou sa présence, son influence, son être, sa détermination) dans des réalités extrêmement variées, y compris des manifestations, des activités qui n'ont, en elles-mêmes, rien de religieux. Cela produit des confusions sous plusieurs formes.

Même lorsqu'on distingue entre religion et histoire, trois niveaux sont implicitement associés lorsqu'on parle aujourd'hui d'islam, comme le remarque Abdelmajid Charfi¹ : le premier est celui de l'ensemble des *valeurs énoncées par le Coran*. Même s'il s'inscrit dans la tradition monothéiste, le Coran a mis l'accent sur certaines valeurs plutôt que d'autres, comme la compassion (*rahma*)* plutôt que l'amour, et a ainsi créé une sensibilité morale bien particulière, distincte de celles qui ont été définies par d'autres traditions religieuses.

Le second est celui de la *pratique historique*, principalement constitué de la pensée religieuse avec l'ensemble de ses composantes : commentaire des textes (*tafsir*), théologie (*kalam, uşul al-Fiqh*), droit (*fiqh*), etc. La naissance de ces disciplines consacre la fin de la révélation et le commencement de la situation « herméneutique », au cours de laquelle le texte sacré fait l'objet d'interprétations, de commentaires et de prolongements. Ceux-ci finissent par constituer une structure complexe et

* Dans ce numéro de *Pouvoirs*, chaque article a conservé sa propre graphie des noms et mots issus de l'islam.

1. Abdelmajid Charfi, *Al-Islam wa Al-Hadathah* (Islam et modernité), Tunis, Ad-Dar at-Tunisiya li an-Nashr, 1990.

étendue, englobant une vision du monde et des règles pratiques relatives à la vie de tous les jours.

Le troisième niveau est celui de la *foi individuelle*, du vécu intériorisé où interviennent les caractéristiques propres à chaque individu et les influences des principaux courants de pensée, des modèles humains et des événements vécus. Ce troisième niveau est celui qui varie le plus dans le temps et selon les lieux. La manière dont les individus vivent la religion est, sans aucun doute, fortement influencée par les divers facteurs qui marquent chaque situation particulière. Les conditions qui prévalaient aux premiers siècles de l'islam sont différentes de celles de l'islam du Moyen Âge, et encore davantage de celles de l'époque contemporaine.

L'amalgame va plus loin puisque, outre ces trois niveaux, d'autres confusions, aussi graves sinon plus, sont fort répandues de nos jours. Les plus notables et les plus pernicieuses mêlent *principes moraux et systèmes politiques, communauté religieuse et État et commandements religieux et droit*.

La première conduit à ignorer la différence entre des principes moraux destinés à réguler le comportement des hommes au sein de leur communauté, et les règles et lois qui constituent à proprement parler des systèmes d'organisation politique et sociale. À titre d'exemple, la *shura* (traduisons par « principe de consultation ») et la *ta'a* (« principe d'obéissance ») sont énoncées par le Coran comme des vertus qui doivent orienter le comportement des musulmans vivant en communauté. Toutefois, la manière dont les deux principes, consultation et obéissance, doivent être réalisés dans les faits, n'est pas spécifiée par les textes sacrés. La confusion entre ces deux niveaux, celui des principes et celui – disons – des règles d'application de ces principes, a conduit de nombreux auteurs à croire que l'islam offre, ou contient, à l'état implicite, une véritable « constitution » définissant le mode de fonctionnement de l'État islamique.

Les théologiens ont entrepris d'extraire à partir des énonciations trouvées dans le Coran et dans le Hadith des prescriptions permettant de faire face à des situations vécues. Ils ont procédé par analogie, recoupement, déduction et extrapolation suivant des techniques parfois très élaborées. Les résultats qu'ils ont obtenus, parfois en forçant le texte, ont été considérés comme impliqués par les textes fondateurs et donc comme faisant partie des obligations ou devoirs religieux pour tous les croyants.

Ainsi certains parmi eux, majoritaires autrefois, ont donné la primauté au principe d'obéissance aux autorités constituées, au point d'en

faire la règle de base de constitution de l'État islamique : on doit obéir même au prince injuste, pourvu qu'il fasse régner l'ordre public, qu'il n'entrave pas l'accomplissement des rites de base et qu'il ne s'attaque pas ouvertement aux symboles de l'islam. Ces théologiens avaient ainsi réduit le principe de consultation (*shura*) à un complément souhaitable mais non nécessaire, au détriment de la *ta'a*. Ils en ont fait un complément dont la mise en œuvre est laissée entièrement à la discrétion du prince.

Aujourd'hui, on assiste à un renversement de tendance : de nombreuses voix soulignent l'idée que la consultation est primordiale dans la constitution de toute communauté islamique, au point que le principe d'obéissance lui devient subordonné. On disait bien autrefois *La ta'ata Li Makbluqin fi Ma'çiyat al-Khaliq* : « Pas d'obéissance à un être créé dans la désobéissance au Créateur », mais la portée de cette proclamation était restreinte dans les faits, principalement en raison de la primauté accordée au principe d'obéissance. Aujourd'hui certains avancent que l'obéissance ne serait due que dans le cas où la consultation (*shura*) est mise en œuvre. Lorsque la consultation est comprise au sens moderne de « consultation populaire », cela conduit à ériger la démocratie au rang de fondement indispensable de tout État islamique.

Le point commun à ces approches est l'idée qu'il existe dans les textes fondateurs, quoique à l'état invisible au premier abord, un modèle bien défini destiné à organiser la communauté des croyants. Cela conduit à projeter certaines de ses propres aspirations, attentes, espoirs ou illusions dans les textes sacrés et à croire, ou tenter de croire, qu'il existe une constitution islamique et que l'islam est à la fois, comme on le dit, non seulement une religion et une orientation dans la vie temporelle (*Din wa Dunya*), mais une religion et un État (*Din wa Dawla*).

Une autre confusion rapproche deux formes d'organisation, deux ensembles humains dont la nature est profondément différente : l'État d'un côté et la communauté religieuse de l'autre. Le terme *Umma*, qui est à l'origine de cette confusion du fait qu'il est utilisé indifféremment aujourd'hui pour désigner communauté et nation (et parfois même d'autres formes de rassemblement), revient fréquemment dans les textes fondateurs et les traditions, et a fait l'objet d'une littérature abondante.

La confusion ici remonte très loin et touche à des aspects fondamentaux des représentations religieuses courantes. La pratique instaurée par le Prophète à partir de son installation à Médine a donné lieu à des interprétations hâtives qui en ont occulté les caractéristiques essentielles. De nombreux commentateurs ont adopté l'idée, sans due

réflexion, que le Prophète a créé à Médine le noyau de l'État islamique. Les premiers califes n'auraient fait qu'assurer la continuité de cet État, comme l'indique le titre qui leur a été attribué (« *Khulafa Rachidun* » ou « successeurs bien guidés »). Ceux qui leur ont succédé, qui étaient des monarques portés au pouvoir par transmission héréditaire, auraient accaparé, transformé et dévié de ses véritables objectifs l'institution califale, ce qui aurait abouti à corrompre le système étatique proprement islamique. Les commentateurs qui adoptent ce point de vue, suivis par une foule de théologiens, de juristes, d'historiens musulmans et d'observateurs de l'islam, ont instauré une continuité totale entre l'œuvre du Prophète et celle des hommes qui lui ont succédé à la tête de la communauté, oubliant la profonde différence entre les rôles respectifs de Prophète et de chef temporel. Le chef temporel, indépendamment des qualités morales qu'il peut avoir, ne peut en aucun cas avoir le même statut que le Prophète. Ali Abderraziq a eu le mérite d'attirer l'attention sur les conséquences d'une telle confusion par une interrogation célèbre : « Le Prophète était-il un roi ? », mettant immédiatement dans l'embarras ceux qui se laissent aller aux amalgames courants².

9

Pour pouvoir avancer sur ce sujet, on doit se poser des questions telles que : une communauté créée par un prophète dans le cadre de sa prédication peut-elle être de même nature qu'une entité politique, ou un État dans le sens qu'on lui accorde généralement ? L'autorité qu'exerce un prophète sur ses partisans, sur ceux qui adhèrent à la foi qu'il prêche, est-elle de même nature que l'autorité qu'exerce un chef temporel, même bénéficiant de pouvoirs « spirituels » ? Et si c'était l'État islamique que le Prophète avait créé de son vivant à Médine, pourquoi ce dernier n'a-t-il pris aucune disposition en vue d'assurer sa continuité, comme c'est le cas dans chaque État qui se considère comme tel, autrement dit, comme l'exige la logique qui régit les États ?

Ces questions formulées par Ali Abderraziq n'ont en réalité jamais cessé de tourmenter la conscience des musulmans. Elles obligent à reconsidérer l'assimilation qu'on fait couramment entre communauté religieuse et État temporel. Les deux peuvent « coïncider » temporairement et présenter certaines caractéristiques communes, mais leur nature, leurs fonctions, leur fonctionnement demeurent profondément différents.

Enfin, la confusion entre commandements religieux et droit repose sur un constat souvent mis en relief : le judaïsme et l'islam auraient en

2. Ali Abderraziq, *L'Islam et les Fondements du pouvoir*, Paris, La Découverte, 1994.

commun le fait d'être des religions qui proposent une législation, c'est-à-dire qui fournissent un ensemble de commandements destinés à constituer l'ossature d'un ordre social (la *halakha* pour le judaïsme, la *chari'a* pour l'islam). Il est vrai que ces deux religions donnent l'impression de vouloir réglementer la vie des individus et des communautés et de mettre en place un ordre social déterminé. Leurs textes sacrés comportent certaines formulations qui semblent aller dans ce sens. Mais il convient de souligner que ce sont des théologiens qui ont travaillé, bien après la révélation du message fondateur, pour donner à ces formulations un arrangement tel qu'elles puissent régir l'ensemble des faits sociaux à un moment donné. Ces théologiens ont présenté les systèmes qu'ils ont élaborés comme l'expression même de la loi divine.

10 Ainsi, au sein de sociétés qui ont adopté l'islam, a-t-on produit des systèmes juridiques et cherché à faire adhérer les masses aux prescriptions et à l'organisation générale qui en découlaient. Cette production a pris la forme d'une accumulation de règles juridiques et de commentaires accomplie par plusieurs générations de théologiens, sur des périodes s'étalant sur plusieurs siècles, visant à tirer des textes sacrés des règles et des dispositions qui répondent aux besoins de sociétés en pleine évolution et l'insèrent dans la vision globale apportée par le message religieux. Il en est résulté une somme énorme de constructions théoriques, de commentaires, d'avis juridiques, de jurisprudence, caractérisée par une grande diversité d'approches, par des divergences et parfois des oppositions importantes, et par une richesse souvent difficile à maîtriser.

Une autre caractéristique de ce « droit religieux » est qu'il vise à réglementer autant certaines relations entre les individus, les groupes et les institutions, que les comportements individuels, comme les rites religieux ou la moralité privée. Il couvre donc un domaine qui ne coïncide pas avec celui de la « sphère publique » des relations entre personnes physiques et morales, celles que régit le droit positif. C'est l'une des différences majeures avec le droit positif qui, lui, est indifférent à la moralité privée et à la relation de l'homme avec Dieu, mais vise à réglementer, d'une façon anonyme, cohérente et systématique, l'ensemble des mécanismes de fonctionnement de sociétés particulières.

Les sociétés modernes, plus complexes que les sociétés anciennes, ont dû adopter l'approche et les techniques du droit positif pour pouvoir maîtriser l'ensemble des mécanismes qui leur permettent de fonctionner. Cette transformation s'est faite à des moments historiques qui ont vu l'abandon de doctrines traditionnellement rattachées à la religion

et leur remplacement par des conceptions élaborées à partir de la science et de la pensée modernes. La sécularisation s'est produite au niveau des institutions et du droit, après s'être imposée dans le domaine des conceptions globales du monde et de la connaissance. La mise en œuvre du droit positif a été, au niveau de la société, le signe le plus visible de ce changement. Le droit religieux a été confiné par la suite dans des secteurs limités, ceux du statut personnel pour le cas de la *chari'a*, prolongeant la vie de règles et d'une organisation qui préexistent à l'ordre nouveau né de l'imposition du droit positif. D'où certains conflits, incohérences, problèmes dus à l'utilisation de normes de nature et de fonctionnement différents.

Ces confusions ont eu, répétons-le, des effets extrêmement dévastateurs. Prédominantes autant parmi les musulmans que parmi les non-musulmans, elles ont conduit à produire des malentendus immenses, les uns parlant d'une chose, les autres entendant une autre. Malgré les mises en garde répétées des chercheurs, l'usage « large » du mot *islam* continue de prévaloir. Les discussions qui engagent le grand public ignorent ou semblent ignorer les apports de la recherche et de la pensée savante. C'est en définitive le « grand public » et les médias qui déterminent et infléchissent les orientations de la recherche et du débat intellectuel, au point de leur imposer de véritables combats de Sisyphe.

11

LAÏCITÉ : LE POIDS DE L'HISTOIRE

Les musulmans n'avaient pas encore inventé une laïcité appropriée à leurs conditions quand, au XIX^e et au XX^e siècle, les Européens se sont présentés à leurs frontières avec de nouvelles armes, de nouvelles techniques et de nouvelles ambitions. Il faut rappeler ici que la laïcité est une invention récente. Elle réalise la séparation entre le politique et le religieux selon des modalités adaptées à des contextes où le christianisme était la religion dominante. La religion était institutionnalisée dans ces contextes sous forme d'une église. Celle-ci devait être déchargée des fonctions politiques ou plus largement temporelles qu'elle avait assumées. Dans de nombreuses sociétés de musulmans, les choses se sont déroulées, et se déroulent encore, d'une façon bien différente.

On peut tout d'abord mettre en doute la conception répandue, suivant laquelle les musulmans auraient constamment vécu, dans les temps pré-modernes, au sein de systèmes où le religieux et le politique étaient totalement fusionnés. Selon Mohamed Abed Jabri, une forme de sécularisation se serait accomplie très tôt dans l'histoire des musulmans, au

moment de la prise du pouvoir par les Omeyyades et l'instauration du premier pouvoir de type dynastique, à peine trois décennies après la mort du Prophète³. Cette sécularisation s'est accompagnée de, ou a été possible grâce à, l'asservissement du religieux par le politique. Les masses musulmanes avaient bien compris à l'époque qu'un changement profond s'était produit et que les principes religieux avaient été « trahis ». L'opposition de l'époque, principalement chiite, a centré son action sur la soumission de la pratique politique aux impératifs religieux, comme c'était le cas du temps du Prophète et de ses successeurs immédiats. Le cycle qui s'est établi par la suite dans l'histoire des musulmans, bien décrit par Ibn Khaldoun, peut être conçu comme une oscillation entre des formes de pouvoir sécularisé (où la religion est réduite à un rôle formel, à des gesticulations symboliques destinées à légitimer le pouvoir en place) et des moments de ferveur révolutionnaire, où le sentiment religieux est mobilisé pour imposer un réalignement de la pratique politique sur la norme religieuse. C'est que, à l'époque, il n'y avait d'alternative au pouvoir despotique du politique que sous forme d'utopie religieuse, le modèle proprement démocratique, l'autre forme de la société sécularisée, n'étant pas encore imaginé. C'est ce qui poussait les masses à « pratiquer la politique *dans* la religion⁴ », à exprimer leur rejet des pouvoirs de fait par l'invocation de principes religieux, le champ proprement politique n'étant pas encore inventé.

Si, de nos jours, on continue à vouloir « pratiquer la politique dans la religion », cela semble être en raison directe de l'impossibilité de pratiquer la politique sur son propre terrain, c'est-à-dire dans un domaine qui lui est propre et selon des procédures séculières. Il n'est pas étonnant dans ces conditions que la revendication islamiste soit la plus forte et la plus violente là où les pouvoirs ont longtemps œuvré dans le sens du verrouillage du champ politique, là où des partis uniques ont longtemps empêché toute pratique politique libre (Algérie, Iran, Égypte), et qu'il soit plus accommodant là où un champ politique, même étriqué, a existé pendant un certain temps (Maroc, Turquie).

En fait, si l'on regarde de plus près le terme de laïcité, on s'aperçoit qu'il renvoie, lui aussi, à plus d'un concept, aussi bien dans ses versions arabes que françaises. En français, la « laïcité » fait penser à *sécularisation*

3. Mohamed Abed Jabri, *La Raison politique arabe : déterminants et manifestations* (Al-'aql al-siyâsi al arabi: mubaddidâtub wa tajalliyâtub), Casablanca, 1990.

4. *Ibid.*

et *sécularisme*. En arabe, on disait *ladiniya* (XIX^e et début du XX^e siècle) avant d'opter pour *'ilmaniya* (deuxième moitié du XX^e siècle).

Il est courant de considérer cette distinction entre domaine de l'Église et domaine séculier comme l'origine de l'évolution qui a conduit à dépouiller l'Église de ses rôles dans la société, et à l'écarter de certains domaines qu'elle occupait. Beaucoup le pensent, surtout parmi les Occidentaux. Ainsi pour un historien comme Bernard Lewis, c'est dans la particularité même du christianisme, et précisément dans la distinction qu'il fait entre ce qui appartient à Dieu et ce qui appartient à César, entre l'Église et l'État comme deux institutions séparées, que se trouve le germe du sécularisme, même si ce « germe » a dû attendre plus de quinze siècles (et quelques guerres de religion) pour éclore. D'autres chercheurs, qui se sont penchés sur les processus par lesquels la sécularisation s'est accomplie, sont arrivés à des conclusions opposées : « ... la religion chrétienne est depuis si longtemps mêlée au tissu social européen qu'il a fallu une mobilisation militante pour créer un espace séculier, mobilisation responsable d'un conflit qui a duré au moins deux siècles. La séparation de l'Église et de la société a nécessité une "opération chirurgicale" qui a gravement meurtri l'Église et qui, de surcroît, a entraîné la religion dans une réaction politique, surtout dans les sociétés catholiques⁵ ». D'autres penseurs, dont beaucoup de musulmans⁶, tendent à croire que l'existence d'une institution religieuse autonome, comme l'Église chrétienne, a été un obstacle au développement des sociétés européennes médiévales. Il aurait retardé plutôt que favorisé leur libre expression et leur développement. La sécularisation des sociétés occidentales a été, selon ces penseurs, un processus long, violent et douloureux justement à cause de l'existence d'un obstacle aussi formidable.

Nos conceptions sur les origines du sécularisme ne seraient-elles pas plutôt des manières de projeter sur le passé des évolutions historiques récentes ? En tout état de cause, la sécularisation dont il est question dans le débat actuel, désigne clairement des évolutions récentes, ou des situations nées d'évolutions récentes, qui se sont produites initialement en Europe et ont conduit à l'émergence des sociétés sécularisées contemporaines. Le terme renvoie donc à un fait, en l'occurrence une

5. David Martin, « Remise en question de la théorie de la sécularisation », in Grace Davie et Danièle Hervieu-Léger (dir.), *Identités religieuses en Europe*, Paris, La Découverte, 1996, p. 26.

6. Notamment Allal El Fassi, *An-Naqd Adh-Dhati (Autocritique)*, Le Caire, 1948.

évolution historique qui s'est produite en des lieux et à des moments donnés et qui est constatée par les historiens.

Vient ensuite une autre notion typiquement française, qui semble n'avoir pas d'équivalent dans les autres langues européennes : celle de *laïcité*. Celle-ci renvoie plutôt à une attitude beaucoup plus déterminée sur la place de la religion dans la vie des hommes, en fait à une doctrine ou « une conception politique impliquant la séparation entre la société civile et la société religieuse, l'État n'exerçant aucun pouvoir religieux et les Églises aucun pouvoir politique ». Elle se distingue de la notion de sécularisme en ce sens qu'elle renvoie à des conceptions franchement opposées à la mainmise de la religion sur la société, parfois même nettement antireligieuses. Elle trouve ses sources dans une variante de l'idéologie des Lumières et comporte, selon de nombreux observateurs contemporains, une attitude fortement réductrice du religieux et de son rôle dans les consciences et dans les comportements collectifs⁷. Son ancrage dans l'idéologie des Lumières aurait produit des attitudes marquées par un certain aveuglement à l'égard du religieux, c'est-à-dire des attitudes qui auraient constitué une véritable agression contre l'imaginaire des hommes, et auraient suscité l'apparition de réactions violentes au sein de larges couches de la population.

Dans les sociétés de musulmans, les choses se sont passées autrement. L'expression « séculier » n'existant pas, celle qui a été choisie initialement pour en exprimer le contenu comportait des connotations qui pointaient vers d'autres directions. Le terme adopté au XIX^e siècle pour traduire cette notion est *ladini*, ce qui veut dire littéralement « non religieux », « areligieux » ou « antireligieux ». Les musulmans se voient donc proposer, ou croient qu'on leur propose, un modèle marqué par l'*irréligion* au moment même où ils sont soumis à la pression européenne et bouleversés par les sombres perspectives qui doivent en découler. Les premières réactions des masses musulmanes ont été marquées par le rejet, puisqu'on ne pouvait concevoir de moralité, d'ordre social ni même de vérité en dehors de la religion et encore moins contre elle.

Ces premières réactions, fondées sur un malentendu, ont eu, et continuent d'avoir une grande influence sur les attitudes dominantes. De nombreux musulmans pensent qu'on leur propose sous ce terme (ou ceux qui lui seront substitués) de rejeter la vérité du message divin et

7. Mohammed Arkoun, *L'Islam, morale et politique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1986, et *Ouvertures sur l'islam*, Paris, Jacques Grancher, 1989.

avec lui le principe même que la société doit être soumise à un ordre moral. Les termes *'ilmaniya* ou *'alamaniya*, techniquement plus proches du sens du mot « sécularisme » (par référence à la notion de *'alam*, univers ou monde sensible), resteront chargés de ce lourd héritage. On continue à rencontrer les mêmes réactions, le même dialogue de sourds : pour de nombreux musulmans aujourd'hui, adopter le sécularisme équivaut à rejeter l'ordre qui a prévalu dans leur société, rejeter l'ordre moral, refuser la vérité du message religieux et s'aligner sur des modèles étrangers, importés.

Sécularisme et laïcité : par-delà la signification attribuée historiquement aux deux termes, il y a lieu de souligner l'importante différence entre les *faits* et les *prises de position*. Si les notions de sécularisme et de laïcité désignent des attitudes à l'égard du rapport entre religion et société, la sécularisation est en revanche un *fait observable* : les rôles joués par certaines institutions sont transférés à d'autres, en même temps que, au niveau des représentations, certaines conceptions sont remplacées par d'autres. La religion définissait la conception qu'on se faisait du monde, du temps et de l'homme. Ses représentants avaient un rôle prédominant dans les domaines politique, économique et social. Dans les sociétés sécularisées, cet état des choses a profondément changé. Les représentations sont tirées de la science et des formes de pensée moderne. Les institutions ont un fondement rationnel et sont conçues par référence aux idées d'intérêt général, de souveraineté populaire, etc.

La sécularisation s'est produite d'abord en Europe occidentale, et fut concomitante à d'autres transformations (développement des sciences et des techniques, industrialisation, émergence des États-nations...). Ces transformations se sont étendues à d'autres régions, en Europe, en Amérique du Nord, puis dans d'autres aires : Extrême-Orient, Amérique latine, etc. Les pays musulmans n'ont pas échappé à ce processus, même s'ils n'en ont pas vécu les premiers moments. Il en a émergé peu à peu une nouvelle organisation qui distribuait différemment les rôles. D'un côté, la religion régit le spirituel, à l'échelle de l'individu ; elle définit les fondements de l'éthique et constitue la source de convictions individuelles. De l'autre côté, la raison est chargée de l'organisation de la société.

DÉMOCRATIE : L'UTOPIE ET LES PROCÉDURES

L'impression dominante aujourd'hui est que, au moment où la démocratie semble être sur le point de connaître une ultime et décisive poussée, où elle doit se généraliser à l'humanité entière, elle doit faire face à deux défis majeurs.

16 Ses partisans, dans le tiers monde et ailleurs, l'élèvent au rang de solution miraculeuse de tous les maux dont souffrent les sociétés qui n'y ont pas accédé. Ils en font, apparemment, une nouvelle « religion séculière » de l'humanité, et l'instrumentalisent comme une utopie mobilisatrice, comme on le faisait récemment pour d'autres idéologies « libératrices ». Les sociétés musulmanes n'échappent pas à cette tendance. Comme le remarque un observateur contemporain, les écrits traitant du monde musulman véhiculent une conception utopique de la nature et des caractéristiques de la démocratie libérale. « Le concept plane comme un symbole mystique dans les discussions relatives au Proche-Orient et diffuse la supposition que la démocratie libérale constitue un système politique idéal où le bien commun est réalisé à travers la prise de décision par la population qui élit les individus chargés de mettre en œuvre la volonté populaire⁸. »

En face, d'autres en font un aspect et une conséquence d'une forme de vie sociale particulière, qui se serait développée dans le cadre et au moyen de conceptions et de traditions relevant d'une civilisation donnée, la civilisation occidentale. Qu'elle soit évaluée positivement (comme le fait généralement la droite modérée européenne) ou négativement (comme le font, par exemple, certains conservateurs musulmans), elle est tenue pour une invention spécifique à une fraction de l'humanité, non généralisable et non extensible.

Dans un cas comme dans l'autre, la démocratie n'est pas considérée comme un ensemble de normes, de régulations et de procédures qui permettent d'instaurer et de maintenir un équilibre entre des pouvoirs, des

8. « [...] The Middle East related literature purveys a romanticised conception of the nature and characteristics of liberal democracy [...] The concept hovers, like a mystical symbol, in the background of the discussion in the Middle East, with an implied assumption that liberal democracy constitutes an ideal polity where the common good is realised by means of the population deciding issues through the election of individuals who carry out the people's will », Tim Niblock, « Democratisation : a theoretical and practical debate », *British Journal of Middle Eastern Studies*, novembre 1998, vol. 25, n° 2, p. 225-226.

intérêts et des visions du monde. Le côté formel, voire procédurier, de la démocratie (institutions, mécanismes) est largement occulté. Le fait qu'elle soit constamment menacée, toujours à réinventer, semble oublié. Elle devient, du fait de ces approches, l'enjeu ou l'alibi de combats qui la dépassent en la défigurant, qui déplacent ses contenus pour livrer des batailles sur d'autres terrains. Peut-on concevoir une « apologie » de la démocratie qui en réduit la portée et dévalue les promesses ? Peut-on la défendre en la banalisant au point d'en faire la mécanique d'un ordre socio-politique ?

Dans le cas qui nous préoccupe, la première question semble être la suivante : la pratique politique autonome nécessite-t-elle l'élimination du religieux, suivant l'expérience française ou turque ? La référence à la foi religieuse doit-elle être exclue des fondements de l'organisation politique pour permettre la mise en œuvre de systèmes démocratiques ? Tel ne semble pas être le cas, puisque des parcours différents, ayant réussi à mettre en place de véritables démocraties, ont été possibles. Leurs traits communs étaient de rejeter l'exercice, par les représentants institutionnels de la religion, d'une tutelle sur les appareils politiques et de refuser la soumission de l'ordre politique à des normes tirées des traditions religieuses.

En fait, l'essentiel dans le tournant démocratique, et en général dans les pratiques politiques modernes, n'est pas l'élimination du religieux, mais le changement de son mode de présence et d'action. Au lieu d'être considéré comme un système de prescriptions figées, régissant dans le détail les mécanismes de l'ordre social, il est tenu et traité comme une source de normes morales. Ce qui a permis ce tournant dans certains contextes, c'est la déconstruction du système de prescriptions au moyen de la critique historique, pratiquée principalement au sein de la classe intellectuelle et propagée dans le corps social. Là où cette déconstruction a été accomplie, le référentiel religieux est devenu une plate-forme spirituelle et éthique. Un tel processus est bien avancé dans les contextes chrétien et juif. Il rencontre une réelle résistance en contexte musulman, pour plusieurs raisons. Nous en avons évoqué quelques-unes en relevant le verrouillage du champ politique moderne et le retour à l'invocation de symboliques pré-modernes, celles qui ont longtemps peuplé l'imaginaire collectif des musulmans, où le pouvoir séculier était à la fois despotique, usurpateur et étranger aux normes morales et religieuses. Il faudrait ajouter à cela d'autres causes qui ont puissamment contribué à ce transfert. Les politiques éducatives adoptées dans les pays musulmans après les indépendances ont favorisé l'accès aux traditions savantes,

autrefois réservé à des élites, tout en fermant l'accès aux outils critiques et aux approches théoriques modernes qui ont été développées dans les langues européennes. Ainsi ces politiques éducatives ont-elles en fait engendré et disséminé de nouvelles formes d'ignorance. Le corpus traditionnel, son monde symbolique sont certes devenus accessibles au grand nombre, mais les méthodes et les conceptions qui permettent de les interpréter d'une manière acceptable pour l'esprit moderne et, notamment, à les situer historiquement, sont absentes.

18 À cela il faut ajouter que la plupart des sociétés musulmanes vivent sous des pressions insoutenables aux plans économique, politique et culturel. Dans la plupart des sociétés de musulmans, on peut aisément constater une coupure nette entre des couches intégrées dans l'économie de marché et d'autres qui en sont exclues. D'importantes composantes de la population vivent dans des conditions de précarité matérielle et de misère intellectuelle inadmissibles de nos jours. Ces populations sont exposées quotidiennement à des images télévisées où l'on montre des enfants et des jeunes soumis à une répression sauvage, tués souvent de sang-froid, dans des régions aussi diverses que la Palestine, la Tchétchénie, la Bosnie, l'Afghanistan, et qui ont en commun d'être musulmans. Il n'est pas étonnant que l'islam soit devenu, en conséquence de ces faits et des conjonctures de politique internationale, le symbole d'une identité collective opprimée et humiliée.

L'HORIZON EST-IL POUR AUTANT FERMÉ ?

Faut-il attendre que la réforme religieuse se produise pour initier une véritable modernisation politique ? De nombreux auteurs, encore une fois, désignent l'islam et sa prétendue spécificité comme le principal obstacle à la modernisation, à l'ouverture et à la démocratisation des sociétés où cette religion s'est implantée. Cela nous ramène à notre syllogisme simplificateur. En fait, il suffit d'un recul historique de quelques décennies pour se rappeler qu'on disait à peu près la même chose de l'Asie confucianiste : le confucianisme aurait été le principal obstacle au développement et à la modernisation du fait qu'il instillerait dans les consciences un sens de la hiérarchie, la sacralisation des traditions, etc. À d'autres moments, le catholicisme a été considéré comme inséparable de ce qu'on avait appelé le « césaro-papisme », et tenu pour responsable du blocage des sociétés espagnole, portugaise et latino-américaines. Les attitudes prédominantes aujourd'hui à l'égard de l'islam reproduisent donc des réflexes apparemment irrépressibles qui transfèrent vers la reli-

gion et ses systèmes normatifs des jugements sur les réalités vécues, à des moments donnés, par des communautés particulières. Il semble y avoir là un mouvement opposé à celui entrepris par les islamistes : ceux-ci sacralisent des traditions historiques, érigent au rang de normes des pratiques adoptées par des ancêtres ; ceux-là ramènent la norme au plan des réalités sociales et économiques et en font l'explication dernière. Les deux sont prisonniers d'un syllogisme régulièrement démenti par l'histoire, mêlant le vécu, qui est inscrit dans des flux d'événements historiques, avec des traditions religieuses telles que véhiculées par des discours vulgarisateurs.

La démocratie est déjà devenue une norme connue et acceptée par la majorité des musulmans, même si on lui associe des contenus mythiques, même si elle est devenue une utopie ou un « horizon messianique ». En même temps, on assiste à l'émergence dans de nombreuses sociétés de musulmans de débats intenses à propos de notions comme *l'État de droit*, *les libertés publiques*, *la transparence* et *l'amélioration de performances des organes publics...*, autant de revendications de caractère nettement moderne, devenues insistantes dans ces contextes. Les attentes des populations, le volontarisme tranchent nettement par rapport au « fatalisme » ou à la résignation des générations précédentes. L'avènement de la démocratie, l'adoption de politiques visant à intégrer les couches exclues des populations (notamment les femmes et les jeunes) favoriseront l'apaisement nécessaire à l'acceptation de la sécularisation et de son enracinement dans le sens du changement d'usage du référent religieux, au niveau des conceptions et des attitudes dominantes. La démocratie, dans ces conditions, peut prouver ses bienfaits en se réalisant. On pourra prouver le mouvement en marchant.

19

R É S U M É

Des discussions intenses se produisent aujourd'hui à propos de l'islam, la laïcité et la démocratie. Les arguments invoqués par les différents intervenants renvoient à des représentations, souvent implicites, des rapports qui peuvent exister entre ces trois termes. Ils renvoient également à des conceptions déterminées des processus historiques à l'œuvre dans les sociétés musulmanes contemporaines. Peut-on tenter de voir plus clair dans le sens attribué à chacun des trois termes et, par conséquent, revisiter les conceptions répandues de nos jours ?

LES ÉCOLES JURIDIQUES DU SUNNISME

1. AINSI FORMULÉ, le thème que je dois traiter peut sembler, en partie au moins, familier au lecteur non initié à la culture musulmane. Il renvoie à une notion qu'il croit connaître (école juridique) dans un univers culturel particulier qu'il connaît peu ou prou (l'islam sunnite). Il convient donc avant d'aller de l'avant de préciser ces notions.

21

Préciser ces notions signifie, en l'occurrence, en présenter une définition qui les intègre dans leur cadre conceptuel d'origine et qui, en même temps, les rende compréhensibles d'un point de vue externe, c'est-à-dire du point de vue du lecteur habitué aux catégories modernes. Il faut en effet dans notre matière éviter deux écueils : le premier consiste à réduire des concepts élaborés dans un cadre historique et culturel spécifique à des concepts occidentaux contemporains ; le second consiste à s'enfermer dans un point de vue interne et donner des concepts en question la définition qu'en en donnait dans le contexte historique et culturel qui les a produits. Le premier écueil mène à une mauvaise compréhension, le second perpétue l'ignorance.

2. Le sunnisme dérive de la Sunna. La Sunna désigne la Tradition du Prophète, elle comprend ses paroles (*hadiths*)¹, ses actes et ses pratiques établies. Le sunnisme, comme doctrine, peut être appréhendé à deux points de vue : politico-théologique et théologico-juridique.

Au premier point de vue, le sunnisme s'oppose au shî'isme et au khârijisme à propos de la question politico-théologique du califat. Les

1. Dans un sens plus large, le terme *hadith* désigne l'ensemble de la Sunna, il signifie alors non pas la parole du Prophète, mais ce qui a été dit à propos de ses paroles, de ses attitudes et de ses actes.

sunnites qui prétendent représenter l'orthodoxie musulmane se sont désignés par ce terme afin de marquer leur prétention d'être, parmi les musulmans, ceux qui continuent et perpétuent la « Tradition » du Prophète. En fait, il s'agit de ceux qui considèrent comme légitime le pouvoir des quatre premiers califes dits les « bien-guidés » (*al-khulafâ al-râchidûn*) et qui considèrent également légitime l'ordre dans lequel ils se sont succédé². Il s'agit aussi, bien que cela ne soit pas toujours dit clairement, de ceux qui ont accepté le pouvoir de Mu'âwiyya après la défaite de 'Ali. En réalité, il s'agit de l'immense majorité des musulmans, c'est-à-dire de ceux qui ont accepté le fait accompli. Les shî'ites sont désignés par ce mot parce qu'ils ont « pris le parti » (*tashayya'a*) de 'Ali, cousin et gendre du prophète³, enfin les khârijites sont désignés par ce mot parce qu'ils sont « sortis » (*kharaja*) des rangs de 'Ali lors de la bataille de Siffîn (657 apr. J.-C.) qui a opposé 'Ali à Mu'âwiya : ils reprochaient à 'Ali d'avoir accepté l'arbitrage entre lui et Mu'âwiya afin de mettre un terme à la grande discorde⁴ alors que de leur point de vue Dieu est le seul juge, le seul arbitre (*lâ hakama illâ Allah*).

Au second point de vue, le sunnisme ou plus précisément les gens de la tradition, les traditionnistes (*ahl al-Sunna* ou *ahl al-hadîth*), s'opposent aux partisans de la libre opinion (*ahl al-ra'y*). Les premiers affirment la nécessité de rattacher tout jugement au Coran ou à la Sunna, les seconds affirment la capacité de la raison à fonder le jugement en cas d'absence d'un texte clair du Coran ou d'une tradition certaine du Prophète.

Nous prendrons le terme sunnisme au premier sens car, d'une part, c'est celui qui s'impose dans la structuration de la présente livraison de la revue *Pouvoirs* et, d'autre part, parce que l'opposition *ahl al-hadîth/ahl al-ra'y* est le problème axial des écoles juridiques.

2. À savoir d'abord Abû Bakr al-Siddîq (632-634) ensuite 'Omar Ibn al-Khţtab (634-644), ensuite 'Uthmân Ibn Affân (644-656) et enfin 'Ali ibn Abî Taleb (656-660).

3. Les shî'ites considèrent que la succession du Prophète doit revenir à sa famille (*Ahl al-Beit*) et précisément à 'Ali et ses descendants. Cette prétention, présente dès la mort du Prophète, s'est surtout développée lors du califat de 'Uthmân et a éclaté au grand jour après l'assassinat de ce dernier. 'Ali sera confronté à certains compagnons du Prophète, soutenus par 'Â'icha (épouse du Prophète), il sortira victorieux de cette confrontation suite à la « bataille du Chameau », il sera ensuite confronté à Mu'âwiya gouverneur de Syrie, chef du clan des Umayyades et parent du calife 'Uthmân. 'Ali sera défait. Il péra assassiné en 661 ap. J.-C. Mu'âwiya est le fondateur de la dynastie des Umayyades (661-750 ap. J.-C.). Ce conflit connu sous de nom de *al-Fitna al-Kubrâ* (la grande discorde) aura duré de 656 à 661 ap. J.-C.

4. Cf. Hicham Djâit, *La Grande Discorde*, Paris, Gallimard, 1989.

3. L'expression arabe traduite par « écoles juridiques » est *madhâhib* (pl. de *madhhab*). Ce mot signifie littéralement « la voie empruntée » et, par extension, le courant d'opinion. L'idée d'école est donc bien présente, mais cette école peut-elle être qualifiée de juridique ? Cela serait aller vite en besogne parce que cela signifierait la traduction du mot *fiqh* par « droit musulman ».

Il n'existe pas de concept arabe correspondant exactement à l'expression française « droit musulman ». Littéralement, cette expression pourrait être rendue par *quânûn islâmî ou tashrî' islâmî*⁵. Or, si ces locutions correspondent effectivement à un usage courant et contemporain, elles ne font pas partie de « l'appareil conceptuel » de ce qui s'est historiquement établi et constitué comme étant le « droit musulman ». À considérer cet appareil, on découvre deux termes spécifiques : *sharî'a* et *fiqh*. Si maintenant on tente une approche interne de ces deux concepts, on se rend immédiatement compte qu'ils ne correspondent pas parfaitement au mot droit dans son acception moderne.

23

4. La *sharî'a* est la voie indiquée par Dieu pour le salut de ses créatures. Elle comprend, de ce fait, des commandements qui relèvent tout autant du culte, que de la morale et du droit. C'est un tout intelligible par sa fin. Le droit, dans cette perspective, n'est qu'un moment dont la fin immédiate – organiser les rapports sociaux – est au service d'une fin dernière, ultime : le Salut. La *sharî'a*, ainsi délimitée, est consignée dans le Coran et les Traditions du Prophète. Mais ces sources sacrées ne comprennent pas que des commandements ayant pour objet les actions ou le for intérieur des croyants. Les commandements se trouvent mêlés à un discours (*khitâb*) qui vise à la constitution même de la foi et qui utilise souvent le récit (*qaças*) comme vecteur de la conviction. L'entremêlement des différents niveaux du discours rend difficile, *a priori*, l'identification de la *sharî'a*. Il faudrait pour cela bien comprendre le texte afin d'arriver à isoler ce qui ressort à proprement parler de la *sharî'a*. Par ailleurs, si les textes sacrés sont supposés contenir une solution à toute situation concrète, ils n'ont pas envisagé pour autant, cela est évident, toutes les actions humaines possibles et imaginables. Il faut donc pouvoir, à partir d'une saine lecture et d'une vraie connaissance des sources, trouver dans la *sharî'a* les principes de solution de tout cas nouveau.

5. Littéralement « droit positif islamique » dans le premier cas, et « législation islamique » dans le second.

5. C'est pour répondre à ces deux attentes que s'est constituée une science humaine, la science de l'intelligence de la *shari'a* : le *fiqh*. Comme la *shari'a*, le *fiqh* ne peut être réduit au droit ; il traite en effet aussi bien de questions culturelles que de questions morales n'intéressant que le for intérieur ainsi que des questions juridiques au sens contemporain du mot. Le *fiqh* peut être défini comme un ensemble de qualifications ou jugements (*abkâm*, pl. de *hukm*) des comportements et actions humaines. Ces qualifications sont au nombre de cinq : l'obligatoire (*fardh*), le recommandé (*mandûb*), le licite ou permis (*mubâh*), le désapprouvé (*makrûh*) et l'interdit (*mahdûr*). Le *fiqh* se présente donc comme un exposé des différents actes, réels ou possibles, sous l'angle de leur qualification. Il faut tout de suite relever que deux de ces cinq qualifications peuvent ne pas être considérées comme juridiques au sens actuel du terme. Il s'agit des qualifications intermédiaires de « désapprouvé » et de « recommandé », les actes intégrés dans ces deux catégories ne pouvant donner lieu à des controverses susceptibles d'être tranchées par des tribunaux. Il ne faudrait pourtant pas en conclure à la nécessité d'opérer une coupe dans le *fiqh* afin d'y isoler ce qui correspond aujourd'hui au concept de droit. Ce serait là détruire la cohérence interne du *fiqh*. Comme système, le *fiqh*, avec ses cinq qualifications, est parfaitement intelligible puisqu'il vise à apprécier l'action humaine, de quelque nature qu'elle soit, au regard des commandements divins et dans la perspective finale du Salut.

6. Le *fiqh* se présente donc comme un ensemble de qualifications de comportements précisément définis au cas par cas. Il peut être appréhendé comme une *casuistique théorique*. Casuistique puisque il ne procède pas par règles générales. Casuistique théorique parce que les recueils de *fiqh* ne sont pas l'équivalent des recueils de précédents tels que les connaissent les pays de *Common Law*. Les cas envisagés par les *fuqahâ* (les docteurs de la Loi, pl. de *faqih*) sont souvent des cas imaginés et parfois extrêmement improbables. La validité des recueils de *fiqh* ne tient donc absolument pas au fait qu'ils exposent des précédents judiciaires mais, uniquement, au fait que les qualifications des comportements qu'ils exposent sont le produit de la volonté divine et qu'elles peuvent y être rapportées par des procédés contrôlés.

7. Cette casuistique théorique est le produit de l'*ijtihâd* (effort intellectuel) des maîtres fondateurs du *fiqh* : Abû Hanîfa (m. 150 H/767 apr. J.-C.) ; Mâlik Ibn Anas (m. 179 H/795 apr. J.-C.) ; Muhammed Ibn Idrîs al-Shâfi'î (m. 204 H/820 apr. J.-C.) ; Ahmed Ibn Hanbal (m. 241 H/855 apr. J.-C.). À côté de ces *fuqahâ* qui sont à l'origine des *madhâhib* qui se sont historiquement imposés, d'autres ont marqué leur époque sans pour autant réussir à fonder des écoles pérennes : Sufyân al-Thawrî (m. 161 H/778 apr. J.-C.) ; Al-Awza'î (m. 157 H/774 apr. J.-C.) ; Abû-Thawr (m. 240/854 apr. J.-C.) ; Abû Sulaymân dâwûd Ibn Khalaf (m. 270 H/884 apr. J.-C.) qui a fondé l'école dhâhirite, et Tabarî (310/923 apr. J.-C.). Les principales « écoles juridiques » sunnites qui se sont historiquement imposées sont donc l'école hanafite, l'école malékite, l'école shâfi'ite et l'école hanbalite⁶.

25

8. En aval du travail du *faqîh*, se situe le travail du juge ou *qâdhi* qui consiste, en application des recueils des *fuqahâ* et de leurs commentaires autorisés, à trancher des litiges, concrets cette fois, c'est-à-dire historiquement situés. Ces recueils vont servir aux juges (*qâdhi*) de sources formelles du droit. Certes le *qâdhi* peut être *faqîh*, mais il peut également ne pas l'être, de même que le *faqîh* peut ne pas être juge, ce qui fut le cas de Abû Hanîfa. Ce fait confirme d'ailleurs l'idée que le *fiqh* est une casuistique théorique. Il est utile à cet égard de préciser que ce ne sont pas les ouvrages majeurs des fondateurs des différentes écoles⁷ qui vont remplir l'office de source formelle du travail du juge, mais des manuels régionaux, voire locaux, généralement des commentaires des ouvrages fondateurs. Ainsi, les manuels de référence de l'école hanafite sont les *Mukhtaṣar* de Qûdurî et de Mâjid al-Dîn. Pour l'école malékite, le *Mukhtaṣar* d'Ibn al-Hâjib (m. 646 H/1249) fait référence, encore qu'au Maghreb il est surtout fait usage de deux précis inspirés d'Ibn al-Hâjib : le *Mukhtaṣar* de Khalîl (m. 767 H/1365) et la *Tuhfa* d'Ibn 'Asim (m. 829 H/1424). C'est le *Mustasfâ* d'al-Ghazâlî qui est principalement

6. L'école hanafite est aujourd'hui encore présente en Turquie, en Asie centrale, en Afghanistan et en Inde ; l'école malékite domine au Maghreb et en Afrique occidentale ; l'école shâfi'ite est représentée en Égypte, au Kurdistan, en Malaisie, en Indonésie ; quant à l'école hanbalite, elle est sous sa version wahhabite (Muhammed ibn 'Abd al-Wahhab, m. 1206 H/1792) la doctrine officielle de l'Arabie Saoudite.

7. Quand de tels ouvrages existent. On sait par exemple qu'Abû Hanîfa n'a laissé aucun ouvrage écrit. Il reviendra à ses élèves, Abû Youssef (m. 182 H/798) et Abû al-Hassan al-Sheybânî (m. 189 H/805), le soin de codifier, si l'on peut ainsi s'exprimer, le rite hanéfite.

utilisé par les shafîïtes et le *Précis de droit* d'Ibn Qudâma qui est le classique des hanbalites⁸.

26 9. En amont du travail du *faqîh* se situe le travail du *usûli*. La science des *usûl al-fiqh* a été codifiée par Muhammed Ibn Idrîs al-Shâfi'î dans son ouvrage intitulé *al-Risâla* (l'Épître). Cette discipline pose les *normes* de la casuistique des *fuqahâ*. Sa fonction consiste précisément à poser les règles de la découverte du jugement ou *hukm* à partir des *adilla shar'iyya*. Les *adilla*, pluriel de *dalîl*, sont littéralement les preuves : preuve de la vérité du jugement ; et ces preuves, ce sont les sources sacrées. En langage moderne, elles sont à la fois les sources et le fondement de validité des jugements. *L'usûli* énoncera les sources, posera les normes de l'exégèse du Coran, les conditions de validation ou d'authentification d'une Tradition du Prophète, les conditions de validité de l'*ijmâ'* (consensus) ainsi que les règles de déduction, par raisonnement analogique, des qualifications légales non évoquées par les sources sacrées, à partir de celles qui sont évoquées par ces sources. Ce procédé s'appelle le *quiyâs*. Cette science normative expose, enfin, les conditions qui doivent se trouver réunies en une même personne afin qu'elle puisse prétendre au statut de *mujtahid*, c'est-à-dire de personne autorisée à découvrir les qualifications.

10. La structure du « droit musulman » se présente donc comme une construction à trois niveaux dont le centre est le jugement, le *hukm* ; la base, l'application des qualifications et des conséquences qui y sont attachées, et le sommet, le Coran et la Sunna du Prophète, qui peuvent être tenus pour des sources matérielles. Le passage des sources matérielles aux sources formelles, que sont les compilations casuistiques considérées comme valables par les différentes écoles de *fiqh*, s'effectue conformément à des normes posées par la science des *usûl al-fiqh*.

Tel est donc le *système* du « droit musulman », tel qu'il se présente au terme de son évolution, c'est-à-dire à la fin du III^e siècle de l'Hégire (IX^e siècle de l'ère chrétienne).

11. Il est communément entendu dans la littérature relative au *fiqh* que les quatre écoles classiques se reconnaissent mutuellement et qu'elles

8. Cf. Chikh Bouamrane, « Le droit musulman et son évolution », in *Panorama de la pensée islamique*, Paris, Sindbad, 1984, p. 89-95 ; Joseph Schacht, article « Fikh », in *Encyclopédie de l'Islam*.

acceptent leurs divergences dans la mesure où celles-ci ne concernent pas les fondements (les *usûl*) mais uniquement les branches (les *furû'*). Plus, « chaque musulman peut suivre l'école de son choix ou en changer sans aucune formalité ; il peut même, si cela lui convient, ou pour toute autre raison qui lui est propre, à propos d'un acte ou d'une transaction particulière, choisir la doctrine d'une école autre que celle qu'il suit habituellement⁹ ».

Certes, chacune de ces écoles a des particularités. C'est ainsi que le hanafisme est caractérisé par le recours de son fondateur à la libre opinion (*ra'y*) et à l'*istihsân*¹⁰ alors que le malékisme est marqué par la place prépondérante qu'il accorde aux Traditions du Prophète, à la coutume de Médine, ville du Prophète, ainsi qu'au consensus (*ijmâ'*) des docteurs de Médine. Le shâfi'isme est généralement présenté comme une voie médiane entre les deux premières doctrines. Le hanbalisme est marqué par la place essentielle qu'il accorde aux Traditions du Prophète, par sa méfiance à l'égard de l'analogie et sa conception restrictive de l'*ijmâ'* réduit à l'accord des seuls compagnons du Prophète. Mais ces divergences à propos des sources, qui ont évidemment des implications pratiques, sont minimisées par le recours à deux arguments fondamentaux, le premier est que les quatre écoles s'accordent à propos des quatre sources fondamentales : le Coran, la Sunna, l'*ijmâ'* et le *quiyâs*. Le second est que les quatre écoles admettent unanimement la règle de validité suprême du *fiqh* : les *abhkâm* (qualifications) doivent impérativement être rattachés à la volonté divine.

27

12. Cet unanimisme a été établi à partir du III^e siècle de l'Hégire, mais il n'en avait pas toujours été ainsi. La constitution du *fiqh* en science au cours du II^e siècle de l'hégire (VIII^e s. ap. J.-C.) s'est articulée autour d'un débat fondamental entre deux tendances intellectuelles : les partisans de la libre opinion et les traditionnistes (*ahl al-r'ay* et *ahl al-hadîth*) qui correspondent à deux aires géographiques Kûfa (Irak) et Médine (Arabie), voire à deux personnages fondateurs Abû Hanîfa et Mâlik Ibn Anas. Muhammed Ibn Idrîs al-Shâfi'î aura, certes, un apport considé-

9. Joseph Schacht, *Introduction au droit musulman*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1999, p. 62, note 10.

10. Le concept même d'*istihsân* est controversé : ses partisans le présentent comme une analogie cachée préférée à une analogie explicite, ses détracteurs le présentent comme une libre opinion. Il s'agit en fait du raisonnement qui mène à écarter la solution inspirée par l'analogie (*quiyâs*) au profit d'une autre dictée par l'intérêt général.

nable comme théoricien du traditionnisme puisqu'il lui est revenu la mission de systématiser le traditionnisme et de fonder la science normative des *usûl al-fiqh*, mais dans le domaine du *fiqh* c'est un traditionniste modéré. À l'opposé, Ahmed Ibn Hanbal peut être qualifié de traditionniste rigoureux¹¹. Au total, si l'on avait à classer les courants de pensée eu égard à l'importance qu'ils accordaient aux Traditions du Prophète, on aboutirait à deux grandes tendances : le hanafisme d'une part et les trois autres écoles d'autre part.

De Abû Hanîfa, rien, ou presque, ne nous est parvenu directement. Sa doctrine en matière de *fiqh* a été rapportée et systématisée par deux de ses disciples : Abû Yûsuf (m. 182 H/798) et Abû al-Hassan al-Sheybânî (m. 189 H/805). Or, il est établi que tous deux ont été relativement influencés par Mâlik Ibn Anas. Il s'en est suivi que le hanafisme officiel est un hanafisme édulcoré notamment par la transmutation du *ra'y* en *quiyâs*. Or, c'est en ce lieu très précis que s'est jouée l'histoire du *fiqh*. Car à partir du moment où il est posé en dogme que le *ra'y* des hanafites est un *quiyâs*, c'est-à-dire la mise en œuvre du raisonnement analogique, l'âme même du *ra'y* entendu comme libre opinion (*opinio prudentium*) disparaît et l'affirmation d'une orthodoxie devient possible, concrétisée par l'accord, le consensus (*ijma'*) des fondateurs (*a'imma* pl. de *imâm*) à propos des fondements du *fiqh* : Coran, Sunna, *ijmâ'* et *quiyâs*.

28

Or, il semble bien que telle n'était pas la position de Abû Hanîfa. Il admettait évidemment le Coran comme source, s'agissant des Traditions du Prophète, il était extrêmement exigeant et n'hésitait pas à rejeter les traditions rapportées par des individus isolés. Quand, sur une question, la tradition rapportait plusieurs opinions des Compagnons du Prophète, il choisissait en raison celle qui lui semblait convenir le mieux et n'hésitait pas le cas échéant à ne pas en tenir compte. En dehors de cela, il recourait à son jugement. Il recourait évidemment au *quiyâs*, mais n'hésitait pas à en corriger le résultat par le recours à l'*istihâsân* qui lui permettait de tenir compte des circonstances et de l'intérêt général. L'ensemble de ces éléments permet de présenter Abû Hanîfa comme un cas à part radicalement distinct des trois autres fondateurs.

Cette opinion est confortée par un aspect de l'activité intellectuelle d'Abû Hanîfa qui est marginalisé par les *fuqahâ*. Il est aujourd'hui

11. Ce rigorisme s'accroît avec le hanbalite Ibn Taymiyya (727/1327) et avec le dhâhirisme qui rejette purement et simplement le recours au *quiyâs*. Ce dernier courant est notamment représenté, outre son fondateur Dâwûd ibn Khalaf, par Ibn Hazm al-Andalusî (456/1065).

établi que Abû Hanîfa n'était pas seulement un *faqîh* mais également un théologien (*mutakallim*)¹² qui « a exercé une influence considérable¹³ ». Or, il se trouve qu'au II^e siècle de l'Hégire le débat théologique opposait les rationalistes aux volontaristes. Les rationalistes étaient représentés par les mu'tazilites et les volontaristes précisément représentés par les traditionnistes. Abû Hanîfa était-il mu'tazilite ? Le fait est que « dans une lettre adressée à 'Uthmân al-Batti, il défendait des convictions murjiïtes, et que dans son *al-fiqh al-akbar* il s'est attaqué aux khârijites, aux quadarites, aux shî'ites et aux djahmites sans jamais s'attaquer aux murji'a ou aux mu'tazilites¹⁴ ». À notre sens, même si Abû Hanîfa n'était pas proprement mu'tazilite, il figure parmi les précurseurs de ce mouvement de pensée qui trouvera dans le traditionnisme son antagoniste principal¹⁵. Du reste, le fait même que l'on attribue à Abû Hanîfa un ouvrage de théologie intitulé *al-fiqh al-akbar* (le *fiqh* suprême) montre qu'il avait réfléchi aux rapports qui devraient s'établir entre les sciences islamiques et qu'il attribuait à *'ilm al-kalâm* une place prépondérante, ce que feront plus tard les mu'tazilites qui considèrent que les fondements du *fiqh* se trouvent dans *'ilm al-kalâm*. En effet, dans la perspective des mu'tazilites, la raison humaine a la capacité de qualifier les choses de belles ou de laides en toute autonomie (*al-tahsîn wa al-taqbîh al-'aqliyyayn*), ce qui suppose que les choses ont une nature, qu'il y a une nature des choses. Ce postulat théologique de nature des choses fonde dans le domaine du *fiqh* la possibilité d'un droit naturel, or il nous semble que le *ra'y* auquel a recouru Abû Hanîfa produit bel et bien du droit naturel au sens aristotélien du terme.

29

12. Le *mutakallim* est le spécialiste de *'ilm al-kalam*. On a coutume de définir *'ilm al-kalâm* comme une apologie défensive de la foi, non comme une théologie (Louis Gardet et Georges Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, Paris, Vrin, 3^e éd., 1981, p. 38-39). Nous considérons pour notre part que, dans un premier temps, le *'ilm al-kalâm* a bien été une théologie et ce n'est qu'après la défaite du courant rationaliste représenté par les mu'tazilites qu'il s'est transformé en apologie défensive. Voir Slim Laghmani, *Éléments d'histoire de la philosophie du droit*, t. I, *La Nature, la Révélation et le Droit*, Tunis, FNRS-Cérès Production, 1993, p. 175-178.

13. Joseph Schacht, « Abû Hanîfa al-Nu'mân », in *Encyclopédie de l'Islam...*, p. 123, notre traduction.

14. *Ibid.*, p. 123-124.

15. *Contra* Mohamed 'Âbed Jâbirî, *Critique de la Raison arabe*, I, *La Constitution de la Raison arabe*, Centre culturel arabe pour l'édition et la distribution, 3^e éd., 1987, p. 101 (en langue arabe).

13. Par contre, toute la stratégie des traditionnistes a été d'éliminer toute incursion de la raison suffisante dans le *fiqh*, et l'apport considérable de al-Shâfi'î a été de constituer la science normative des *usûl al-fiqh* afin de rompre les liens entre le *fiqh* et '*ilm al-Kalâm* et d'ordonner le *fiqh* au dogme volontariste en le liant par des règles de méthode dont la seule rationalité est de n'autoriser aucun *hukm* (jugement), s'il n'est établi que celui-ci procède du Coran ou de la Sunna ou qu'il peut y être rattaché par des procédés contrôlés. C'est d'ailleurs pour cette raison que al-Shâfi'î condamnera violemment tout recours à l'*istihâsan* en considérant que toute personne qui recourt à l'*istihâsan* est, en fait, en train de légiférer¹⁶.

30 La vision classique des écoles juridiques en Islam, qui réduit celles-ci à quatre et qui affirme l'accord des quatre écoles à propos des fondements (*usûl*), ne reflète donc pas l'essentiel du débat qui a eu lieu au II^e siècle de l'Hégire au moment de la constitution de la science du *fiqh*; elle reflète la situation qui s'est installée à la suite de la défaite du courant rationaliste au milieu du III^e siècle de l'Hégire. Dans une version unanimiste des choses, les écoles de *fiqh* sont réduites à des nuances d'une seule couleur, une sorte de dégradé de l'intervention des Traditions du Prophète et du *quiyâs*: ainsi l'on passe insensiblement du hanbalisme au malékisme, au shâfi'isme, au hanafisme dans une ambiance bon enfant d'accord profond. Cette vision a été évidemment confortée par la fermeture des portes de l'*ijtihâd*, cette décision historique qui n'a été prise par personne et qui a momifié le *fiqh* et réduit le travail des *fuqahâ* au *taqlid* (commentaire).

14. Faut-il alors rouvrir les portes de l'*ijtihâd*? La réponse à cette question dépend de la situation dans chacun des États musulmans et du statut du *fiqh* dans ces États. En effet, le droit positif effectif échappe largement au *fiqh* et ce depuis longtemps. Sous le califat des Abbassides, déjà, la police (*shurta*) avait en charge l'essentiel des questions criminelles, et en marge du *fiqh* une véritable justice administrative fut organisée (les *madhâlim*)¹⁷. Si l'on ajoute à cela les codifications ottomanes, les législations coloniales et celles des États nouvellement indépendants, on réalise que la place du *fiqh* dans le droit vivant est aujourd'hui, du

16. Rapporté par Abdelwahhab Khallâf, '*Ilm usûl al-fiqh*', Tunis, al-Hudâ, sans date, p. 83.

17. Cf. Yadh Ben Achour, « Justice des *madhâlim* et justice administrative moderne », *Rev. int. sc. adm.*, 1985, n° 2, p. 109 sq.

point de vue purement juridique, marginale¹⁸. Seul le statut personnel et, dans un degré encore moindre, le droit pénal sont encore dans certains États sous l'emprise du droit musulman. Dans ces conditions rouvrir les portes de l'*ijtihad* signifie très précisément rouvrir le débat à propos de la capacité de la raison humaine à discerner en toute autonomie le juste de l'injuste, l'utile du néfaste. Un tel débat permettrait de fonder le droit positif étatique, omniprésent et clandestin en même temps, et de critiquer le *fiqh*, marginal au plan juridique et hégémonique au plan culturel. Rouvrir les portes de l'*ijtihad* aurait alors pour fonction et pour mission de permettre au musulman d'assumer, d'accepter, voire de revendiquer, sa modernité juridique.

18. Joseph Schacht, *Introduction au droit musulman*, op. cit., p. 69 s.

R É S U M É

Il ne s'agit pas dans cette contribution de décrire les différentes solutions proposées par chacune des écoles juridiques du sunnisme, mais de développer une compréhension, culturellement engagée, du pluralisme et de l'évolution des écoles de fiqh. Une telle approche suppose un exposé de la structure du système théologico-juridique musulman.

CHIISME ET DÉMOCRATIE

LA DOCTRINE CHIITE paraît opposer à l'idée de démocratie une résistance explicite. Ce désaccord n'a rien d'exceptionnel puisque, par-delà les différences de degré et de forme, la démocratie se concilie mal, par principe sinon de fait, avec les doctrines religieuses du Pouvoir. En effet, dès qu'on se rallie à une Loi de facture divine, il devient laborieux d'admettre la légitimité d'une quelconque concurrence humaine aux prescriptions de cette Loi et *a fortiori* l'idée de souveraineté populaire. La connaissance et l'obéissance dont la Loi sacrée peut être l'objet de la part de l'ensemble des citoyens ou de leur majorité étant, par nature, incontrôlables, ce n'est qu'à contrecœur que les Gardiens attirés de cette Loi acceptent l'exercice, en lieu et place de Celle de Dieu, de la volonté du peuple. La thèse, avancée à certains moments cruciaux de l'histoire moderne, d'une identité de l'une et de l'autre, n'est pourvue en elle-même – c'est le moins qu'on puisse dire – d'aucune sorte d'évidence. Dieu reconnaissant les siens, toute mise en exergue d'une origine religieuse du Pouvoir tend à privilégier les détenteurs des clés de la Loi divine. Leur prétention peut se limiter à s'arroger un droit de regard particulier sur les conditions d'exercice du Pouvoir et le degré de la conformité dudit exercice aux critères préétablis de légitimité; elle peut aller jusqu'à l'exigence, pour leur caste, du droit, plus ou moins exclusif, de mettre directement en exécution, au nom de son Auteur, la Loi sacrée. Nous verrons, pour le cas du chiisme, l'importance que revêt la multiplicité des degrés que comporte cette échelle allant de la surveillance privilégiée au contrôle absolu.

33

La consolidation des régimes démocratiques modernes est passée – est-il besoin de le rappeler? –, sinon par la séparation des Églises et des États, du moins par une neutralisation poussée de l'ascendant religieux

sur le Pouvoir politique. Relayé par la sécularisation, formelle ou simplement réelle, des lois et des mœurs publiques, ce fait n'a rien d'un phénomène marginal ou accidentel par rapport à l'essence du projet démocratique. Entre autres, le développement, au sein des appareils et des systèmes religieux, d'une adoption pratique et de justifications théologiques de la démocratie n'a pu prendre son véritable essor qu'en conséquence de défaites historiques que les révolutions populaires ont infligées à l'idée d'une allégeance religieuse à l'aune de laquelle la conduite du Pouvoir politique devait être jaugée. Ainsi renonçait-on au critère mesurant la fidélité de ce Pouvoir à l'identité qu'il était censé tenir d'une Source extra-terrestre. Même dans le cas des partis « démocrates-chrétiens », en Europe occidentale, un glissement s'est opéré de la référence proprement théologique à une référence éthique qui tendait à assimiler les préceptes relationnels dérivant de l'Évangile à une sorte de morale naturelle.

34

En terre d'islam, cette mutation n'a pu atteindre le même degré d'accomplissement. La fondation d'États modernes y a été médiatisée, en règle générale, par la domination étrangère. Dans plusieurs cas, cette fondation a été largement perçue comme un acte de morcellement (destiné à perpétuer la soumission) d'un Monde islamique en quête de renaissance dans l'indépendance et l'unité. Elle éloignait encore plus l'islam de la reconquête de sa gloire ancienne, en aggravant la dispersion de ses forces pour le réduire définitivement au rôle de magma subalterne et dépourvu d'autonomie sur le plan international. Et même dans les cas où l'État national faisait l'objet d'un désir largement partagé, sa création laissait un arrière-goût d'amertume : il impliquait, en effet, pour une autre parcelle encore de la terre d'islam, un acte de légitimation, plus ou moins définitive, d'un système qui, globalement, fonctionnait au détriment de la *Umma* islamique.

Dans la résistance même à la domination coloniale, le facteur religieux a souvent échoué à imposer sa suprématie. Il y était surpassé par les forces nationalistes qui, conduites par des élites occidentalisées, restaient, par-delà leur hostilité à l'une ou l'autre des Puissances concurrentes, mieux adaptées aux exigences du nouveau système international : système que définissait, pour l'essentiel, le jeu de ces mêmes Puissances. Au niveau populaire, l'islam demeurait, cependant, un vecteur essentiel de la lutte anticoloniale. Il devait profiter, pour se maintenir aux avant-postes de la lutte, de la faiblesse des forces nationalistes, et, pour y accéder, des échecs que ces mêmes forces ne tardèrent pas à accumuler. Dans

l'un et l'autre cas, l'entreprise de sécularisation montrait vite des signes d'essoufflement ou bien restait un simple mirage. Le politique était mis en demeure de composer avec le religieux. Dimension fondamentale d'identités en mal d'affirmation politique, l'islam ne pouvait être politiquement neutralisé. Il servit d'arme de guerre anticoloniale, imprégnant partiellement les régimes nationalistes issus de la décolonisation. Concurrément avec les radicalismes sociaux – qu'il a, d'ailleurs, fini par marginaliser –, il anime, aujourd'hui, l'opposition à ces mêmes régimes auxquels il reproche leur éloignement de l'idéal social qu'il cultive et leur inféodation au camp des Puissances coloniales d'hier. Il mobilise également l'opposition aux régimes érigés sous son étendard mais vite corrompus par la même inféodation. Ces luttes ne pouvaient que l'engager de plus en plus dans la voix de la radicalisation. Aussi affichait-il une hostilité de principe à la sécularisation dont les régimes nationalistes adoptaient des formes plus ou moins timides. Plus diverses, les attitudes des mouvements islamistes vis-à-vis de la démocratie varient entre la détermination à postuler la *hakimia* (l'Autorité exclusive) de Dieu et, par conséquent, à imposer la *chari'a* (la Loi divine) comme cadre légal impératif, et la répulsion, plus ou moins tacite, vis-à-vis du modèle démocratique jugé inférieur, quant aux valeurs qui l'animent, au modèle de gouvernement islamique. Pourtant, tout un courant de pensée existe qui se réclame d'un islam laïc et démocratique. Ses adeptes évoquent la *choura* (délibération collective), l'*ijtihad* (effort d'interprétation de la Loi) susceptible de renouveler les prescriptions de la *chari'a* à partir de la *maslaha* (intérêt) légitime ou des *maqasid* (fins) du Législateur. Ils soulignent l'inexistence, en islam orthodoxe, de « mystères », au sens chrétien, l'absence d'ordres ecclésiastiques, l'accord fondamental des prescriptions de la *chari'a* avec la *fitra* (nature première) de l'homme : accord qui rapprocherait la Loi sacrée du droit naturel, etc. Sinon minoritaire, ce courant demeure peu efficace, ses arguments, pourtant solides, entraînant peu d'activisme militant.

La doctrine du chiisme duodécimain s'est prêtée aux tiraillements violents des alternatives que définissaient l'inclusion forcée dans le système des États-nations et la quête difficile d'authenticité au sein ou par-delà ce système. Très majoritaire en Iran et dans le tout petit Bahrein, jouissant d'une légère majorité en Irak face à un sunnisme ethniquement clivé, le chiisme qui, s'étirant de l'Asie mineure aux Indes, compte, dans une quinzaine d'autres pays, des minorités plus ou moins fortes, ne représente que le dixième environ de l'islam mondial. Cette diversité

de situations n'a pu que se traduire en une pluralité de modes d'inclusion des chiïtes dans leurs différentes sociétés nationales : pluralité qui découragerait, sans doute, toute tentation de coup d'œil panoramique. D'autant plus que jusqu'à la révolution de 1979, en Iran, le monde du chiïsme présentait un degré particulièrement faible de centralisme politique. La *marji'iyya* (pôle de référence) suprême du Najaf, qui, en dépit de sursauts révolutionnaires retentissants, s'en tenait généralement à un certain quiétisme, restait pratiquement dépourvue d'ascendant politique sur les chiïtes hors de l'Irak. En Iran, les *marâji'* (ulémas-références) présentant une grande diversité d'attitudes vis-à-vis du pouvoir impérial, étaient politiquement divisés et concurrents. D'autre part, bien qu'ayant disséminé une influence parfois spectaculaire (voir le cas de Moussa al-Sadr au Liban), le chiïsme contestataire du Najaf et de Qoum (dont la figure de proue, à côté de Khomeini, était Mouhammad Baqir al-Sadr) avait eu, avant 1979, peu de répercussions visibles dans les autres pays du chiïsme.

36

C'est donc seulement avec la révolution iranienne qu'il devient pleinement légitime de parler d'un chiïsme politique international. Sans pouvoir gommer les différences en modes d'adaptation aux réalités nationales (qui, pourtant, ont semblé fléchir, pendant un moment, sous l'attraction du slogan de « république islamique »), ce nouveau courant a restructuré profondément la conscience que les chiïtes du monde avaient de leur appartenance commune. Tout en créant ou renforçant des réseaux d'action et de solidarité, il a donné naissance à des instruments institutionnels de toutes sortes. Mais surtout, il a focalisé les débats politico-idéologiques des chiïtes autour d'une problématique aussi constante qu'explicite. Conjuguée avec les nouvelles réalités mondiales (dont elle est d'ailleurs difficilement séparable), la grande confrontation, toujours en cours, au sein même de la Révolution iranienne, a placé au cœur de cette problématique la notion de démocratie. À défaut de pouvoir cerner les attitudes des divers groupements chiïtes (et celles des multiples tendances politiques qui les travaillent) vis-à-vis de ce modèle de gouvernement et de société, il reste intéressant de le confronter au corps même de la doctrine chiïte : corps avec lequel les différentes tendances politiques se réclamant du chiïsme sont tenues de se mettre en règle.

De prime abord, le chiïsme paraît s'être défini, en tant que secte, par un refus originel qu'il aurait opposé au principe même de la démocratie. Grand historien sunnite des sectes de l'islam, Chahrastânî, voulant défi-

nir l'essence du chiïsme, se retrouve, d'entrée de jeu, face à cette incompatibilité. Pour les chiïtes, écrit-il, « l'imamat n'est pas une question d'intérêt pouvant être abandonnée à l'arbitraire du commun [des croyants], en sorte que celui que ceux-ci auraient investi de l'imamat devienne imam ; c'est [au contraire] une question de principe, le pilier même de la religion : pilier que les Messagers [de Dieu] [...] ne pouvaient passer sous silence ou négliger : ils ne pouvaient non plus en déléguer le soin au commun [des croyants] et s'abstenir d'en disposer ».

Les chiïtes, précise-t-il, « sont unanimes à affirmer la nécessité de la nomination et de l'investiture [divines des imams], à postuler l'infailibilité des prophètes et des imams nécessairement immuns contre les forfaits, grands et petits, et à proclamer l'allégeance [aux prophètes et aux imams] et la dissociation de soi [de leurs ennemis], en parole, en acte et par contrat, sauf en cas de *taqîya*¹ ».

37

Mettant à nu le cœur même de la doctrine chiïte, cette définition situe celle-ci aux antipodes de l'idée démocratique. Historiquement le chiïsme imamite s'est démarqué de l'orthodoxie sunnite en refusant de reconnaître la légitimité des trois premiers califes de l'islam. Il a opposé à la *bay'a* (contrat d'allégeance) des croyants, dont cette légitimité était censée émaner, la désignation par le Prophète (transmettant, en l'occurrence, un décret divin) de Ali, son cousin et gendre, comme successeur. Au premier imam ainsi élu, devaient succéder onze autres infailibles de sa descendance, tous des élus de Dieu également. Cette chaîne se termine par le mahdi Muhammad b. al-Hassan occulté en bas âge vers l'an 260 de l'hégire (873-874 de l'ère chrétienne) et que les imamites disent être toujours en vie et devoir le rester jusqu'à la fin des temps, la justice de Dieu faisant que la terre ne puisse être dépourvue d'imam. En effet, l'imam est la « preuve » (*hujja*) établissant que Dieu a montré aux humains le droit chemin et qui, par conséquent, leur faisant porter la responsabilité de leurs déviations, les rend passibles du jugement divin.

En fait, les chiïtes parlent de deux occultations du mahdi. Pendant « l'occultation mineure », la première, l'imam caché serait demeuré en communication avec quatre vicaires successifs qui transmettaient ses « adresses » aux fidèles. Cette relation s'interrompt avec la mort du quatrième vicaire, celle-ci marquant le début de « l'occultation majeure » que les chiïtes disent devoir durer jusqu'à la veille du jugement

1. Ahmad Al Chahrestânî (479-548 h.), *Al-Milal wa al-Nihal* (Les Religions et les Hérésies), Beyrouth, Dâr al-Ma'rifa, 1975, t. I, chap. 6, p. 146.

dernier². Le mahdi réapparaîtra alors en gloire pour « remplir d'équité et de justice la terre qui aura été remplie d'iniquités et d'injustices³ ».

38 Manifestement, les chiïtes du IV^e et du V^e siècle de l'hégire (X^e et XI^e siècles de l'ère chrétienne) croyaient plus ou moins proche cette parousie de l'imam caché. En majorité, ils adoptèrent, par conséquent, une attitude d'attentisme, s'abstenant de toute quête du pouvoir politique. Ils allèrent jusqu'à déclarer irrecevable la prière obligatoire du vendredi (*jumu'a*) puisque non conduite par l'imam légitime. De même, ils qualifièrent d'illicite tout appel à un jihad autre que défensif, tant que la mobilisation ne se ferait pas sous le drapeau de ce même imam, etc. Et afin d'échapper à l'iniquité des pouvoirs en place, ils prônèrent la *taqiyya* (dissimulation). C'est de cette époque (assez tardive) que date l'élaboration de la théorie de l'imamat divin, continuation des prophéties et émanation de la « lumière muhammadienne » dont Adam lui-même, déjà, serait issu⁴.

Cependant, une autre tendance, faisant sienne, pour l'essentiel, ces mêmes prémisses, postulait la nécessité d'un « vicariat général » (*niyâba 'amma*) de l'imam caché qui, en l'absence de la communication directe dont ce dernier gratifiait le « vicariat personnel » (*niyâba khâssa*), à l'époque de l'occultation mineure, pouvait (et devait) désormais assumer la conduite spirituelle de la communauté, en vertu de la science dont les vicaires étaient dépositaires, c'est-à-dire de leur connaissance du legs des imams et de leur capacité d'interprétation de la Loi. Les occupants légitimes de cette fonction n'étaient autres que les grands *mujtahids* d'une époque donnée auxquels le commun des croyants devait se confier, chaque fidèle devenant « l'imitateur » (*muqallid*⁵) d'un mujtahid. C'est dans le champ de ce clivage (mujtahid-muqallid) qu'a émergé la notion, aujourd'hui fameuse, de *wilâyat al-faqîh* (le tutorat du jurisconsulte). Au départ notion de droit privé, applicable à des cas bien circonscrits d'incapacité individuelle, elle connut, à travers les siècles, des

2. Sur l'hagiographie du 12^e imam, voir Henri Corbin, *En Islam iranien*, Paris, Gallimard, 1972, t. IV, livre VII, chap. 1^{er}.

3. Mouhammad Rida al-Muzaffar, *Aqâ'id al-Chi'a* (La Doctrine des chiïtes), Beyrouth, Dâr al-Ghadîr, 1973, p. 106.

4. Henri Corbin, *op. cit.*, t. IV, p. 145-148.

5. Le sens originel du verbe *qallada* est « confier à », ou « s'en remettre à », le sens d'imiter en est une extension.

tentatives répétées d'extension au domaine politique. La dernière en date, celle de Khomeïni, fut la plus systématique et la plus réussie. Tout en préservant formellement les institutions d'une république démocratique, la nouvelle constitution iranienne les flanqua d'un *murchid* (guide) de la Révolution concentrant dans ses mains les fils les plus stratégiques du Pouvoir. Se réservant un droit de regard (et même, en définitive, un droit de veto) sur les décisions du gouvernement et celles du Parlement, ce personnage, nécessairement un grand mujtahid, dispose, pour l'exercice de son rôle, de l'assistance d'appareils et de conseils spéciaux et d'une part substantielle des revenus de l'État. Le choix du guide se faisant, essentiellement, par cooptation des pairs et ne dépendant que secondairement du suffrage populaire, l'étendue de ses prérogatives constitue une limitation grave du champ de la démocratie.

Remise en cause par nombre des grands ulémas chiïtes, la conception khomeïniste de la *wilayat al-faqih* ne semble pas être une conséquence imparable de la doctrine chiïte de l'imamat et de l'occultation du mahdi. En effet, les *fuqahâ* que, l'inspiration divine mise de côté, Khomeïni tend à assimiler aux prophètes et aux imams⁶, ne peuvent prétendre à cette « exemption de défauts » ou « infailibilité » (*'isma*) attribuée à ces derniers. Ils ne sont, en définitive, que des humains faillibles. À la différence de l'« imam du temps », nécessairement unique, et des vicaires « personnels » successifs de l'imam caché, les *fuqahâ* sont nombreux et leurs opinions sur diverses questions susceptibles de diverger. Aucune nécessité doctrinale n'enjoint à un fidèle de suivre tel mujtahid à l'exclusion d'autres. La hiérarchie même des ulémas, leur mode de formation et les mécanismes de cooptation et de promotion propres à leur caste sont des réalités prosaïquement humaines, prêtant le flanc à la critique et, en fait, souvent critiquées. Leur ascension et leur déchéance politiques dépendent bien plus de facteurs politiques que de l'éminence de leur savoir. Il suffit pour s'en convaincre de rappeler que, pour être choisi successeur de Khomeïni, le Guide actuel de l'Iran n'a guère eu besoin de cette *a'lamiyya* (supériorité en science) que les grands ayatollahs se disputent et qu'ils ne reconnaissent toujours point à Khâmini'i. Par ailleurs, la politique et l'administration publique, la conduite des armées et l'exercice de la justice (fonctions dont Khomeïni gratifie allégrement les *fuqahâ*⁷) sont des arts que la connaissance de la

6. Ayatollah al-Khomeïni, *Al-Hukûma al-Islâmîa* (Le Gouvernement islamique), Beyrouth, Dâr al-Talîa, 1979, p. 49-52.

7. *Ibid.*, p. 69-70.

chari'a et des traditions des imams restent loin d'épuiser ; même sachant discerner le licite de l'illicite en chacune de ces matières, un *faqih* n'est pas nécessairement le plus doué pour l'exercice de l'un quelconque de ces métiers. Déjà Ibn Khaldoun affirmait que les ulémas « quand ils s'occupent de politique imposent à leurs vues le moule de leur discipline et du genre de démonstration qui est le leur ; aussi commettent-ils beaucoup d'erreurs et ne sont-ils guère fiables⁸ ». Il conviendrait, peut-être, d'ajouter que, dans le cas chiite, la vénération générale dont les *Ahl al-Bayt* (les Gens de la Maison) sont l'objet limite sensiblement le champ laissé à la libre compétition « démocratique » entre ulémas en y introduisant une sorte de privilège de naissance accordé aux descendants du Prophète.

40

Conscients, sans doute, de ces limites – les leurs –, les *fuqahâ* chiites – à l'instar, d'ailleurs, d'autres hiérarchies de ce monde – s'efforcent de les compenser par une inflation verbale de leur charisme spirituel. *Ayatollah* et *Ayatollah al-'ouzma* (Signe de Dieu et Grand Signe de Dieu), *Hujjat al-Islam* (Preuve ou Argument de l'islam), *al-Muqaddas* (le Saint), *dâma zilluhu* (puisse son ombre se perpétuer), *quddisa sirruhu* (que son mystère soit sanctifié) sont quelques-uns des titres et des compliments dont ces messieurs s'autogratifient. Destiné à approfondir le fossé qui sépare la caste savante des *laymen*, cet arsenal de mots (dont la hiérarchie religieuse iranienne est particulièrement friande et que, depuis 1979, elle a exporté, en partie, à d'autres contrées chiites) prolonge, mais en la dégradant, la dimension ésotérique de la spiritualité du chiisme.

Plus que la doctrine elle-même, c'est la mentalité que ce vocabulaire exprime (et qu'en même temps il entretient) qui rend les rapports entre le commun des chiites et leurs ulémas si résistants à d'éventuelles velléités de démocratisation. Celle-ci devrait passer par une lutte contre l'assimilation, tacite ou explicite, aux prophètes et aux imams, de gens qui, aujourd'hui comme hier, restent loin de faire preuve d'une immunité hors du commun contre les errements du discours et de l'action. Cet obstacle aplani, le ralliement du chiisme à la démocratie ne serait pas acquis pour autant. D'autres difficultés surgiraient encore, émanant du corps même de la doctrine.

8. Cité in Chebli Mallat, *Tajdid al-Fiqh al-Islâmî* (Rénovation du *fiqh* islamique), trad. de l'anglais, Beyrouth, Dâr Annahar, 1998, p. 115.

En effet, il sera toujours problématique de transférer à la communauté entière le droit d'exercer les prérogatives de *niyâba 'amma* (vicariat général) de l'imam... Ses assises juridiques étant jugées faibles d'un avis assez général, il ne semble pas interdit, cependant, de supposer vicié la notion même de la *niyâba*⁹. Prenant acte de la césure que représente l'Occultation, la communauté devra, dans cette hypothèse, prendre en main le contrôle de ses destinées. Pour ce faire, elle disposera toujours des lumières de son Livre et de ses Traditions. Reconnus faillibles, les *fuqahâ* qui ne pourront plus prétendre au monopole du *'ilm* (science de la religion) auront toujours le devoir d'éclairer les fidèles mais non plus le droit prioritaire de les conduire. Par-delà la *niyâba* de l'imam, on aura pleinement reconnu que le Coran attribue le vicariat de Dieu dans le monde d'ici-bas, non pas à une caste de clercs, mais au genre humain. Cette attribution passe par un refus divin de l'objection des anges arguant que l'Homme introduira la corruption sur la Terre et y répandra le sang¹⁰. Le Mal – Dieu l'admet – est inhérent à la liberté humaine. Il n'est cependant pas une raison de retirer le droit à l'existence à cette créature dont la liberté est l'attribut fondamental. Celle-ci rend l'Homme capable de faire le bien comme le mal, mais fonde, d'autre part, la nécessité pour lui de rendre compte de ses actes devant son Créateur.

41

Avant Khomeini, l'idée de *niyâba* était, le plus souvent, mise à l'écart, occultée, sinon réfutée, par les choix politiques des chiïtes contemporains. Sur le plan de la théorie, cette attitude pouvait remettre

9. Le chiïte irakien Ahmad al-Kâtib va beaucoup plus loin. Dans un important ouvrage passé presque inaperçu, cet homme de religion, proche, pendant un moment, de l'illustre ayatollah Charî'atmadârî, et aujourd'hui établi à Londres, remet en cause l'ensemble des dogmes fondamentaux distinctifs du chiïsme imamite : la notion de l'imamat divin, celle du mahdî et de son occultation, celle – par conséquent – de la *niyâba* et, enfin, celle de la *wilâyat al-faqih*. Pour lui, il s'agit de constructions tardives aux bases historiques hautement douteuses et, par ailleurs, incompatibles avec les discours et les comportements solidement attestés des imams « réels ». Sa critique tend à miner, d'autre part, l'idée d'un contenu nécessairement politique de l'imamat. De cette impitoyable déconstruction, le chiïsme (ou, plutôt, ce qui resterait de lui) sort très rapproché d'un sunnisme « moyen » assez prosaïque. L'argumentation paraît solide et l'intention louable puisqu'elle sert, en définitive, ce « rapprochement des rites » que beaucoup de musulmans appellent, depuis longtemps, de leurs vœux. Pareille argumentation a-t-elle, cependant, plus de chances d'emporter la conviction des chiïtes que la Tradition sunnite elle-même ? Ahmad Al-Kâtib, *Tatawwur al-Fikr al-siyâsî al-chî'î, Min al-Chûrà ilâ Wilâyat al-Faqih* (Évolution de la pensée politique chiïte, de la choura à la Wilâyat al-Faqih), Beyrouth, Dâr al-Jadîd, 1998.

10. « [Rappelle] quand ton Seigneur dit aux Anges : – Je vais placer sur la terre un vicaire. – Y placeras-Tu quelqu'un qui y sèmera le scandale et y répandra le sang alors que nous, nous glorifions Ta louange et proclamons Ta sainteté ? [Le seigneur] répondit : – Je sais très bien ce que vous ne savez point », Le Coran, II, 30 (trad. R. Blachère).

en faveur le principe islamique de *choura* (délibération) souvent malmené par la tradition chiïte, mais cheval de bataille commun de musulmans contemporains, fervents de la démocratie, aussi bien chiïtes que sunnites. Toutefois l'érection de la *choura* en modèle de démocratie ne va pas sans difficultés. Historiquement, la pratique de la *choura* est demeurée l'apanage de *ahl al-hall wa al-'aqd* (gens qui lient et délient). En règle générale, leur « conseil » était constitué et appelé à faire prendre une décision par le Prince et non pas par la communauté des croyants. Il est vrai, cependant, que, de par sa généralité, le texte coranique fondateur de cette pratique¹¹ peut favoriser un changement de procédure. Rien en lui ne paraît interdire le recours, pour la sélection des membres d'un conseil de *choura*, à la consultation populaire. La *choura* se rapprocherait, alors, d'un mécanisme de démocratie représentative.

42

Même réalisée, cette condition ne serait pas – elle non plus – suffisante pour asseoir une pratique conséquente de la démocratie. À moins de situer cette pratique dans une communauté purement chiïte : constituée exclusivement de fidèles et suffisamment isolée de toute autre. Car, au cas où elle ne serait que majoritaire, cette communauté tendrait, par conviction, à limiter (elle le fait, dans une mesure très sensible, en Iran) le droit que le principe démocratique d'égalité garantit aux autres communautés partageant le même espace national de disposer librement de leurs affaires. On sait que, dans le monde d'aujourd'hui, le cas de communauté nationale purement chiïte ne se présente nulle part. Dût-elle exister, pareille communauté pourrait, d'ailleurs, ne pas compter d'individus et de groupes d'opinion récalcitrants. Une adhésion chiïte à la sécularisation de la vie publique aurait des chances – mais il y faudrait beaucoup d'*ijtihad* et, surtout, de bonne volonté – de s'introduire par cette porte de la diversité. Cette adhésion pourrait tirer argument des différences déjà signalées que présentent, entre eux, les modes d'insertion politique des chiïtes, dans leurs communautés nationales respectives. Ces différences sont redevenues très significatives à la faveur de l'essoufflement dont fait montre l'Iran révolutionnaire. Elles s'expliquent par le poids relatif du groupe chiïte aussi bien que par l'histoire et la situation présente de chacun des pays concernés.

La démocratie serait, dans ce cas, un beau cadeau que la mixité aurait offert au chiïsme.

11. « [Ceux] dont l'affaire entre eux est [objet de] délibération », *ibid.*, XLII, 38.

R É S U M É

Le chiïsme partage le malaise qu'éprouvent les doctrines religieuses du Pouvoir face au principe démocratique de souveraineté populaire. Pouvoir à la fois temporel et spirituel, l'imamat y est de droit divin. Comme par contagion, les prérogatives de l'imam tendent à passer au faqîh, connaisseur (et gardien ?) de la Loi divine. Aussi, la notion de wilayat al-faqîh a-t-elle été érigée en fondement constitutionnel de l'actuel régime iranien. Cependant, au lieu de servir de fondement à ce transfert de légitimité aux fuqahâ, la ghayba (l'occultation du 12^e imam) peut être conçue comme une rupture spirituelle remettant à la communauté entière la responsabilité de ses propres destinées... Enfin, le fait que les chiïtes ne se retrouvent jamais seuls dans le monde moderne, devrait favoriser l'idée d'un compromis séculariste et démocratique.

ISLAMISME ET NATIONALISME

IL Y A ENTRE ISLAMISME ET NATIONALISME un curieux effet de miroir. Dans le monde arabe, c'est sur l'échec des nationalismes de type socialisant et autoritaire (état centralisateur et parti unique, comme en Algérie et Égypte), souvent redoublés de panarabisme (mouvement baasiste), que s'est développé, dans les décennies 1970 et 1980, l'islamisme le plus virulent, celui du FIS, du GIA, des Frères musulmans syriens ou des Gama'at et du Jihad égyptiens ; les monarchies ont été par contre confrontées à des formes plus protéiformes et participationnistes de l'islamisme, en général dans la mouvance des Frères musulmans. Dans tous les cas, l'islamisme a eu une base sociale fort proche des nationalistes et des socialistes (intelligentsia moderne et classes moyennes) et n'a guère attiré au début les représentants des élites religieuses traditionnelles. La symétrie entre nationalisme arabe et islamisme est d'autant plus évidente que le baasisme lui-même s'était inspiré du supranationalisme islamique pour dénoncer le caractère artificiel des nations issues du découpage colonial, en faveur d'une grande et mythique « oummah » arabe : chaque pays arabe était donc défini comme une région, et non comme une nation. Il n'y a donc pas ici de contradiction entre une identité linguistique et culturelle (l'arabité) et une logique d'islamisation, sinon pour les chrétiens arabes, qui se reconnaissaient dans le panarabisme mais plus dans l'islamisme.

45

Dans le monde non arabe par contre, l'islamisme s'est construit en décalage par rapport à une identité ethnique et dans le sens d'une reconstruction politique du lien national par l'islam et non par la référence ethnico-linguistique.

En Turquie et Iran, l'islamisme s'est construit contre un nationalisme laïc, à forte connotation ethnico-linguistique, qui voulait enraci-

ner l'identité nationale dans la période pré-islamique (Kemal Atatürk comme la dynastie Pahlavi) : Erbakan, fondateur de la chaîne de partis qui reprirent les mêmes thèmes après chaque dissolution, voyait par exemple explicitement dans l'islamisme un moyen de ré-intégrer dans le jeu politique les Kurdes, exclus par l'hégémonie de la langue et de l'identité turque. Khomeyni qui a toujours protesté contre les références aux Perses d'avant l'islam dans la légitimation de la nation persane a autorisé l'usage public des langues autres que le persan. En faisant du chi'isme la légitimité même de l'État iranien, il construit une base sociale plus large que celle de l'usage du persan (90 % des Iraniens sont chi'ites, mais seulement 50 % ont le persan comme langue maternelle).

46 De même au Pakistan, l'islamisme s'est vigoureusement opposé à ceux qui voulaient faire du pays un simple « État musulman » après la partition de 1947 : pour Ali Jinnah, fondateur du pays, les musulmans de l'empire indien constituaient une communauté plus culturelle que proprement religieuse, et il envisageait donc la construction d'une identité musulmane « laïque » ; ce à quoi s'opposait Aboul Ala Maududi, fondateur du Jama'at-i Islami, le parti islamiste, pour qui la seule identité possible pour le Pakistan était d'être un État islamique et non seulement musulman, c'est-à-dire un État dont l'idéologie, les institutions, le droit et la politique étrangère devaient relever de la charia. En mettant l'ourdou comme langue nationale, alors que c'était la langue des « immigrés » venus de l'Inde, l'État pakistanais a voulu rompre avec toute logique ethnique de la construction de l'État-nation (les Punjabis constituent 60 % de la population et ils tiennent l'essentiel de l'appareil d'État, mais leur langue n'a pas de statut). Ce faisant, les islamistes pakistanais, comme les Turcs et les Iraniens, proposent moins une alternative internationaliste au nationalisme qu'une autre logique de fondation de l'État existant, lequel est très largement multi-ethnique (contrairement à la plupart des pays arabes) : cette logique revient en fait à élargir la base sociale et politique de l'État en remplaçant une légitimité ethnico-linguistique par une construction idéologique et politique (qui marginalise bien sûr les minorités chrétiennes, mais la question confessionnelle n'a pas l'intensité du problème ethnique).

Pourtant l'idéologie islamiste est très opposée au nationalisme. Elle récuse l'État-nation au profit de la oummah, et se réclame d'un modèle universel de gouvernement : on a vu régulièrement fleurir des projets de constitution d'État islamique, en théorie applicable de manière univer-

selle quelles que soient l'histoire et les spécificités des pays en question. Les Frères musulmans se sont organisés en chapitres régionaux (représentant ainsi la terminologie du Baas, qui voit dans les pays actuels de simples régions d'un futur État panarabe). Certains mouvements reprennent d'ailleurs le concept de califat, pour mieux récuser la légitimité de l'État national (Maududi, le Hizb ul Tahrir, parti établi à Londres et qui recrute aujourd'hui essentiellement parmi les jeunes issus de l'immigration). Les islamistes axent toute leur réflexion sur l'État, pas sur la nation. En Iran, où la révolution islamique a doté le pays d'une Constitution plutôt sophistiquée, et fort peu islamique, à l'exception décisive du statut du Guide, ce dernier n'est pas nécessairement un Iranien, car il a vocation à être le Guide de l'ensemble de la oumma. Mais en se focalisant sur l'État, ils sont par définition amenés à prendre en compte la territorialisation et les sociétés réelles, qu'elles soient issues d'une longue histoire (Iran, Égypte) ou les produits d'un découpage colonial stabilisé par les équilibres stratégiques et les intérêts des puissances mondiales ou régionales.

47

C'est la problématique de la conquête et de la gestion de l'État qui fait que les islamistes, en tout cas les courants « centristes », sont aujourd'hui devenus plus nationalistes qu'attachés à la mise en place d'un État islamique. Les mouvements centristes sont ceux qui ont une stratégie politique de conquête du pouvoir d'État dans un premier temps, et, dans un deuxième temps, qu'ils soient parvenus au pouvoir (Iran) ou non, une politique de gestion, donc de participation à un champ politique qu'ils ont contribué à ouvrir. Les islamistes en effet visent un État concret (Égypte, Turquie, Iran, etc.), qui a son champ politique propre et qui s'insère dans un espace stratégique dont il hérite plus qu'il ne le modèle. Pour prendre ou gérer le pouvoir, il faut un programme, des alliances, une prise en compte de la complexité de la demande sociale. Les islamistes iraniens l'ont très vite découvert et se sont divisés en conservateurs, obsédés par leur maintien au pouvoir, et libéraux, convaincus que seule une ouverture démocratique peut permettre une gestion du pouvoir. Les islamistes turcs ont découvert le jeu politique par leur gestion municipale : la frange « libérale » qui forme aujourd'hui le parti AK est justement dirigée par l'ancien maire d'Istanbul, Tayyip Erdogan. Le FIS algérien, après l'annulation des élections législatives, est entré dans le processus de San Egidio, de concert avec des mouvements idéologiquement très variés. Dans presque toutes les monarchies (sauf en Arabie Saoudite), les Frères musulmans sont représentés dans les parlements (Jordanie, Koweït,

Maroc). C'est parce qu'ils ont été saisis par l'État que les mouvements islamistes centristes sont devenus nationalistes.

Inversement les mouvements « jihadistes » radicaux ont ajouté à leur refus du nationalisme la volonté explicite de demeurer en rupture avec le jeu politique étatique, soit en s'en désintéressant (Hizb ul-Tahrir, al Qaïda), soit en s'y attaquant par l'action terroriste envers des personnalités politiques. Le terrorisme aveugle tous azimuts, comme celui pratiqué par le GIA en Algérie, peut déstabiliser momentanément le pouvoir en place, mais le renforce sur le long terme, car il est incompatible avec la constitution d'une base sociale et politique solide, qui permettrait la marche vers le pouvoir ou la constitution d'une alternance politique. La posture antinationaliste ne peut être maintenue que par un refus de l'enjeu étatique. C'est en prônant la création d'un

48 État palestinien que le Hamas palestinien est devenu un parti islamonationaliste, alors que nombre de réfugiés palestiniens, ou plutôt de descendants de réfugiés de 1948 et 1967, sachant que, de toute façon, il n'y aurait pas de retour, ont rejoint les mouvements internationalistes les plus radicaux (Abdallah Azzam fondateur de ce qui allait devenir la mouvance al Qaïda, Youssouf Ramzi, Odeh, Zoubeyda, tous membres d'al Qaïda).

Les mouvements islamistes « territorialisés » et à stratégie étatique rentrent tous dans une perspective plus nationaliste qu'idéologique, fortement teintée d'anti-impérialisme. Ils retrouvent donc ainsi leurs anciens adversaires politiques laïcs, comme on le voit en Égypte, Jordanie, Yémen, et même au Liban (où le Hezbollah est perçu comme nationaliste) et au Pakistan (où l'anti-impérialisme de gauche rejoint le soutien de fait aux Taliban afghans). Par contre les mouvements « dé-territorialisés », comme al Qaïda ou le Hizb ul-Tahrir, sont à la fois dans un refus de toute logique nationale et de contestation radicale de l'ordre établi. Terrorisme et dé-territorialisation vont de pair.

L'exemple le plus typique de la nationalisation de l'islamisme est bien sûr l'Iran, qui, depuis le cessez-le-feu avec l'Irak (en juin 1988), est peu à peu rentré dans le rang, menant une politique étrangère fondée sur ses seuls intérêts nationaux, sans considération idéologique, sinon dans le discours. Si la lutte entre conservateurs et libéraux est sévère sur le plan intérieur, elle n'a guère d'incidence en politique étrangère, sauf en ce qui concerne la symbolique des relations avec les États-Unis et Israël. Lors de la guerre du Golfe (1990-1991), l'Iran n'a pas gêné le déploie-

ment de forces américaines. L'Iran a ainsi peu à peu cessé de soutenir ses relais traditionnels : les chi'ites irakiens en 1991, bahreïnais en 1996, afghans en 1998. Dans le Caucase, l'Iran soutient l'Arménie contre l'Azerbaïdjan, pourtant chi'ite, et a coopéré avec la Russie pour mettre fin à la guerre civile du Tadjikistan (juin 1997). En Afghanistan, elle s'est aussi retrouvée dans le même camp que les Russes, les Indiens et les Américains pour soutenir l'alliance du Nord contre les Taliban lors de la campagne de 2001. Dans le Golfe, malgré le contentieux avec les Émirats sur le statut des îles de Tumb et de Moussa (d'ailleurs occupées par le chah en 1971), l'Iran s'est rapproché des pays arabes conservateurs (Arabie Saoudite et Qatar). Enfin, tout en soutenant matériellement le Hezbollah libanais et les Palestiniens, l'Iran est resté au second plan lors du déclenchement de la seconde intifada en 2000. Téhéran a vivement condamné l'attentat du World Trade Center, mais cette fois par la voix du Guide lui-même et pas seulement du président libéral Mohammed Khatami. En même temps, l'Iran veut être un acteur incontournable non seulement dans le Golfe mais aussi au Levant et cherche à profiter de l'échec des accords d'Oslo.

49

Cette « nationalisation » du mouvement iranien peut s'expliquer par la pratique du pouvoir qui conduit à l'identification avec un État-nation et avec un espace politique spécifique, et donc au pragmatisme et au réalisme. Mais on l'observe dans presque tous les mouvements islamistes. Elle s'y double dans tous les cas d'une recherche d'ouverture politique, d'alliances électorales et d'intégration dans le jeu politique national. Lorsque le jeu politique est plus ou moins ouvert (Jordanie, Turquie, Koweït, Maroc), les islamistes occupent la place du centre-droit, nationaliste en politique étrangère, réactionnaires en politique intérieure (en particulier sur la question des droits des femmes). Le FIS algérien a renoncé à la lutte armée et défend, en vain, une approche pluraliste (sa branche armée, l' AIS, a proclamé la trêve après avoir été attaquée autant par le GIA que par l'armée). Le Hezbollah libanais s'est comporté avant tout comme un mouvement nationaliste et est largement reconnu comme tel par les chrétiens du Liban. Le parti yéménite Islah a joué un rôle dans l'unification du Yémen contre le souhait de son mentor saoudien. Au Soudan, Hassan Tourabi a mené une politique tout aussi nationaliste avant d'être renversé par les militaires ; mais il est sans doute un peu rapide de voir ici une victoire de la laïcité sur le « totalitarisme islamique », car, avec le général Bachir, on retrouve une dictature militaire classique. Au Tadjikistan, le Parti de la Renaissance islamique (PRI) est devenu, une fois associé au pouvoir

(1997), complètement nationaliste, défendant l'identité tadjike contre les Taliban (en soutenant Massoud) et les Ouzbeks. Le Jamiat-i Islami afghan, le parti de Massoud, n'a plus aucune référence islamiste et se présente comme un parti national, avec une base fortement marquée sur le plan ethnique. La nationalisation de l'islamisme est clairement illustrée par la Palestine. Les partis islamistes (Jihad, Hamas) ne critiquent jamais Arafat sur l'islam, mais sur ses éventuels compromis avec Israël : lors de la seconde intifada, mouvements laïcs et islamistes sont devenus indiscernables (le FPLP adopte les commandos suicides et les chefs des deux mouvements participent ensemble aux funérailles de leurs militants). En Algérie aussi, l'effacement de l'islam politique est clairement apparu lors des manifestations kabyles du printemps 2001 : même cause (l'accaparement du pouvoir et des richesses par l'oligarchie militaire) et mêmes acteurs (la jeunesse sans avenir) que la grande vague électorale pro-FIS en 1991, sauf que l'islam a totalement disparu des slogans.

Le message social révolutionnaire des islamistes s'efface peu à peu au profit d'une insistance sur la charia. On le voit en particulier aujourd'hui dans la prudence des islamistes par rapport au thème de la justice sociale. Même le Refah, sans doute le plus politique des partis islamistes, n'a pas de message social : il prône l'entente entre patrons et ouvriers et son syndicat ouvrier (Hakki) reste embryonnaire. Il n'a pas condamné les privatisations. Cette question de la privatisation est importante : elle sépare en Iran la gauche islamique des conservateurs. C'est en Égypte que l'abandon du terrain social par les islamistes est le plus marquant. La « contre-réforme » agraire, menée sous l'égide de Moubarak et qui est entrée en vigueur en 1998 (elle libère les baux fermiers et permet donc aux propriétaires de les augmenter et de reprendre leurs terres) a été approuvée par les Gama'at Islamiyya au nom de la charia (prévalence du droit de propriété). Les islamistes entrent donc dans le jeu politique sur des positions conservatrices, voire réactionnaires, en ce qui concerne les valeurs et le statut de la femme. Mais ils sont en général plus modernes quant à leur vision économique et rompus à un pragmatisme politique qui est plus caché que révélé par leur conservatisme moral. Il faut de plus noter que toute une frange de nationalistes laïcs se redécouvrent aussi partisans des valeurs morales au nom de la défense de l'identité contre la globalisation (le procès des homosexuels du Caire en 2002 n'a guère été dénoncé par la gauche égyptienne qui a plutôt joué sur le réarmement moral de la nation face aux pressions américaines).

Cette normalisation touche même des mouvements jusqu'ici très radicaux, comme le Jihad islamique égyptien : un des chefs du mouvement, Ossama Rushdie, a condamné l'attentat du 11 septembre et la ligne « jihadiste » prônée par Zawahiri et Bin Laden¹.

Un autre aspect important de cette priorité du jeu national est le relâchement des liens avec une diaspora qui ne suit pas le mouvement et qui devient plus internationaliste. Le cas le plus typique est celui du Refah turc (nous continuons à nous référer à ce nom après sa dissolution). Sa branche européenne, Milli Görüş, a du mal à suivre l'évolution politique et les scissions du parti parce que les membres européens du mouvement ont d'autres intérêts que la mise en place d'un gouvernement de coalition à Ankara. Le Milli Görüş tend à devenir plus internationaliste et plus « salafiste » (c'est-à-dire soucieux de la stricte pratique de la religion), au lieu d'être la branche externe du parti. Il se lie, en Europe, aux Frères musulmans arabes et développe un programme de retour à la religion en totale rupture avec la sécularisation croissante du parti d'origine. Le FIS algérien a étonnamment peu percé dans l'émigration, pour les mêmes raisons, et les jeunes d'origine algérienne qui se radicalisent en France ne vont pas en Algérie se battre, mais en Afghanistan. Ceux d'origine pakistanaise, en Grande-Bretagne, se rendent par contre plus facilement au Pakistan, mais c'est justement parce que les réseaux activistes y sont internationalistes : on retrouvera d'ailleurs ces mêmes jeunes en Afghanistan et au Cachemire. Le fait que l'affaire Rushdie ait démarré en Grande-Bretagne et ait eu peu d'écho dans les rues du Moyen-Orient montre bien que la logique d'internationalisation radicale est plus forte dans les diasporas que dans bien des pays musulmans. D'une certaine manière, le même phénomène se produit pour les Palestiniens : les réfugiés d'avant 1948 rejoignent plus facilement les mouvements internationalistes (Abdoullah Azzam, Khattab qui s'est battu en Tchétchénie) que les rangs de l'OLP ou du Jihad. De même, un peu partout les Frères musulmans émigrés sont confrontés à un choix : soit l'intégration politique dans les nouveaux pays, soit au contraire une internationalisation qui les rapprocherait des salafistes proches des Saoudiens et de la Ligue islamique mondiale, qui veulent éviter une intégration de l'islam dans la culture occidentale. Ce

1. Interview dans *Al Sharq al Awsat*, 25 janvier 2002.

dilemme se lit par exemple dans les hésitations des grandes organisations musulmanes françaises comme l'Union des Organisations islamiques de France : doit-on s'intégrer pleinement dans un islam français, ou bien faut-il privilégier la dimension internationaliste ? En choisissant de jouer la carte de la consultation des musulmans de France, l'UOIF semble faire le choix d'une certaine « nationalisation ».

52 La nationalisation est accentuée par la prédominance d'un espace stratégique international relativement stable sur les choix idéologiques supranationaux. Lors de la guerre du Golfe en 1990-1991, les différentes branches des Frères musulmans ont pris position en fonction de la situation stratégique de leurs pays respectifs (le chapitre koweïtien approuve l'appel aux troupes américaines, le jordanien l'a condamné). Le 11 septembre a bien montré comment partout, sauf chez les Taliban (qui ne sont pas des islamistes), c'est la raison d'État qui a fonctionné, y compris, et c'est nouveau, dans l'opinion publique, malgré l'hostilité envers les Américains et une certaine fascination pour la figure de Bin Laden.

À la fin des années 1990, on peut constater que presque tous les mouvements islamistes sont devenus plus nationalistes qu'islamistes. Leur champ d'action est limité à un seul pays. Mais cette nationalisation va de pair avec la renonciation à un élément clé : l'exigence du monopole de la représentation du religieux dans le politique, remplacée par l'acceptation d'un espace politique autonome par rapport au religieux. Nationalisation, banalisation et primat du politique vont ensemble. C'est parce que leur action s'inscrit dans un champ politique national que les islamistes sont amenés à se poser la question du pluralisme politique.

R É S U M É

C'est par l'inscription de leur action politique dans le cadre territorial de l'État-nation que les mouvements islamistes sont devenus nationalistes, ou du moins se sont nationalisés, à l'encontre de leur idéologie d'origine, qui se voulait internationaliste. En ce sens les grands mouvements islamistes ont été des facteurs de renforcement de l'État-nation et se retrouvent aujourd'hui proches des nationalistes laïcs dans leur opposition aux États-Unis. À l'inverse, le radicalisme violent est le propre de mouvements dé-territoria-lisés, comme al Qaïda.

LE GOUVERNEMENT
DE LA CITÉ :
UN ISLAM SOUS TENSION

AUJOURD'HUI, LA PLUPART DES GOUVERNEMENTS des États dits « musulmans » gouvernent, peu ou prou, selon des modes autoritaires et travaillent à désamorcer par diverses stratégies les demandes de participation politique issues de leurs citoyens. L'islamisme qui avait émergé dans les années 1970 comme mouvement politique de contestation s'est routinisé dans de nombreux régimes politiques qui l'ont plus ou moins coopté, sans lui permettre d'innover dans ses conceptions du pouvoir politique, puisque le débat sur les modes de gouvernement politique reste dans la plupart des cas soumis à une censure explicite ou implicite. Ces régimes politiques ont ainsi pu gagner leur guerre contre les mouvements islamistes radicaux, dont l'échec est devenu patent dans le cadre des États nationaux à partir du milieu des années 1990. Dans le même temps, les acteurs sociaux, ont, à partir de l'islam, redéfini nombre de leurs pratiques, et ont largement modifié les termes de leur relation au religieux. L'islam donne lieu à des recompositions qui sont très comparables à celles qu'on peut percevoir au niveau « global » : une individualisation du rapport des croyants à l'islam et une recomposition de la religion dans l'espace même de la modernité. On est donc face à une sorte de paradoxe. D'une part, les États autoritaires refusent de remettre profondément en question les règles du jeu politique et de risquer ainsi de perdre le pouvoir. Les marchés politiques restent quasiment fermés en termes de participation, et cette fermeture se réalise en intégrant politiquement l'islam. D'autre part, le religieux est devenu un vecteur d'expression sociale et culturelle qui peut faire place à une diversité d'expressions, tant qu'elles ne remettent pas en question le monopole de l'État sur le politique. Les gouvernements ont ainsi, en général,

accepté l'islamisation de leur société, mais ne permettent pas à celle-ci d'aller au bout du débat sur la question très précise des règles du jeu politique et du gouvernement.

Pour mieux comprendre comment s'est développé ce paradoxe, il faut revenir au rapport entre islam et gouvernement, et tenter de démêler l'écheveau complexe qu'ils forment. Pourquoi la grande majorité des gouvernements des sociétés musulmanes peuvent-ils être encore autoritaires, et quelle est la place qu'occupe le religieux dans cette question ?

L'ISLAM DÉFINIT-IL LE GOUVERNEMENT DE LA CITÉ ? LES CONFIGURATIONS MULTIPLES DE LA RELATION ENTRE POLITIQUE ET RELIGIEUX

56

Un retour historique à la notion de califat : d'une institution politique à un idéal disparu

Il est difficile de retrouver, à la lecture du Coran et de la Sunna, une conception homogène et détaillée des règles du gouvernement politique. L'ensemble des normes religieuses qu'on peut en déduire concernent peu la dimension de l'État, et n'offrent pratiquement pas de références précises sur les modes de son administration. Cette absence de précision fait ainsi du mode de gouvernement en Islam un objet de débats parfois féroces et de compétitions autour de sa définition. De plus, elle rend aisée l'utilisation de l'islam pour légitimer les moyens d'obtention du pouvoir ou les modes de gouvernement quels qu'ils soient.

Le premier « gouvernement » dans l'histoire de l'Islam fut peut-être celui qui coïncida avec la prophétie de Mohammed durant la période médinoise. Il est difficile de savoir si celui-ci fonda un véritable État, mais il présida en tout cas aux destinées de la jeune *umma*, ou communauté musulmane. La fonction de guider celle-ci est donc, en ces débuts de l'islam, assumée par celui qui a statut de prophète, et a reçu la révélation coranique. À sa mort, la question se pose de savoir quel rôle cette révélation joue dans le gouvernement de la cité, et qui sont les hommes qui vont faire le lien entre cette révélation et la gestion du politique. Cette interrogation traverse toute l'histoire politique musulmane et expose le problème du lien entre religion et politique en Islam, montrant que cette relation doit se définir en termes de *tension* et non de *fusion*. Les croyants y répondent par l'institution d'un califat : les premiers dirigeants de la communauté prennent le titre de *khalîfat al-rasûl*, successeurs du prophète, du mot arabe *khalîfat*, « qui vient après ». Historiquement, ce califat se réalise sur des modes très

divers : dans l'institution des quatre premiers califes, dits « bien guidés », et dans les dynasties qui suivent puis se fragmentent dans le long terme en d'autres formes de gouvernement (califats multiples, sultanats, émirats...), au fur et à mesure que l'empire musulman s'élargit géographiquement. Mais la notion de califat dépérit corrélativement à cet élargissement. Il faut donc noter la discontinuité de cette « expérience califale ». Celle-ci n'est pas le seul type de gouvernement vécu par les musulmans et elle disparaît définitivement en 1924. Mais il est important d'y revenir, si l'on veut comprendre la place de l'islam dans le gouvernement de la cité musulmane aujourd'hui. L'idée de souveraineté s'élabore historiquement, dans la réalité du pouvoir et des conflits, et se construit aussi théoriquement, idéalement, souvent par réaction à ce que deviendra progressivement le califat. Elle joue ainsi un rôle référentiel mythique, de repoussoir ou de faire-valoir, comme expérience « vécue » et « finie », derrière laquelle on peut retrouver certaines des conceptions du gouvernement en Islam, conceptions que se sont réappropriés tant les États nationaux au XX^e siècle que les oppositions islamistes.

57

Revenir à la notion de califat revient à décrire quelques-uns des grands traits du pouvoir exécutif de la communauté musulmane. L'idée d'un pouvoir législatif reste pendant très longtemps indéfinie, ne revenant théoriquement qu'à la révélation coranique et à la Sunna mohammadienne. Au contraire, le pouvoir califal a été défini et étudié par les auteurs musulmans, et il a donné lieu à différentes conceptions. La plus courante, qui s'est imposée dans la gestion politique des États, est la théorie sunnite classique du califat. Si l'usage de la notion de califat se fait à la mort du prophète, et sa première succession par Abu Bakr en 632, la question du lien entre le califat et l'islam commence véritablement à se poser pour la communauté musulmane en l'an 657. La bataille de Siffin oppose les partisans d'Ali, gendre et cousin du prophète, aux partisans de Muawiya, rival d'Ali, qui lui-même est calife depuis un an. Ceux qui décident de rester étrangers à cette bataille, les dissidents dits *kharidjites*, de *kharaja*, « sortir » en arabe, quittent le parti d'Ali et refusent d'accepter l'arbitrage favorable à Muawiya. Pour eux, seul un calife pieux et juste mérite l'obéissance. Ils affirment le principe électif du califat, sans autre restriction que religieuse. Ainsi, le parti kharidjite s'insurgera continuellement contre les hommes au pouvoir, fondant le principe d'opposition politique en Islam. Les fidèles d'Ali, qui devien-

dront les chiïtes, font alors du califat un droit divin qui n'appartient qu'aux descendants du prophète par la branche de Fatima, aux gens de la maison (*ahl al-bayt*). En revanche, les hommes de Muawiya vont fonder l'orthodoxie sunnite et établir les fondements de la conception dite « classique » du pouvoir en Islam. Le calife, légitimement élu ou désigné, pourvu qu'il soit de la tribu du prophète et non obligatoirement de sa famille, a droit à l'obéissance des musulmans tant qu'il ne commande rien qui soit ouvertement contraire à l'islam. Mais après la désignation du calife, les croyances et les pratiques intimes de celui-ci, même impies, ne peuvent légitimer la rébellion de la communauté contre lui et/ou son retrait du siège du pouvoir. Cette thèse produit *grosso modo* la matrice d'une théorie sunnite du califat, qui se fonde sur la nécessité absolue d'avoir un pouvoir exécutif et coercitif. Il vaut mieux, ainsi, avoir un chef injuste que faire subir à la communauté l'épreuve d'une *fitna*, d'une dissension, dira Abu Hamid al-Ghazali, au XI^e siècle. Dans cette configuration dite « classique » du pouvoir, que l'on peut broser ici à grands traits, comment le gouvernement de la cité s'organise-t-il dans ses rapports avec l'islam ?

Le chef de la communauté n'est pas une autorité « spirituelle ». Il assure le lien entre autorité spirituelle et temporelle. Il peut être dès lors défini comme un chef temporel – qui n'a rien de « divin » en lui-même –, chargé par la communauté de faire respecter les lois temporelles et spirituelles. Il n'a pas pouvoir de définir le dogme, qui reste au-dessus de lui, car il n'est en général pas de son ressort de dire le légitime et l'illégitime en ce qui concerne le religieux. Les spécialistes de la loi musulmane, les *fuqahâ* et les oulémas se chargent de cette fonction, par leur pratique de l'*ijtihâd*. Dans cette représentation idéale, le souverain n'a pas non plus pouvoir législatif ou judiciaire. Il fait simplement appliquer les lois civiles et religieuses existantes. Mais il nomme les qadis et les muftis chargés de dire la loi. Ainsi, le calife a un pouvoir coercitif de maintien de l'ordre public dans un système politique où fonctions religieuses et politiques sont séparées, mais en l'absence d'une séparation des pouvoirs, le pouvoir revenant, par définition, à Dieu.

Le gouvernement de la cité s'organise ainsi autour d'une division des tâches, le législatif étant représenté directement par les textes révélés et la Sunna, le judiciaire par l'*ijtihâd* des docteurs de la loi, et l'exécutif par le calife lui-même. Ces trois fonctions sont séparées en termes institutionnels, mais font toutes référence à la norme divine. Dans la réa-

lité, les configurations historiques du gouvernement en Islam montrent une grande diversité. Il n'est pas question d'y revenir ici, mais de noter que le travail quotidien de gouverner n'a souvent pas grand-chose à voir avec le religieux, et se définit comme un travail simplement profane de gestion de la cité.

Ainsi, sous la dynastie des Abassides, pour ne citer qu'un exemple, s'établit vers le X^e siècle une séparation fonctionnelle entre le religieux et le politique, même si, à cette époque, le pouvoir temporel devient quasiment absolu, et gouverne « au nom de Dieu ». Par l'émergence d'une classe d'hommes de religion, qui vivent une relation de partenariat avec l'État, les tâches religieuses, en particulier celle de produire des fatwas, reviennent à une institution qui ne se confond pas avec celle de l'exécutif, mais qui lui reste soumise. Le calife devient lui-même progressivement *khalîfat Allâh*, plutôt que successeur du seul prophète et sa personne gagne en autorité spirituelle. Mais, parce que la gestion de l'État impérial, géographiquement étendu, devient de plus en plus complexe, il délègue progressivement les tâches temporelles au vizirat, sous son contrôle théorique. Le religieux s'exprime et s'accomplit alors dans une relation d'intersection avec le pouvoir¹, mais l'idéal de fusion entre ces deux domaines a pour conséquence l'irruption toujours potentielle du religieux dans la sphère politique, soit pour légitimer, soit pour censurer le souverain. C'est justement le rôle que jouèrent une part minoritaire d'oulémas qui ont pu, par moments, fonctionner comme contre-pouvoirs à travers la production d'avis juridiques ou plus rarement d'admonestations directes au souverain, et finirent parfois en martyrs.

59

Déclin et redéfinitions

Cette séparation des fonctions religieuse et politique sous contrôle de l'État a été souvent vécue par les intellectuels musulmans, dans une vision négative et évolutionniste, comme une corruption du premier modèle de la communauté médinoise. Après la prophétie et les califes « bien guidés », l'histoire du gouvernement de la cité musulmane se définit comme celle d'une corruption progressive. L'emprise du politique sur le religieux est alors analysée comme un renversement inacceptable – et parfois traumatique – des rôles.

1. Par exemple, dans l'empire ottoman, deux systèmes de législations permettaient au gouvernement de fonctionner, celui du *kanûn*, parallèlement à celui de la *shari'a*.

Dans cette version du mythe des origines, la période prophétique, suivie immédiatement de celle des quatre premiers califes, définit un âge d'or. Plus on s'en éloigne, plus on assiste au déclin de l'islam vécu. Cette représentation est devenue courante pour nombre d'intellectuels ou d'idéologues islamistes de tout bord. L'islam de Médine représente la cité musulmane parfaite, idéale, où l'universalisme musulman remplace les liens du sang et les formations tribales. Certains insistent sur l'adéquation exacte aux normes de la révélation, d'autres réinterprètent la période médinoise en lui donnant des accents démocratiques. À travers la notion de *shûra* (consultation) par exemple, ils tentent d'affirmer le caractère coopératif et consultatif de l'islam des origines. Ces deux interprétations ne sont pas exclusives l'une de l'autre et donnent lieu à des représentations du gouvernement qui ne sont pas dépourvues d'ambiguïté.

60

Pour les comprendre, il faut revenir aux origines de la pensée réformatrice, qui se développe au XIX^e siècle. Celle-ci prend ses racines dans la référence à un « islam originel » comme à l'occident, d'où son ambiguïté, qui explique pourquoi ce réformisme – qui se propagera notamment dans tout le monde musulman à travers les écrits de Mohamed Abduh et Jamal al-Din al-Afghani – servira tout autant aux islamistes qu'aux sécularistes musulmans. Une des composantes essentielles de cette pensée est de réformer les systèmes de gouvernement en place pour en limiter l'aspect profondément autoritaire. L'islam devient ainsi un moyen de mettre fin à l'arbitraire princier. Le réformisme musulman développe alors l'idée d'une nécessaire « réforme de l'islam », d'une relecture des textes qui trouve dans le religieux les limites à l'autoritarisme mais aussi le fondement du principe de rationalité. Ainsi le gouvernement doit-il se fonder sur l'islam puisque celui-ci commande l'usage de la raison et la pratique de la consultation des citoyens². Les premiers réformistes ne préciseront rien de plus sur les formes de gouvernement, ce qui permettra d'ailleurs à des courants politiques très divers de les utiliser. Mais au début du XX^e siècle, en particulier dans les années 1920, qui voient la fin de l'institution du califat, l'idée de réforme politique et religieuse se scinde entre deux grandes matrices idéologiques qui offrent deux représentations concurrentes du gouvernement des musulmans. On peut les

2. Voir Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, Londres, Oxford University Press, 1970.

illustrer dans les développements politiques et intellectuels de deux figures, qui vont préciser, chacune dans un sens différent, la première pensée réformatrice : celle de Ali Abd al-Raziq, qui, diplômé de l'université d'al-Azhar, publia en 1925 *L'Islam et les Fondements du pouvoir*, y développa les principes d'une religion sans État, et fut alors exclu du corps des oulémas égyptiens, et celle de Hassan al-Banna, qui fut le Guide suprême des Frères musulmans égyptiens entre 1928 et 1949 et définit l'islam comme religion et État (*dîn wa dawla*).

Pour Abd al-Raziq, la prophétie de Mohammad est dépourvue de signification politique, et la période des califes bien guidés n'est qu'un segment parmi d'autres d'histoire politique, et ne peut alors s'ériger en modèle de gouvernement. Plus encore : l'islam ne peut se définir comme fondement du gouvernement de la cité. Le Coran et la Sunna restant très vagues sur la définition du système politique, le gouvernement civil doit être donné à la raison humaine. L'idée de califat représente une entité spirituelle, qui aurait été instrumentalisée par les pouvoirs en place. Ali Abd al-Raziq entérine ainsi la disparition du califat, en refusant l'idée selon laquelle l'*umma* peut constituer une communauté politique.

61

Vers la même époque, Hassan al-Banna, qui construit une organisation politique, relie au contraire l'islam à l'organisation de la cité, et fait du Coran la constitution des musulmans. Le gouvernement – dont la forme peut varier selon les circonstances – opère à partir du principe de consultation (*shûra*). Le souverain (dont le nom peut être président, calife ou imam) doit se soumettre à la fois aux normes de l'islam et à la volonté populaire. Dans cette conception du pouvoir, qui fonde les éléments principaux de l'islamisme politique, le politique doit être régulé par l'islam, et non l'inverse. Ainsi, al-Banna parcourt l'histoire en sens inverse, en remontant au schéma idéalisé de Médine. Sa doctrine permettra plus tard, une fois les modèles de gouvernements nationaux réalisés, aux intellectuels et militants islamistes de comparer la réalité du gouvernement en Islam avec ce modèle idéal défini par le religieux, et de poser la question cruciale de la légitimité du souverain, ce qui fera plus tard le succès de la doctrine islamiste. Abd al-Raziq constatait au contraire l'absence de sacralité dans le politique, désamorçait finalement toute possibilité d'utilisation politique de l'islam. L'islam ne pouvant faire partie des fondements du *hukm* ou du pouvoir, notre docteur de la loi retire au politique l'un de ses instruments les plus utiles et les plus malléables : celui qui est offert par la variable religieuse.

Depuis le début du siècle, ces deux positions n'ont pas beaucoup changé. Les questions sont toujours posées peu ou prou sur le même mode, même si la réalité historique – la constitution d'États nationaux au XX^e siècle – met les musulmans aux prises avec de nouveaux types de souveraineté, notamment celle de la nation.

LE GOUVERNEMENT DE LA CITÉ
ET L'ISLAM AUJOURD'HUI.
L'IMPOSSIBLE GOUVERNEMENT « PARTAGÉ » ?

Les États « nouveaux » et l'autoritarisme

62 Au XX^e siècle, nombre de sociétés musulmanes se construisent à l'encontre de la colonisation, dans l'idéologie nationaliste. L'idée, puis la réalité du gouvernement se dessinent en suivant les contours de la nouvelle réalité nationale. L'*umma* musulmane n'est plus une nation à gouverner dans son intégralité, elle se fractionne en entités nationales et devient une « nation imaginée », qui, en tant qu'idée, aura un grand pouvoir de mobilisation.

Au sein de ces nouvelles instances « nationales », les types de régimes politiques varient, entre monarchie et républiques, mais se construisent à peu près sans exception sur un mode autoritaire et utilisent l'autoritarisme comme mode de gouvernement. Les processus électoraux sont quasiment absents ou disparaissent rapidement, le pouvoir est personnalisé dans des figures individuelles, qu'elles soient chefs de partis ou de dynasties.

Les contre-pouvoirs sont pratiquement inexistants, et les décisions gouvernementales sont en général les résultats de négociations internes aux appareils politiques au pouvoir. Dans le même temps, des appareils juridiques sont développés, des constitutions rédigées, modifiées au gré des circonstances. Si les régimes sont autoritaires, leurs représentants passent beaucoup de temps et dépensent en ressources dans le but de justifier et légitimer les modes de gouvernement à travers lesquels ils opèrent, s'assurant ainsi de l'obéissance de leurs citoyens par des techniques de discipline qui vont de l'usage de la violence physique aux légitimations symboliques qui utilisent l'islam de manière plus ou moins extensive, en passant par la redistribution clientéliste des ressources économiques et politiques.

La version culturaliste de la description du gouvernement en Islam fait de cette religion le fondement de l'autoritarisme, reprenant au pied de la lettre le modèle de la théorie classique du pouvoir en

Islam³. Pourtant, les conceptions du pouvoir en Islam sont multiples, et elles dérivent tout autant des circonstances historiques, économiques, sociales et politiques, que des croyances religieuses, qui produiraient, selon la vulgate orientaliste, de manière quasi systématique, telle ou telle conception du gouvernement. Renversons plutôt les prémisses de la version orientaliste du « pouvoir en Islam », et disons que, plus que fondement d'une conception homogène de l'autorité, l'islam en est *un* des instruments les plus utilisés. Revenons, pour l'illustrer, aux États nationaux et à leur rapport avec l'islam dans la seconde moitié du XX^e siècle.

Le contrôle de l'islam

Tout en restant lié à l'idée de l'*umma*, l'islam est intégré par les régimes politiques dans la définition de chacune de ces nations nouvelles, comme le montre, aux indépendances, le travail des États pour définir la « personnalité », ou l'« identité nationale ». Ce travail évolue dans le temps, prenant en compte les pressions venues de la société. Lorsque les islamistes émergent entre la fin des années 1960 et les années 1970, et après la fondation de la République islamique iranienne, qui démontre la possibilité de construire l'État « islamique », les États intègrent les demandes d'islamisation dans leur manière de gouverner, notamment en produisant des lois plus « islamiques ». Dans le même temps, la définition des fondements légitimes de la cité et le choix du rôle de l'islam dans ces fondements sont pensés par les élites étatiques et donnent lieu à des débats rapidement tranchés qui ne dépassent pas les cercles étroits des sérails politiques. En ce sens, on se retrouve dans une continuité et une exacerbation du système qui a été historiquement défini plus haut : contrôle de l'islam par le politique dans la division fonctionnelle des tâches religieuse et politique. Ce schéma revient à une monopolisation, ou une nouvelle « colonisation » interne et sans partage de l'islam, que l'on prenne la Turquie ou la Tunisie, pour citer des régimes dits « sécularisés », ou l'Arabie Saoudite ou le Maroc, dont le gouvernement de la cité repose formellement et très visiblement sur l'islam. Si les modes ponctuels de cette monopolisation sont différents selon les États, ils s'appuient tous sur une appropriation et un travail de la variable religieuse par les gouvernements en place. En ce sens, le gouvernement de

3. Bernard Lewis, *The Political Language of Islam*, Chicago, The University of Chicago Press, 1988.

la cité repose formellement sur l'islam tel que défini par ceux qui détiennent le pouvoir ou que celui-ci autorise comme interprètes religieux. Paradoxalement, gouverner c'est gérer la cité « au nom de l'islam » (nombre de constitutions explicitant, par exemple, que l'État est « musulman »), mais c'est principalement s'occuper de questions profanes. Le premier principe ordonne la fusion entre les domaines religieux et politique puisque le religieux est très fortement contrôlé par le pouvoir. Le second principe est un principe de séparation, puisque le pouvoir exécutif n'est pas religieux en lui-même, mais fait produire l'interprétation du religieux par d'autres, sous son contrôle étroit (en particulier par les hommes de l'*establishment* religieux)⁴. C'est dans ce contexte qu'il est possible de lire l'émergence des islamismes comme mouvements d'opposition à ce mode de gouvernement autoritaire ayant monopolisé la parole religieuse. C'est un autre type de gouvernement que propose l'islamisme, renversant les rôles du religieux et du politique.

*L'islamisme et le gouvernement de la cité :
entre la constitution d'une utopie et la participation au pouvoir*

Les islamismes qui émergent dans le monde musulman entre la fin des années 1960 et les années 1970 reprennent la matrice fondée par Hassan al-Banna à la fin des années 1920, et peuvent aussi la radicaliser, souvent sous l'influence combinée d'idéologues comme Abu al-A'la al-Mawdudi et Sayyid Qutb. Ils se déclinent dans des représentations du gouvernement idéal très différentes, mais interviennent tous comme volonté de destruction de ce monopole d'État sur le religieux. Ces islamismes jouent sur deux composantes : la composante de l'*umma* imaginée, et celle de la dimension du gouvernement national. Étant à la recherche du pouvoir, les islamistes jouent symboliquement sur l'idée d'un gouvernement de la nation islamique, celle qui fait miroir au califat disparu, mais travaillent réellement dans le système instauré par l'État-nation, dont ils sont eux-mêmes les produits.

S'il faut résumer rapidement la conception islamiste du gouvernement, on peut dire qu'elle se situe – selon ses diverses variantes – entre la théorie sunnite dite « classique » et la conception kharidjite du pouvoir. Si le souverain est le simple arbitre qui s'assure que la loi islamique

4. Pour le cas de l'Égypte, voir Malika Zeghal, *Gardiens de l'islam. Les oulémas d'al-Azhar dans l'Égypte contemporaine*, Paris, Presses de Sciences-Po, 1996.

– qui le dépasse et qu’il n’est pas de son ressort de définir – est appliquée, la communauté islamique ne peut accepter un chef ou un gouvernement qui ne respectent pas la loi religieuse. Ce fonctionnaire politique qui ne peut *incarner* la loi divine, mais a pour fonction de la faire respecter, est alors inscrit dans une sorte de *no man’s land* puisque tout pouvoir vient de Dieu. La notion de *tawhîd*, d’unicité divine, chère aux islamistes, installe une discontinuité profonde entre Dieu et les hommes. Ainsi, la réalité de tout pouvoir intermédiaire devient chancelante. L’idée selon laquelle tout pouvoir vient de Dieu signifie que l’obéissance et la soumission ne peuvent aller qu’à Dieu. Le pouvoir humain dans cette vision idéale n’existe pas. Le chef politique (et par extension la fonction de gouverner) est l’instrument d’une autorité qui ne lui appartient pas. Il y a donc une discontinuité théorique (et il faut insister sur le fait qu’elle n’est que théorique) entre Dieu et le monde des hommes qui a une très grande importance quant à la conception que l’on se fait alors du pouvoir politique et de l’organisation de la cité musulmane. Le gouvernement islamique reste alors une utopie, car son humanité le rend imparfait, donc impossible. Dans cette conception, le lieu idéal du politique se voit comme déshumanisé, puisqu’il ne revient qu’au divin, comme si, face aux échecs patents des gouvernements en place, il ne restait plus qu’à s’en remettre à Dieu pour sa gestion et bannir les hommes de l’organisation de la cité. Ainsi la conception islamiste du gouvernement s’organise-t-elle autour de l’idée d’obéissance (*tâ‘a*), faisant traduire l’obéissance de celle qu’on doit au souverain à celle qui est due à Dieu et à sa loi. L’islamisme a, dans ses écrits, toujours très peu glissé sur les modes et les règles précises de gouvernement, ramenant l’idée d’État islamique à la soumission à la loi divine, cette loi n’étant que très marginalement travaillée conceptuellement et définie juridiquement.

65

Cependant, aujourd’hui, au niveau de la pratique politique, le lien entre islam et gestion gouvernementale est très diversifié, de l’Indonésie au Maroc. Il semblerait alors que toutes les expérimentations possibles de l’islam dans un gouvernement aient été faites. Pour ne citer que quelques exemples, l’Iran illustre le cas d’un gouvernement islamique où la consultation populaire joue un rôle important mais limité par la loi religieuse et son interprétation par les mollahs. En Afghanistan, le régime des talibans a exercé un gouvernement de type islamique ultra-fondamentaliste. Au Maroc, un commandeur des croyants joue à la fois la carte islamiste modérée et celle d’élections peut-être ouvertes. En Égypte, le gouvernement militaire islamise la société tout en évitant par

la répression l'arrivée au pouvoir des islamistes. En un sens, la demande d'une intégration de l'islam au gouvernement de la cité a été réalisée en grande partie, notamment au niveau symbolique nécessaire pour désamorcer les demandes des oppositions islamistes. En revanche, les demandes de participation politique, issues des islamistes et des autres types d'opposition politique, n'ont pas véritablement reçu de réponses. Dès lors, la pierre de touche de toute la question du gouvernement de la cité réside aujourd'hui dans la problématique de la consultation, des droits civils, plus que dans celle de l'utilisation de l'islam. L'interrogation essentielle dans le concept de gouvernement de la cité n'est plus tant celle du rôle de l'islam, semble-t-il, que celle de l'autorité, de sa désignation et des modes de participation politique.

66 L'un des indices de cette transformation encore très timide se décèle dans le fait que la question de l'obéissance semble moins présente aujourd'hui dans certaines conceptions de l'islamisme (à part celles de l'islamisme radical, qui est en position d'échec et de fragmentation et de l'islamisme salafiste, devenu extrêmement présent et influent, mais incapable de réforme intellectuelle). Celles-ci se préoccupent plus largement d'une question qui renverse celle des principes de l'obéissance à Dieu et remet l'individu au centre du politique, en posant la question suivante : qu'offre l'islam aux hommes pour qu'ils façonnent leur monde et gèrent leur cité ?

On peut noter, dans les constructions de l'islamisme modéré notamment, l'émergence de la notion de gouvernement islamique, centré sur celui de « justice » et de citoyenneté et sur les limites à l'arbitraire du pouvoir, dans la continuité des premiers réformismes du XIX^e siècle⁵.

5. Voir par exemple, les ouvrages sur le thème des « buts de la charia », ou *maqâsid al-sharî'a*. Dans la continuité des réformismes développés par Mohamed Abdouh en Égypte ou plus tard par le cheikh Ben Achour en Tunisie, on s'intéresse, comme Raïsouni au Maroc, aux buts de la charia, et non à sa substance présumée. Ces buts seraient la réalisation de l'intérêt général et en particulier le bonheur (*sa'âda*) des hommes. Voir Ahmed Raïsouni, *al-fikr al-Maqasidi*, Rabat, 1999. Aux États-Unis, Khaled Abu Fadhl, professeur à UCLA, fait partie de ceux que l'on appelle les Jeunes Turcs des Études islamiques. Il pense à une refondation des valeurs culturelles islamiques relues et interprétées à l'aune des valeurs pluralistes et des droits de l'homme. Voir *The Place of Tolerance in Islam*, UCLA, novembre 2002. La question est de savoir si ce genre d'écrits peut avoir une influence politique sur les gouvernements des États dans le monde musulman, et sur quels modes. Ce nouveau courant, qui reste minoritaire, mais avance sûrement, est très critique à propos des efforts de beaucoup d'orientalistes occidentaux qui voient l'islamisme comme issu de la société civile : en témoignent les travaux de John Voll, qui auraient aidé à légitimer, à l'intérieur du discours des sciences sociales occidentales, une conception autoritaire de l'islam politique.

La question du gouvernement de la cité est rapportée à un problème de gestion des hommes dans le sens de la justice, pas seulement d'obéissance à Dieu comme tend à le faire le fondamentalisme pur. Si le pouvoir vient de Dieu, c'est pour définir et instaurer le bonheur des individus. La loi est ainsi donnée par Dieu aux hommes pour façonner le meilleur des mondes, plutôt que pour simplement s'y conformer par obéissance. À eux d'en retrouver les principes et les interpréter à l'aune de la modernité.

Depuis les années 1960, s'est développée d'une part la conception d'un gouvernement islamique fondé sur une charia définie comme « obéissance », et non participation, selon un modèle fondamentaliste, très appauvri et rigide au niveau conceptuel, et à partir duquel il semble ne pouvoir émerger aucune conception novatrice du pouvoir politique, car l'ordre politique reste transcendentalement défini. On peut, de ce point de vue, parler d'un échec politique réel⁶ de l'islamisme. Une deuxième tendance, celle de la réforme, existe d'autre part, mais elle reste, elle aussi, en situation d'échec, pour des raisons différentes. Elle est en effet imprécise et très hésitante sur les modes de gouvernement à considérer. Elle est aussi le plus souvent en butte à la censure de gouvernements autoritaires qui ont opté pour un fondamentalisme d'État et condamnent, pour des raisons d'opportunisme politique, les demandes de démocratisation en les associant à des entreprises de trahison pro-occidentales⁷. C'est pourquoi les intellectuels musulmans qui vivent en Occident pourraient définir un lieu de renouvellement de la pensée politique. Mais leur influence sur les élites politiques des États-nations musulmans restera probablement très réduite.

67

La sortie des modes autoritaires de gouvernement ne peut se faire que dans une nouvelle lecture de la question de l'« islamité » des États en place. C'est en effet parce qu'ils se sont islamisés symboliquement ou réellement que la grande majorité des États a pu rester en place et continuer de gouverner sur un mode autoritaire. Si le débat se déplace vers le problème des modes précis du gouvernement, c'est-à-dire sur la défi-

6. Voir Olivier Roy, *L'Échec de l'islam politique*, Paris, Seuil, 1992.

7. De ce point de vue, la Tunisie représente un cas intéressant et paradoxal : la pensée réformiste se développe, encouragée par un gouvernement de type autoritaire qui combat l'islamisme – et réforme ses manuels scolaires en y développant amplement la conception de la démocratie issue des Lumières –, mais rejette aussi, de manière concomitante, toute demande de participation politique.

nition et l'application d'un droit public (dont le rapport avec l'islam peut être défini), on peut alors penser à un renouvellement de la pensée politique et surtout à une innovation possible au niveau de la pratique politique. Il n'est d'ailleurs pas étonnant que les quelques intellectuels musulmans qui s'attachent à la question politique aujourd'hui de manière innovante, aussi minoritaires soient-ils, soient essentiellement des spécialistes du droit.

B I B L I O G R A P H I E
S O M M A I R E

- 68 Article « Khalifa », in *Encyclopedia of Islam*.
Yadh Ben Achour, *Normes, Foi et Loi, en particulier dans l'islam*, Tunis, Cérès éditions, 1993.
Jocelyne Dakhlia, *Le Divan des rois. Le politique et le religieux dans l'islam*, Paris, Aubier, 1998.
John Esposito et John Voll, *Islam and Democracy*, New York, Oxford University Press, 1996.
Abdellah Hammoudi, *Master and Disciple. The Cultural Foundations of Moroccan Authoritarianism*, Chicago, University of Chicago Press, 1997.
Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, Londres, Oxford University Press, 1970.
Gilles Kepel, *Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme*, Paris, Gallimard, 2001.
Bernard Lewis, *The Political Language of Islam*, Chicago, The University of Chicago Press, 1988.
Olivier Roy, *L'Échec de l'islam politique*, Paris, Seuil, 1992.
Organisation des Nations unies, *The Arab Human Development Report*, 2002.
Hisham Sharabi, *Neopatriarchy*, New York, Oxford University Press, 1988.

R É S U M É

Les rapports entre le gouvernement de la cité et l'islam sont des rapports complexes, qui vont beaucoup plus loin qu'un simple rapport de confusion. Dans l'histoire de l'islam, jusqu'à la plus récente, on peut repérer une tendance à la séparation des fonctions de gouvernement et de légitimation religieuse ainsi qu'une propension, de la part du pouvoir politique, à contrôler les instances de légitimation religieuse. L'islamisme politique, qui naît dans les années 1970, a posé avec acuité – mais de manière indirecte – la question de cet autoritarisme, sans jamais la résoudre. Aujourd'hui, pourtant, la question du gouvernement dans les pays arabo-musulmans se rapporte beaucoup plus au problème du mode de gouvernement et de son autoritarisme qu'à celle de ses rapports avec le religieux.

L'ISLAM, LES FEMMES ET LA CITOYENNETÉ

LA MONTÉE DES MOUVEMENTS ISLAMISTES dans le monde musulman, marquée par la victoire de l'islam chi'ite dans la révolution iranienne (1979), a conduit nombre de spécialistes à tenir pour impossible une modernisation politique de type occidental dans le monde musulman et à conclure à l'incompatibilité entre l'islam et la modernité. Cette perspective fait une distinction catégorique entre les mondes occidental et musulman, analyse l'islam comme un corpus de doctrines immuables et le réifie comme une force objective et indépendante (du contexte historique, social, etc.) qui modèlerait les musulmans, leurs cultures et systèmes culturels, leurs relations sociales et leurs traditions intellectuelles. Les attentats du 11 septembre aux États-Unis, commis au nom de l'islam, ont contribué à la popularisation de cette perspective, qui resurgit en échos médiatiques aux appels de Ben Laden et de George Bush.

71

La différence présumée essentielle entre l'Occident et l'Orient musulman est aussi revendiquée par les dirigeants des sociétés de tradition musulmane et leur opposition islamiste. Elle est accompagnée d'une valorisation de soi à travers la glorification de la culture d'origine (nationale/islamique) et la stigmatisation de l'autre (l'Occident). Les dirigeants plaident pour cette différence afin de rejeter la viabilité d'un système démocratique, l'égalité des droits entre hommes et femmes, et justifier leur pouvoir autocratique. Le roi Fahd d'Arabie s'accorde avec les culturalistes occidentaux pour affirmer : « Le système démocratique existant dans le monde ne convient pas à notre région... Nous avons notre foi musulmane qui est à la fois une religion et un système complet. Les élections ne conviennent pas à la sphère de la religion musulmane¹. »

1. Interview à al-Siyasat (Koweït), 28 mars 1992 (cité par Lisa Anderson, « State Policy and Islamist Radicalism », in John Esposito (dir.), *Political Islam. Revolution, Radicalism or Reform ?*, Londres, Lynn Reiner, 1997, p. 25).

72 S'inspirant de cette perspective culturaliste/essentialiste, de nombreux ouvrages sur les femmes dans les sociétés de tradition musulmane mettent en exergue la question idéologique et le rôle de l'islam dans la vie des femmes, comme si les musulmanes vivaient exclusivement dans le monde clos de la religion et de l'idéologie. Ces analyses se font au détriment de l'interaction entre l'idéologie, la religion, l'économie, la politique et le genre. Elles négligent l'impact des changements fondamentaux sur la vie des femmes survenus au sein de ces sociétés du fait de leur modernisation, et la réappropriation par elles des comportements et valeurs de la modernité mondiale, en dépit des préceptes religieux (chute continue de la fécondité, augmentation de leur âge au premier mariage, participation grandissante aux activités économiques, politiques, etc.). L'analyse culturaliste occulte aussi les contestations des rapports sociaux de sexe par les femmes qui refusent les justifications divines de l'action humaine et se positionnent dans les systèmes de valeurs et de luttes politiques qui ne sont pas centrés autour du rejet de l'Occident. Elles sont souvent accusées par les islamistes et les conservateurs d'avoir importé les idées et pratiques occidentales, étrangères à leur société.

En accordant la primauté au facteur religieux, les culturalistes admettent de fait le postulat des islamistes qui, dans une approche positive de la nature, essentialisent les différences entre les hommes et les femmes et excluent toute possibilité d'atteindre l'égalité entre les sexes dans les sociétés de tradition musulmane. Selon cette lecture, la différence sociale entre les deux sexes trouverait son origine dans la volonté divine et relèverait d'un fait naturel et non d'un choix politique. Les défenseurs d'une lecture traditionaliste et non évolutive de l'islam se réfèrent souvent au verset suivant pour démontrer la vérité de ce postulat : « Les hommes sont supérieurs aux femmes à cause des qualités par lesquelles Dieu a élevé ceux-là au-dessus de celles-ci²... »

Les propos d'un islamiste iranien résument bien cette justification religieuse de l'inégalité entre les sexes : « L'islam ne reconnaît pas l'égalité sociale entre les hommes et les femmes. Selon les principes islamiques, les hommes et les femmes n'ont pas des droits égaux [...]. Conformément au Coran les femmes sont inférieures aux hommes et la jurisprudence islamique a reconnu et codifié les différences entre les

2. Le Coran, verset 34 de la sourate al-Nisa (Les femmes), trad. de Kasimirski, Paris, Flammarion, 1970, p. 92.

sexes : le prix du sang pour le meurtre d'une femme musulmane est la moitié de celui d'un homme musulman ; les femmes héritent la moitié de la part de l'homme ; elles ne sont pas autorisées à voyager ou même à quitter la maison sans l'autorisation de leurs époux ; les hommes ont le droit unilatéral au divorce ; et seuls les hommes peuvent assumer la direction religieuse et juridique [...]. Dans une société islamique, un homme musulman jouit du statut social le plus complet. Dans une telle société la supériorité de l'homme n'est pas une réalité sociale mais une vérité religieuse³. »

Dépourvus d'un véritable projet de société, les islamistes ont pour objectif déclaré l'application de la chari'a (les lois islamiques) destinée à « sauvegarder les traditions et les valeurs islamiques face à la mondialisation qui viserait à détruire les derniers bastions de la résistance au sein des sociétés musulmanes⁴ ». Cette résistance serait assurée par l'application de la chari'a aux droits des femmes et au droit familial, car « la famille musulmane est l'un de ces derniers bastions ayant contribué à préserver la cohésion de la société musulmane ». Selon les islamistes marocains, la famille musulmane serait devenue « la cible de complots internationaux visant sa destruction et l'anéantissement des assises islamiques sur lesquelles elle s'est toujours appuyée et qui ont assuré sa continuité et sa résistance ». Parmi les membres de la famille, les femmes sont désignées comme les principales dépositaires des traditions. *El Mounqid*, le journal du Front islamique de salut en Algérie, rappelait sans cesse « le rôle de la femme dans l'éducation des jeunes générations en vue de fonder une famille musulmane et une société saine ». La femme qui, pour le FIS comme pour beaucoup d'autres islamistes, « est mère avant tout, a été créée pour la procréation, mission sacralisée, incontournable, la seule qui confère respect, dignité et qui préserve la féminité⁵ ». Ces islamistes confinent ainsi la femme dans le monde clos de la sphère domestique dans laquelle l'égalité entre les hommes et les femmes est limitée par une hiérarchie naturelle.

3. Amir-Shahram Kholdi, « Haq-e Hayat-e Zananeh va Qara'at-e Dini va Qeyr-e Diniye Haq-e Hayat » (Les droits de vie des femmes et les lectures religieuses et non religieuses du droit de vie), *Jami'ih-e Sâlim*, janvier 1996, n° 24, p. 48-49.

4. *Notre position*, Mouvement de l'unification et de la réforme, Casablanca, juin 2000. Cette publication concerne les positions des mouvements islamistes marocains contre le Projet de plan d'action national pour l'intégration de la femme au développement.

5. Dalila Morsly, « Discours sur les femmes », in Andrée Dore-Audibert et Souad Khodja (dir.), *Être femme au Maghreb et en Méditerranée*, Paris, Karthala, 1998, p. 133-134.

La différenciation des rôles masculins et féminins est l'une des conséquences logiques de ce confinement. Le travail rémunéré de la femme à l'extérieur, qui est susceptible de favoriser son autonomisation, est remis en question, et la maternité et les travaux domestiques deviennent la fonction principale de la femme tandis que la fonction économique est réservée à l'homme. Certains islamistes, dont le FIS, proposent même que le travail à la maison soit « légitimement considéré comme une fonction sociale et éducative donnant à la mère droit à une pension⁶ ». Selon un traditionaliste iranien, « Dieu a créé la femme pour effectuer les travaux domestiques et s'occuper de l'éducation de ses enfants. Dieu a créé l'homme pour les affaires extérieures, pour affronter les problèmes de la vie⁷ ».

74 Le modèle idéal de la femme musulmane prescrit par la chari'a est celui des femmes appartenant aux classes aisées pour lesquelles le travail de la femme est un choix et non une nécessité économique. C'est la raison pour laquelle l'activité salariée des femmes issues des milieux populaires, qui sont contraintes de travailler, est largement dévalorisée par les islamistes, car elle ne correspond pas à l'idéal de la féminité islamique. Les théoriciens musulmans justifient cette inégalité sous prétexte que le besoin financier des femmes est inférieur à celui des hommes, car subvenir aux besoins de la famille et satisfaire les dépenses des femmes est du ressort des hommes⁸. Les lois islamiques reconnaissent l'autorité et la supériorité de l'homme sur la femme et lui accordent des privilèges excessifs du fait de sa fonction économique car « les hommes emploient leurs biens pour doter les femmes⁹ ». Cette autorité dans l'institution familiale lui garantit aussi un statut privilégié dans le domaine de l'emploi.

La résistance des traditionalistes à l'indépendance financière des femmes s'explique par le fait que le statut des femmes dépend largement du contrôle qu'elles peuvent exercer sur leurs propriétés et leur force de travail¹⁰. L'indépendance économique de la femme, qui est susceptible de la conduire à l'autonomie intellectuelle, vient concurrencer les habilitations traditionnelles de l'homme et le menace dans son autorité au

6. *Ibid.*

7. Seyyed Javad Mostafavi, *Behesht-e khanevadeh* (Le paradis de la famille), Téhéran, vol. I, 1995, p. 118.

8. Ayatollah Morteza Mottahari, *Nezam-e Hoquq-e zan dar Eslam* (Le système des droits de femmes en islam), Téhéran, Sadra, 1993 (17^e éd.).

9. Le Coran, verset 34, *op. cit.*, p. 92.

10. Robert L. Blumberg, « A General Theory of Gender Stratification », *Sociological Theory*, 1984, p. 23-101.

sein de la famille. Elle risque de bouleverser l'équilibre traditionnel ou « l'harmonie matrimoniale fondée sur la domination de l'homme ».

Néanmoins, les islamistes ne sont pas tous unanimes pour reléguer la femme à la domesticité et sont susceptibles de changer de discours sous la pression sociale des femmes, face à la réalité sociétale ou encore dans une vision tactique. Certains d'entre eux admettent la participation des femmes à la sphère publique mais s'opposent à leur autonomisation. Les Frères musulmans égyptiens ont favorisé l'instruction des femmes et leur participation à la vie publique. Leur fondateur Hassan al-Banna avait dans les années 1930 créé des écoles privées pour les filles. Les Frères musulmans ont fondé l'organisation des Sœurs musulmanes en 1937 pour instruire et organiser leurs adhérentes dont le nombre a atteint 5 000 en 1948, alors l'un des plus élevés parmi les organisations de femmes. Mais pour Hassan al-Banna les femmes musulmanes devaient dépendre de leurs époux économiquement et moralement. Dans cette optique, conforme à la chari'a, l'activité économique devait être exclusivement réservée aux hommes qui avaient pour responsabilité la protection des femmes. L'emprisonnement massif des Frères musulmans après l'assassinat du premier ministre égyptien en 1948 a privé les Sœurs musulmanes de cette « protection » et les a conduites à organiser leurs activités indépendamment de leurs frères. Cet épisode associé à l'emprisonnement des Sœurs musulmanes sous Nasser dans les années 1960 a provoqué le changement du discours des Frères musulmans sur les femmes¹¹. En Iran, l'octroi du droit politique aux femmes par le chah en 1963 a suscité le mécontentement des clercs de haut rang, dont l'ayatollah Khomeyni qui a annoncé : « En octroyant le droit de vote et d'éligibilité aux femmes, le gouvernement a enfreint l'islam et a provoqué l'inquiétude des ulémas [clergé] et d'autres musulmans¹². » Mais face à la constitution des femmes en actrices sociales et politiques pendant la révolution (1978-1979), Khomeyni a rétracté sa précédente position et a entériné, sur le plan religieux, la participation politique des femmes : « Les femmes ont le droit d'intervenir dans les affaires politiques. C'est leur devoir religieux¹³... » En vue de rassurer les femmes,

11. Mervat Hatem, « Egyptian Discourses on Gender and Political Liberalization : do Secularist and Islamist Views Really Differ ? », *The Middle East Journal*, vol. 48, n° 4, automne 1994, p. 672-673.

12. Télégramme adressé par Khomeyni au chah le 9 octobre 1962, dans *Sabifeh-ye Nour*, Téhéran, vol. 22, 1989, p. 29.

13. *Sabifeh-ye Nour*, vol. 9, 1989, p. 136.

notamment les modernistes, il a présenté une nouvelle interprétation des lois et traditions islamiques : « Selon l'islam, les hommes et les femmes sont égaux. Certains commandements sont spécifiques aux hommes et certains autres aux femmes. Cela ne veut pas dire que l'islam a privilégié l'un ou l'autre [...]. Nous ne sommes pas contre l'éducation de la femme. Nous ne sommes pas contre son activité économique. Nous ne nous opposons pas à son droit au voyage. Nous respectons la liberté de la femme tout comme celle de l'homme. La femme n'a absolument aucune différence avec l'homme [...]. Selon l'islam, la femme doit être voilée mais elle n'est pas obligée de porter le chador. Elle peut choisir n'importe quel vêtement qui lui servira de voile¹⁴. » Mais au lendemain de la victoire, l'application d'un modèle islamique aux droits des femmes et au droit familial a ébranlé la confiance des Iraniennes dans le pouvoir islamiste et a provoqué leur mobilisation. Face à ceux qui utilisent l'islam pour justifier les discriminations sexuelles et conforter la logique patriarcale et la domination masculine, elles se nourrissent de la même religion pour contester les rapports sociaux de sexe à travers leur réinterprétation au féminin.

Les partisans de l'idéal de la féminité islamique sont aussi susceptibles de modifier leurs interprétations de la chari'a face à la réalité économique, liée à l'urbanisation croissante et à l'absence ou au dysfonctionnement des institutions sociales dus au retrait de l'État. La crise économique et la cherté de la vie rendent en effet indispensable la participation des femmes, notamment celles appartenant aux classes moyennes, dont beaucoup n'étaient pas actives, aux revenus du ménage. Cependant, seule la dimension économique-financière de cette activité est valorisée, au détriment de sa dimension sociale, et les femmes continuent d'être considérées comme dépendantes de leurs époux. Ainsi l'ayatollah Khamenehi, l'actuel Guide de la révolution en Iran, déclare : « L'islam autorise la femme à travailler à l'extérieur. Son travail peut être même nécessaire mais à condition qu'il ne bouleverse pas sa principale responsabilité, notamment l'éducation de ses enfants et l'entretien du foyer¹⁵. »

Si les islamistes sont contraints d'accepter, par la force des circonstances, le travail rémunéré des femmes, ils n'assument pas pour autant ses conséquences logiques, à savoir l'autonomisation de celles-ci et le

14. *Ibid.*, vol. 4, 1989, p. 60 et 103.

15. Propos de l'ayatollah Ali Khamenehi, prononcés en 1371/9/26 (16 décembre 1992), publiés dans *Cheshmeh-ye Nour*, Téhéran, 1374/1995, p. 269.

rejet par elles de l'autorité sans partage de l'homme. Autrement dit, la remise en question de la pertinence des lois islamiques par les unes ou l'utilisation tactique de ces lois afin d'obtenir des concessions financières de leurs maris par les autres. L'opposition des islamistes, qui voient dans l'autonomie des femmes les vestiges de l'émancipation à l'occidentale, conduit souvent les femmes « islamistes », en particulier les jeunes et les plus instruites, à se distancier des hommes de leurs mouvements ou de ceux au pouvoir, dans le cas de l'Iran, et à adhérer à un féminisme se référant à l'islam.

La défense de la logique patriarcale et de la domination masculine n'est pas l'apanage des islamistes. Les États modernisateurs-autoritaires laïques ou laïcisants ont tant bien que mal inclus les femmes dans le programme général de la *modernisation* et du développement national. Dans la majorité de ces sociétés, les femmes ont obtenu les droits politiques, le droit au travail ou à l'éducation. Néanmoins, comme l'institutionnalisation des rapports sexués, ces États n'ont pas défié les rapports de genre à l'intérieur de la famille et n'ont pas enlevé à la famille et à la religion toutes leurs fonctions sociales – ce qui en retour entrave le processus de laïcisation. En Iran, sous Reza chah (1925-1941), qui était largement inspiré par Mustafa Kemal Atatürk, une législation ayant eu pour origine une volonté étatique « laïque » mais antidémocratique était introduite et certaines réformes pour faciliter l'accès des femmes à la sphère publique étaient engagées : la scolarisation des filles en milieu urbain était accélérée ; la fondation en 1936 de l'Université de Téhéran (la première en Iran) a permis l'accès des femmes à l'éducation supérieure et à certains emplois notamment dans l'enseignement et l'administration. Le port du voile était interdit en 1936, mais dans le code du statut personnel, fondé sur la chari'a et promulgué en 1933, la répudiation, la polygamie et le mariage temporaire restaient en vigueur et l'union conjugale entre une musulmane et un non-musulman était prohibée. De par leur portée limitée, ces réformes n'ont pas réussi à changer les perceptions et la culture traditionnelles car, d'une part, elles se limitaient au milieu urbain et, d'autre part, elles ne touchaient pas au fondement de l'autorité patriarcale. La femme mère restait privilégiée par rapport à la femme citoyenne et on demandait aux femmes d'être « modernes » mais « modestes ». C'est à partir de 1967, avec la promulgation de la loi sur la protection de la famille, que cette moitié de la population voit ses droits s'élargir tant dans la sphère privée que publique. La répudiation est abolie et le divorce devient judiciaire, la polygamie est réglementée, les femmes obtiennent le droit au divorce et

à la garde des enfants après le divorce, et leur accès à plusieurs emplois, y compris la magistrature, jusque-là réservés aux hommes, est facilité. Mais ces changements statutaires étaient loin d'avoir établi l'égalité entre les sexes, d'autant que leur application s'est limitée aux classes moyennes et aisées urbaines et modernes. Les classes moyennes traditionnelles et religieuses refusaient de participer à la modernisation impériale et les femmes rurales, qui constituaient pourtant la majorité de la population féminine, demeuraient en dehors de ces changements. La Turquie avec son code civil adopté en 1926 et qui s'inscrit dans une vision laïque de l'État, et la Tunisie avec son code du statut personnel de 1956 fondé, selon son initiateur Habib Bourguiba, sur une lecture moderniste du Coran, ne font pas exception à cette règle. Leurs régimes laïques et/ou laïcisants ont préservé les rapports patriarcaux au sein de la famille et donc de la société. En Tunisie, dont l'islam est la religion d'État (article 1^{er} de la Constitution), le statut de chef de famille est conféré à l'homme et le droit successoral est calqué sur les lois islamiques. Le code civil turc accorde à l'homme le statut de chef de famille, le droit de choisir le lieu de résidence de la famille et oblige les femmes mariées à utiliser leur nom d'épouses. En dépit de l'existence de codes civils qui protègent mieux leurs droits dans ces deux sociétés de tradition musulmane, citées souvent en exemple par les défenseurs de la laïcité, les Tunisiennes et les Turques subissent une position subordonnée au sein de leurs familles et sont loin d'avoir acquis un statut égal aux hommes et encore moins le partage égalitaire du pouvoir. Les disparités entre hommes et femmes persistent aussi bien dans le champ politique, qu'économique et social. Le parlement turc élu en 1999 ne compte que 23 femmes sur 550 élus (soit 4 %), une proportion encore plus faible qu'en Iran (13 femmes sur 290 élus, soit 4,5 %). Il convient de noter que, depuis 1946, quand le multipartisme est instauré en Turquie, jusqu'en 1999, le pourcentage des femmes au parlement n'a jamais dépassé le seuil des 2 %. En Tunisie, où le champ politique est verrouillé du fait de la mainmise du RCD, le parti du pouvoir, les femmes n'occupent que 7 % des sièges du parlement élu en 1994. Leur nombre a atteint 23 sur un total de 94 députés (soit 13 %) lors des élections de 1999. En terme d'activité économique des femmes, les taux officiels sont de 22,9 % pour la Tunisie et de 32 % pour la Turquie. Quant au taux d'analphabétisme des femmes âgées de 15 ans et plus, il est de 45 % pour la Tunisie et de 32 % pour la Turquie.

Face à la montée des mouvements islamistes et pour neutraliser cette opposition, les régimes laïcisants ont souvent procédé à l'islamisation de

leurs sociétés et à l'application des lois islamiques, notamment, au droit des femmes et au droit familial, s'accommodant ainsi de l'ordre moral des islamistes. Les dirigeants algériens donnent un gage aux islamistes en adoptant le code du statut personnel de 1984 calqué sur la chari'a. Au Pakistan, l'islam devient officiellement la religion de l'État en 1973 sous le gouvernement de Zulfikar Ali Bhutto (1971-1977). Son successeur Zia ul Haq (1977-1988) procède au changement du code pénal hérité des Britanniques pour le calquer sur la chari'a, au détriment des femmes et des minorités religieuses. Le port du voile est encouragé, notamment à travers les médias et les livres scolaires, et les femmes perdent une partie importante de leurs droits tandis que pour les rendre davantage invisibles les personnages féminins disparaissent des écrans. En Égypte, sous la présidence de Anwar el-Sadate, la chari'a devient la source principale de la loi en 1980. En Indonésie, dont le droit familial est calqué sur une version modifiée de la chari'a, la polygamie qui était largement tabou est réapparue après la réislamisation des années 1990, tout comme l'expansion du port du voile ou encore la pratique de l'excision. Le retrait par l'État marocain en l'an 2000 du Projet de plan d'action national pour l'intégration de la femme au développement (qui envisageait notamment d'améliorer son statut juridique dans la sphère privée), face à la forte mobilisation des mouvances islamistes, démontre la préférence de l'État pour le maintien d'un équilibre fondé sur les traditions au détriment de la moitié de la population. Et cela en dépit de l'espoir qu'a suscité chez les militantes des droits des femmes l'accession au trône du jeune roi Mohammad VI, supposé diriger son pays vers la modernité.

79

En dépit de la préservation de la logique patriarcale, et l'adoption, par certains États, de la chari'a, les changements fondamentaux dans le comportement démographique des femmes sont en cours aux dépens des traditions islamiques et de la domination masculine : la chute continue de la fécondité, qui traduit la réappropriation par les femmes de leur corps, et l'augmentation constante de leur âge au premier mariage en sont des exemples patents et démontrent l'influence qu'exercent les facteurs autres que religieux sur le comportement des femmes. En Iran, pourtant régi par les lois islamiques, le nombre moyen d'enfants par femme est passé de 7 avant la révolution à 2,1 (en 2000), la transition démographique la plus accélérée jamais enregistrée. En Tunisie le nombre moyen d'enfants est de 2,2 (en 1998), au Maroc il est de 3,1 (en 1997), en Algérie il est de 2,7 (en 1999), en Égypte il est de 3,5 (en 2001), en Indonésie il est de 2,7 (en 2001), en Turquie il est de 2,5. L'ampleur du changement devient manifeste si on le compare avec la norme de la

génération précédente qui était de 7 à 9 enfants par femme (jusqu'aux années 1970). Quant à l'âge des femmes au premier mariage, il est de 22 ans en Iran (en 1996), 22,4 en Égypte (en 1992), de 27,6 en Algérie (en 1998), de 26,2 au Maroc (en 1995), de 27,8 en Tunisie (en 1999) et de 29,7 en Libye¹⁶. Même si beaucoup reste à faire quant à certains indicateurs de développement humain, la tendance générale est vers l'amélioration. Ainsi, en Tunisie, le taux d'analphabétisme des femmes âgées de 15 ans et plus est de 42 % en 1994 (contre 58 % en 1984) ; au Maroc, il est de 67 % en 1994 (contre 78 % en 1984), en Iran de 49 % en 1996 (contre 70 % en 1986), en Égypte de 61 % en 1997 (contre 88 % en 1970). Le taux officiel d'activité économique des femmes âgées de 15 ans et plus (qui ne prend pas en compte l'activité pourtant élevée des femmes dans l'économie informelle et/ou dans l'entreprise familiale) est de 7,8 % en Algérie, de 10,5 en Égypte, de 13 % en Iran, de 13,4 % au Maroc, de 22,9 % en Tunisie et de 32 % en Turquie. Ce qui dans la

80

majorité des cas montre une augmentation par rapport aux années 1970. L'urbanisation massive, une meilleure instruction des femmes, la crise économique, l'augmentation de l'activité économique des femmes dans l'économie formelle ou informelle, l'ouverture de ces sociétés sur le monde du fait de la mondialisation et l'expansion des aspirations modernes jusque-là réservées aux groupes sociaux instruits et aisés, combinées aux impacts du programme de planning familial, qui démontre la volonté politique de réduire le taux de croissance de la population, sont parmi les facteurs qui expliquent ce changement de comportement démographique. Le niveau d'instruction, l'indépendance économique et le statut social des femmes jouent un rôle prépondérant dans la revendication de la liberté de choix, le refus de la morale institutionnelle et d'une éthique imposée. À travers leurs interactions, rendues possible grâce à leur présence dans l'espace public, les femmes échangent des expériences, des opinions, confrontent leurs problèmes et prennent conscience qu'elles partagent des intérêts divergents de ceux de leurs conjoints. Une solidarité de sexe et de groupe

16. Zahia Ouadah-Bedidi et Jacques Vallin, « Maghreb : la chute irrésistible de la fécondité », *Populations et Sociétés* (Bulletin mensuel d'information de l'INED), n° 359, juillet-août 2000 ; Mohammad Jalal Abbasi-Shahvazi, « La fécondité en Iran : l'autre révolution », *Populations et Sociétés*, n° 373, novembre 2001 ; Marie Ladier-Fouladi, « La transition de la fécondité en Iran islamique », in Francis Gendreau (dir.), *Les Transitions démographiques des pays du sud*, Paris, Éditions Estem, 2001, p. 145-157. Philippe Fargue, « La génération du changement », *Maghreb-Mashrek*, n° 171-172, janvier-juin 2001, p. 4-5, n. 7 et 8 ; Youssef Courbage, « La politique démographique en Égypte », *Population*, n° 4-5, 1994, p. 1041-1055.

social peut ainsi émerger, leur permettant d'établir des liens entre leur appartenance au sexe féminin et leur condition sociale et familiale dans des sociétés patriarcales que les lois islamiques tentent de consolider. Ces références partagées contribuent à la formation d'une identité sociale féminine et créent ainsi le contexte de nouvelles formes de stratégies pour l'action sociale. Mettant en question les rôles et les identités sexuées et traditionnelles, elles ne se perçoivent plus exclusivement comme mère et épouse mais aussi comme femmes/individus. Dans ce processus, les doctrines, les lois et les principes islamiques, de même que les valeurs et les normes traditionnelles, sont sans cesse contestés et réinterprétés par les femmes.

Les États tout comme les tenants de doctrines islamiques ne sont pas imperméables aux mouvements revendicatifs des femmes et peuvent reculer face à leurs pressions sociales, comme le montre l'exemple de la République islamique d'Iran. Face aux femmes qui rejettent la justification divine d'un choix politique, revendiquent la laïcisation des lois et des institutions et leur insertion dans la communauté politique, les lectures dynamiques et évolutives de l'islam gagnent du terrain aux dépens des interprétations figées et officielles. Se positionnant contre l'islam officiel et plaidant pour la compatibilité entre l'islam et la démocratie, le grand ayatollah Youssef Sane'i, enseignant à l'école théologique de Qom et proche du président Khatami, a affirmé que l'islam est ce que les gens construisent, et qu'il peut et doit s'adapter à la volonté populaire. Le Hojjat-ol Eslam Mohammad Mojtahed Shabestari, l'un des clercs réformateurs les plus en vue en Iran, est ainsi conduit à réfuter la vision des penseurs et juristes islamiques : pour ces derniers, la famille et la société ont une structure naturelle, et les devoirs et les droits des hommes et des femmes comme la division du travail au sein de la famille et de la société doivent être coordonnés selon ladite structure qui trouverait son origine dans la création. Mojtahed Shabestari pense qu'il faut comprendre et interpréter le livre et la tradition dans le cadre d'une approche historique : « Il faut se poser la question de savoir ce que le Prophète tentait de faire à travers le livre et la tradition dans le contexte historique et social de son époque [...]. Il a modifié un certain nombre de droits et règlements qu'il jugeait injustes vis-à-vis des femmes. Il a établi le droit à la propriété des femmes, limité le nombre de femmes des polygames, réformé le droit à l'héritage des femmes, etc. Son cheminement était donc de l'injustice vers la justice [...]. Il a changé les inégalités flagrantes contre les femmes selon la compréhension de la justice qui existait dans son temps. Si l'on admet cette hypothèse, il faut admettre

aussi que les changements dans le statut des femmes qu'il a effectués ne sont pas le maximum des changements possibles [...]. Le principal message de ces changements est le suivant : d'autres inégalités imposées aux femmes tout au long de l'histoire doivent être abolies¹⁷. » S'appuyant sur cette lecture de l'islam, Shabestari, tout comme plusieurs autres clercs et intellectuels religieux, plaide publiquement pour la séparation entre la religion et l'État et défend les droits universels de l'homme.

82 Contrairement à l'analyse culturaliste qui réduit l'islam à un corpus de doctrines immuables, définit les musulmans comme des êtres imprégnés de traditions culturelles et d'attitudes politiques et intellectuelles *a fortiori* antidémocratiques et conclut à l'incompatibilité entre l'islam et la démocratie, les efforts pour trouver une synthèse entre l'islam et la modernité font désormais partie intégrante de la réalité des sociétés de tradition musulmane. L'application des doctrines islamiques à ces sociétés devenues modernes tant dans leurs comportements démographiques que politiques et sociaux et dans lesquelles l'emprise de la religion est loin d'être absolue et univoque est à l'origine de leur changement. Les femmes, premières concernées par l'islamisation des lois et des institutions, jouent un rôle prépondérant dans ce processus. Elles refusent de se soumettre aux préceptes et traditions dont l'incompatibilité avec le temps présent n'est plus à démontrer, réinterprètent l'islam au féminin et s'opposent à ceux qui utilisent la religion pour justifier la discrimination sexuelle et conforter la domination masculine. À travers la revendication de leur droit à la citoyenneté, elles contribuent à l'avènement d'un système démocratique qui a pour condition préalable la séparation des sphères religieuse et politique.

17. Mohammad Mojtabeh Shabestari, *Naqdi bar Qara'at-e rasmi az din* (Critique d'une lecture officielle de la religion), Téhéran, Tarh-e No, 2000, p. 503-504, 509.

BIBLIOGRAPHIE

- Haleh Afshar (dir.), *Women, State and Ideology*, Londres, Macmillan, 1987.
- Nadje Al-Ali, *Secularism, Gender and the State in the Middle East*, Cambridge University Press, 2000.
- Yesim Arat, « Gender and Citizenship. Considerations on the Turkish Experience », in Joseph Suad et Susan Slyomovics (dir.), *Women and Power in the Middle East*, University of Pennsylvania Press, 2001, p.161.
- Bertrand Badie, *Les Deux États : pouvoir et société en Occident et en terre d'islam*, Paris, Fayard, 1987.
- Zakya Daoud, *Féminisme et Politique au Maghreb*, Casablanca, Eddif, 1996.
- Christèle Dedebar, « Conditions d'élaboration de la rhétorique féministe des ONG pakistanaises », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 85-86, 1999, p. 203-213. « Mughal Mania under Zia Ul Haq », *ISIM Newsletter*, n° 8, septembre 2001, p. 11.
- Andrée Feillard, « Le statut et le rôle de la femme en Indonésie : débats actuels sur son rôle politique, sur la polygamie, le voile, l'héritage, etc. », in Christian Lochon, Véronique Bodin et Jean-Pierre Doumenge (éd.), *Femmes et Islam*, Paris, CHEAM-La Documentation française, 2000.
- et Lies Marcoes, « Female Circumcision in Indonesia: to islamize in Ceremony or Secrecy », *Archipel*, vol. I, n° 56, 1998, p. 337-367.
- Nilufer Göle, *Musulmanes et modernes, voile et civilisation en Turquie*, Paris, La Découverte, 1993.
- Françoise Héritier, *Masculin/féminin 2*, Paris, Odile Jacob, 2002.
- Homa Hoodfar, *Between Marriage and the Market. Intimate Politics and Survival in Cairo*, University of California Press, 1997.
- Samuel Huntington, *Le Choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob, 1997.
- Pinar Ilkkaracan, *Women's Movements in Turkey: A Brief Overview*, Istanbul, Women for Women's Human Rights, 1997.
- Sophia Jomni, « Les femmes dans le secteur informel en Tunisie : dualités des formes d'activité et reconnaissance sociale du travail féminin », in Christian Lochon, Véronique Bodin et Jean-Pierre Doumenge (éd.), *Femmes et Islam*, Paris, CHEAM-La Documentation française, 2000.
- Gilles Kepel, *Jihad, expansion et déclin de l'islamisme*, Paris, Gallimard, 2000.
- Azadeh Kian-Thiébaud, *Les Femmes iraniennes entre islam, État et famille*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2002 ; « Women and Politics in Post-Islamist Iran : the Gender Conscious Drive to Change », *British Journal of Middle Eastern Studies*, 24, 1997, p. 75-96 ; « Intellectuels religieux et clercs iraniens face à la modernité occidentale », *Revue française de science politique*, 47 (6), 1997, p. 776-797.
- Martin Kramer, « Islam vs Democracy », *Commentary*, 95, 1, janvier 1993, p. 35-42.
- Marie Ladier-Fouladi, *Population, Société et Politique en Iran, de la monarchie à la République islamique*, thèse de doctorat, EHESS, 1999 (sous presse,

- PUF, 2003); « Démographie, société et changements politiques en Iran », *Esprit*, août-septembre 2001, p. 154-172.
- Bernard Lewis, « Islam and Liberal Democracy », *Atlantic Monthly*, 27, 12, février 1993, p. 89-98.
- Fatima Mernissi, *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Muslim Society*, Cambridge, Schenkman, 1975.
- Juliette Mince, *La Femme voilée*, Paris, Calmann-Lévy, 1990.
- Haideh Moghissi, *Feminism and Islamic Fundamentalism*, Londres, Zed Books, 1999.
- Nouchine Yavari-d'Hellencourt (dir.), *Les Femmes en Iran. Pressions sociales et stratégies identitaires*, Paris, L'Harmattan, 1998.
- Sharifa Zuhur, *Revealing Reveiling: Islamist Gender Ideology in Contemporary Egypt*, State University of New York Press, 1992.

R É S U M É

Cet article réfute une distinction catégorique entre les mondes musulman et occidental et l'incompatibilité entre l'islam et la modernité à travers un aperçu des changements fondamentaux (sociaux et démographiques) survenus dans les sociétés de tradition musulmane du fait de leur modernisation. Il souligne l'impact du changement sur la vie des femmes et la réappropriation par elles des comportements et valeurs de la modernité mondiale, en dépit des préceptes religieux. Face à ceux (tant les États que leurs oppositions islamistes) qui instrumentalisent l'islam pour justifier les discriminations sexuelles et conforter la logique patriarcale et la domination masculine, les femmes refusent les justifications divines de l'action humaine et se nourrissent de la même religion pour contester les rapports sociaux de sexe et revendiquer leurs droits à la citoyenneté. Les mouvements revendicatifs des femmes devenues enjeux politiques contribuent à l'avènement d'un système démocratique qui a pour condition préalable la séparation des sphères religieuse et politique.

PLURALISME POLITIQUE ET ISLAM DANS LE MONDE ARABE

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

85

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

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

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

86

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

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

L'ISLAM COMME LANGAGE ET COMME RESSOURCE POLITIQUE

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

87

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

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

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

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

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

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

LA FAIBLESSE DU CARACTÈRE *PUBLIC* DU POUVOIR

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

89

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

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

90

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

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

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

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

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

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

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

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

SOUMISSION DURABLE ET RÉVOLTES LOCALES SPORADIQUES

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

95

R É S U M É

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

LES MUSULMANS ET LA MONDIALISATION

L'ÈRE DE LA MONDIALISATION est une ère de bouleversement, ou plus précisément de renversement, qui consacre la domination de l'économie et des marchés financiers sur toutes les autres sphères de l'activité humaine. La mondialisation est d'abord et surtout économique avant d'être technologique, politique ou culturelle. Impossible désormais de formuler une critique sérieuse de l'ordre du monde, des politiques des nations industrialisées ou des décisions du G8 sans s'appuyer sur une étude minutieuse du système économique néolibéral, des institutions qui le pensent (OMC, FMI ou la Banque mondiale), du formidable pouvoir d'une poignée de multinationales ou encore du fonctionnement des banques et des marchés financiers.

97

Les approches et les discours strictement politiques sur les États de droit, la citoyenneté effective, la fin de la colonisation, l'indépendance des nations, l'aide au développement et à l'autonomie se sont vidés de leur sens : à l'heure du marché mondial, de la spéculation tous azimuts et des transactions financières virtuelles, les anciennes réalités de la domination, de la mise sous tutelle des États du Sud, de la colonisation ont changé de natures et de noms, mais elles n'ont pas disparu. Point n'est besoin désormais d'être présent à Caracas, à Bamako ou à Djakarta pour dicter ses décisions ; depuis des bureaux de Washington, de Londres ou de Paris ou à partir des centres boursiers de New York ou de Tokyo, les dominations s'exercent puissamment à l'instar de cette nouvelle division internationale du travail qui consacre un colonialisme « new look » et un véritable esclavagisme « à distance ». Ces dominations sont sans états d'âme et oppressent et tuent quotidiennement des enfants, des femmes, des hommes sous une terreur et avec une violence

inouïes mais avec ce cynique avantage de ne présenter aucun effet médiatique, d'agir lentement, silencieusement, « en cachette ».

DÉFICIENCES ET HYPOCRISIES

98 Le monde a changé et tous ces bouleversements ont des conséquences graves. Or tout se passe comme si la réflexion des ulémas et des intellectuels musulmans était en panne, et en particulier dans le domaine de l'économie. On observe, comme tout le monde, le phénomène de la mondialisation, on étudie ses fondements et sa logique, on constate les graves manquements à l'éthique mais on peine, à partir des sources scripturaires et de son intelligence du contexte, à proposer une alternative ou, à tout le moins, une perspective de résistance. Au demeurant, c'est le phénomène contraire qui se produit : le monde islamique a produit des institutions économiques ou financières qui, en cherchant à réaliser, dans le système lui-même, marginalement et à petite échelle, des transactions dites islamiques et « sans *ribâ* » (sans intérêts), confirment le système global plus qu'elles ne lui résistent. On propose des adaptations structurelles pour se protéger mais dans les faits le système est accepté pour ce qu'il est et l'on « fait avec ». Observer l'ordre économique du monde et ses injustices de façon objective et réaliste est une chose, s'y résoudre en est une autre.

L'ensemble du monde islamique est sous la tutelle de l'économie de marché. Les pays les plus *apparemment* islamiques sur le plan des lois et du gouvernement, à l'exemple de l'Arabie Saoudite ou des pétromonarchies, sont les plus intégrés économiquement au système néolibéral fondé sur la spéculation et noyé dans les transactions avec intérêts. Le phénomène est ancien, comme le relevait il y a vingt ans déjà Susan George. La décennie soixante-dix, avec ses deux chocs pétroliers, est ainsi de triste mémoire pour les pays en voie de développement. C'est au terme de cette décennie, en effet, que ces derniers vont entrer dans le cycle infernal de l'endettement qui a provoqué, et qui provoque encore, d'innombrables catastrophes. À cette époque, les pays exportateurs de pétrole ont entre leurs mains des sommes faramineuses qu'ils doivent investir alors que, au même moment, les pays du Sud ont besoin de devises, en partie pour se procurer le pétrole devenu plus cher. L'équilibre paraît idéal : le surplus des premiers pourra être prêté aux seconds et ainsi les deux partis y trouveront leur compte. Les pays exportateurs vont pourtant faire appel aux banques occidentales pour

opérer ce transfert et ainsi mettre en mouvement le terrible processus d'endettement que nous connaissons aujourd'hui. Susan George explique : « Ce n'est qu'à partir du premier choc pétrolier, en 1973, que les prêts ont vraiment grimpé, et décollé avec le second, en 1979. C'était dans l'ordre des choses, étant donné qu'il fallait bien recycler l'argent du pétrole. Les pays de l'OPEP avaient de l'argent alors que les pays non exportateurs de pétrole avaient besoin d'argent, en partie pour acheter du pétrole. L'intermédiaire trouvé, c'était donc les banques. On pourrait dire – et c'est mon avis – que l'OPEP aurait pu se débrouiller pour recycler son argent elle-même et prêter directement au tiers monde ; ainsi, on aurait évité d'offrir aux banques l'occasion de disposer d'une arme d'une puissance absolue. De plus, aujourd'hui, les pays producteurs de pétrole seraient en meilleure position¹. »

Les pétromonarchies musulmanes du Golfe – qui représentent la force vive de l'OPEP –, en plaçant l'argent du pétrole dans les banques et en laissant ces dernières gérer les prêts à intérêts aux pays pauvres, vont agir de façon inconsidérée en oubliant le principe fondamental de l'interdiction de l'intérêt en islam. Susan George le rappelle : « Si, en effet, les pays membres de l'OPEP avaient à la fois été des fournisseurs d'énergie et de capitaux pour une bonne partie du monde, ils auraient pu renforcer considérablement l'union des pays du Sud et élargir leur propre influence politique. *Prêter à usure est sévèrement réprimandé par la loi islamique* et les emprunteurs auraient peut-être obtenu des taux d'intérêts inférieurs². »

Les gestionnaires des pays porteurs de la tradition islamique vont agir sans grand souci moral et sans état d'âme. La dette aujourd'hui, née du processus que l'on aurait pu éviter, provoque la mort d'une moyenne de 10 000 personnes par jour. Les pétrodollars de toutes les espérances vont servir les intérêts des grandes puissances auxquelles désormais les pétromonarchies sont liées. Et Susan George de conclure : « Les pays producteurs de pétrole n'ont probablement même pas eu l'idée de recycler eux-mêmes leur argent. Ils se sont comportés en parfaits capitalistes, espérant faire beaucoup plus d'argent en le confiant à des professionnels new-yorkais ou londoniens. Ainsi, ils ont perdu une occasion historique et ouvert la porte au formidable coup concocté par des pays qui étaient déjà riches. La dette, gérée par les gouvernements occidentaux, les

1. Susan George, *Jusqu'au cou, enquête sur la dette du tiers monde*, Paris, La Découverte, 1988, p. 68-71 s.

2. *Ibid.* C'est nous qui soulignons dans la seconde citation.

banques et leurs agents, tel le FMI, a encore affaibli les pays du Sud (y compris les pays membres de l'OPEP) ; les a mis dans une situation bien plus défavorable qu'avant la grande époque des emprunts, et a ouvert la porte à une véritable recolonisation³. »

C'était une occasion historique, en effet, et elle aurait permis sans doute de créer un mode de relations économiques différent, nouveau, qui ne soit pas soumis à la loi implacable de l'intérêt. On ne devait pas en attendre moins de pays « musulmans ». La référence islamique ne serait-elle valable que sur le plan intérieur et pénal... pour organiser l'étouffement des peuples et réprimer sévèrement, au nom de l'islam, les individus qui oseraient transgresser la loi ? ! N'a-t-on pas assisté, dans cette participation *islamique* aux sombres rouages de l'économie capitaliste, à l'une des pires trahisons qui soient ? Il faut faire le compte
100 aujourd'hui de l'horreur provoquée par l'endettement des pays pauvres et par l'asservissement général qui en découle et il faut, de la même façon, prendre la mesure de l'écart qui existe entre les beaux discours parsemés de références à la grandeur de l'islam et les pratiques financières les plus troubles et les moins avouables. L'hypocrisie est totale.

Sur le plan international, on se trouve dans l'obligation de faire ce constat : il n'existe pas aujourd'hui de modèle ou de comportement économique islamique spécifique. Tous les pays, du Maroc à l'Indonésie, sont liés – ou ligotés, ou étouffés – par l'idéologie économique dominante qui mêle la gestion des intérêts à la pratique de la spéculation à outrance. Cet écart que relevait Susan George est plutôt la règle que l'exception et l'on peut se demander, compte tenu de la complexité des paramètres, si le monde musulman a seulement les moyens de proposer « autre chose ». Les pays qui auraient – qui auraient eu – les moyens de cette différence se sont aveuglément lancés dans la tourmente pour « gagner plus et plus vite » : dans l'indifférence des morts que la mécanique a ensuite broyés.

Impossible de fait de tracer sur le plan de l'analyse une ligne entre « le monde des pratiques islamiques » et celui de ses transgressions : les connexions et les interactions sont telles que c'est la globalité du système qu'il faut forcément questionner. C'est dans le domaine de l'économie, plus que dans tout autre, d'ailleurs, que les anciennes catégories de « *dâr al-harb* » (monde de la guerre) et de « *dâr al-islam* » (monde de

3. *Ibid.*

l'islam) sont fondamentalement caduques et totalement inopérantes. Lorsque les pratiques économiques étaient circonscrites au niveau local ou national et lorsqu'elles respectaient prioritairement le cadre légal des États-nations, une dénomination par l'espace géographique était légitime. Plus rien de cela n'est vrai et l'on continue à entendre pourtant des ulémas établir des distinctions entre « les deux mondes » et légiférer en conséquence sur la base de critères obsolètes. Le monde a changé mais leur regard est resté figé sur des réalités et des systèmes de référence aujourd'hui totalement dépassés avec cette conséquence très grave que leurs avis juridiques (*fatâwâ*) d'adaptation empêchent, dans les faits, l'émergence d'une pensée de l'alternative.

La géographie n'est plus et ne peut plus être le critère de distinction entre les espaces islamiques ou non. Il faut changer du tout au tout notre regard sur l'ordre du monde et sa logique. Ici encore, nous avons besoin de vivre une véritable révolution intellectuelle. À l'heure de la mondialisation, ce ne sont plus les espaces géographiques mais les domaines d'activités qui nous permettent d'évaluer la plus ou moins grande proximité avec nos principes et notre éthique de vie. C'est parce qu'au niveau des Constitutions et du droit les pays occidentaux protègent la liberté de conscience, de culte et les prérogatives des citoyens que nous pouvons parler d'espace du témoignage (*dâr ash-shahâda*). Partout où ces droits nous sont garantis à travers le monde se matérialise cet espace du témoignage pour la conscience musulmane. Mais si nous observons le système néo-libéral dans son ensemble et la logique qui le sous-tend, nous sommes très clairement dans *'âlam al-harb* (le monde de la guerre) ou dans *dâr al-harb* si l'on veut utiliser l'ancienne terminologie. Que ce soit à Washington, à Londres, à Tokyo, à Riad, au Caire, à Casablanca, à Kuala Lumpur ou à Singapour, le monde entier, en ce qui concerne l'activité économique, vit à l'heure de la spéculation, des transactions avec intérêts au cœur des logiques financières et bancaires les plus complexes et les plus sophistiquées⁴. Or, nous le savons, ces pratiques sont en totale contradiction avec les principes islamiques en la matière et la Révélation coranique est explicite : celui qui s'engage dans la spéculation

4. Continuer à évaluer le caractère « islamique » d'une société sur le critère de l'application de certaines lois ou des modes de vie est une démarche lacunaire et réductrice. Oublier la gestion économique et l'intégration du pays dans le système capitaliste global est inconséquent. Une telle approche nous renseigne simplement sur les lieux où l'on pense qu'il serait peut-être plus facile de se sentir musulman et de vivre sa foi au quotidien. Ce n'est pas toujours le cas, et l'évaluation, en ce qui concerne précisément notre sujet, est déficitaire.

ou la pratique de l'intérêt financier entre en guerre avec le Transcendant⁵. A-t-on seulement les moyens d'une alternative ?

102 Les musulmans d'Occident vivent au cœur du système. Depuis des décennies, les communautés musulmanes sont en proie à de profonds troubles de conscience tant il est difficile de vivre dans les sociétés industrialisées et d'éviter les opérations financières avec intérêts. Comment s'y prendre, quelles adaptations proposer ? De nombreux ulémas basés dans les pays majoritairement musulmans ont apporté leur contribution au débat et l'éventail des avis juridiques va de l'interdiction de toute implication dans le système à la prise en compte, ponctuellement, des situations impératives (*darûra*) ou des besoins (*hâjât*). Certains savants, très minoritaires, ont libéré les musulmans de ces préoccupations en affirmant par exemple que l'intérêt bancaire n'était pas l'intérêt (*ar-ribâ*) mentionné dans le Coran. On connaît la technique qui consiste à changer le nom des choses ou des opérations pour éviter l'interdit : ainsi la bière n'est pas non plus l'alcool (*al-khamr*) cité dans le Coran et tout à l'avenant. Des traditions prophétiques nous avaient prévenu contre ce genre de procédés et la très grande majorité des musulmans ne suivent pas ces avis. Il demeure que, dans les faits, ils doivent quotidiennement composer et que, d'interdits en adaptations, les solutions au problème ne sont pas, et de loin, évidentes ni claires. Soit on se réfère en permanence aux allègements offerts par l'impératif (*darûra*), le besoin (*hâja*) ou l'exception (*istithnâ'*) ; soit on convoque l'avis de Abû Hanîfa et de son école qui avaient depuis longtemps admis la pratique de l'intérêt à l'intérieur de « *dâr al-harb* » ; soit on se tourne vers des institutions financières islamiques basées en Orient ou en Occident pour obtenir des crédits ; soit, enfin, pour éviter toutes les difficultés, on demande le soutien charitable d'une organisation ou d'un individu fortuné d'un des pays du Golfe. Difficile dans ces conditions de vivre une existence épanouie, indépendante et surtout harmonieuse : le cœur tirillé entre nos principes et l'environnement économique, on ne cesse de composer, de bricoler des solutions qui, si elles allègent quelque peu notre conscience, ne sont pas près de changer ni notre état ni le monde.

La pensée globale dont nous avons besoin nous invite à revenir à nos principes universels et à en comprendre les objectifs fondamentaux. Il sera possible ensuite, à la lumière de notre contexte spécifique, de mesurer les marges de conflits et d'adaptations. Il sera surtout nécessaire de

5. Le Coran, sourate 2, versets 278-279.

proposer des orientations (au niveau local) qui, si elles n'offrent pas de solutions immédiates totalement satisfaisantes tant les problèmes sont complexes, pourraient néanmoins permettre de commencer à penser différemment notre engagement dans la sphère économique avec, en permanence à l'esprit, la nécessité et l'exigence de chercher une alternative tant locale que globale. Les enseignements islamiques sont intrinsèquement en opposition avec les fondements et la logique du système capitaliste néo-libéral et les musulmans qui vivent dans la tête du système ont la responsabilité supérieure de proposer, avec tous ceux qui travaillent dans le même sens, des solutions pour en sortir et permettre une économie plus juste et un commerce plus équitable.

RÉSISTER À UNE CERTAINE MONDIALISATION

103

Les musulmans occidentaux, pour la plupart aujourd'hui d'origine immigrée, ne doivent pas oublier d'où ils viennent, ni le chemin qui les a menés dans les sociétés du Nord. Au nom de leurs principes, au nom de leur histoire. Certes ils doivent s'occuper des affaires de leur société, de la justice, du droit, du chômage, de la violence, etc., mais ils se doivent, au cœur des sociétés industrialisées, de demeurer la conscience du Sud et des démunis. Les dictatures, l'état de délabrement total des sociétés et des économies, la pauvreté endémique, l'analphabétisme et la mort quotidienne de millions d'êtres humains dus à un ordre du monde qui sème la terreur sont autant de réalités qui témoignent contre l'actuelle gestion du monde. Il faut être l'ami et le partenaire de qui, en Occident, dénonce l'horreur et appelle à changer le monde.

C'est dire qu'il faut développer un esprit critique capable de faire la part des choses. L'Occident n'est ni monolithique ni diabolique et les acquis phénoménaux en terme de droits, de savoirs, de cultures et de civilisations sont autant de réalités qu'il serait insensé de minimiser ou de rejeter. Dans le même temps, il faut rester lucides et savoir être critiques vis-à-vis de politiques économiques ou stratégiques imposées par le Nord qui étranglent des sociétés entières, acceptent de se compromettre avec des tortionnaires sans états d'âme ou promeuvent une véritable colonisation culturelle des sociétés sous-développées à l'aide des produits les plus abêtissants de la production occidentale contemporaine. Être un citoyen occidental de confession musulmane et dire ces vérités, c'est courir le risque, presque systématiquement, de ne pas être considéré comme totalement « intégré » et la suspicion demeure sur la véritable allégeance : tout se passe comme s'il fallait acheter notre « inté-

gration » avec notre silence. Il faut refuser ce genre de chantage intellectuel. Être un citoyen libre des sociétés du Nord, c'est justement avoir les moyens et le droit d'établir, de façon critique, des sélections, des pondérations et des évaluations contradictoires au cœur même de l'univers de référence occidental. C'est reconnaître et se battre pour les acquis de la démocratie et interpellier son propre gouvernement (américain, français, britannique ou autres) en faisant entendre qu'il n'est pas admissible de trahir nos principes en composant avec des États dictatoriaux ; c'est se féliciter du développement et du bien-être matériel ici en luttant de toute la force de son être contre les politiques économiques de l'OMC, du FMI ou de la Banque mondiale qui, à coups d'accords internationaux ou d'ajustements structurels, entretiennent une misère terrible et chronique. Et combien d'autres combats encore !

104

Être la voix des sans-voix est aujourd'hui un impératif moral. Défendre tous les oubliés du continent africain, la résistance palestinienne, les droits des Tchétchènes comme des Tibétains et de tous les peuples opprimés de la terre est l'expression la plus explicite de notre cohérence avec nos principes et notre éthique. Il s'agit également aujourd'hui de refuser que se dessine entre le Nord et le Sud une frontière du droit qui sanctionnerait unilatéralement les victimes des injustices de l'économie : les politiques proposées pour lutter contre l'immigration sont terribles et laissent entendre que l'immigré clandestin est d'abord un menteur, un voleur, voire un bandit. Incapables de questionner leurs politiques économiques, les gouvernements du Nord, nos gouvernements, appliquent des politiques de répression contre les victimes de leur propre gestion. Toute réflexion ou stratégie politiques qui ne s'engagent pas en amont des phénomènes de migrations sanctionnent deux fois les victimes : en leur imposant un cadre de vie indigne dans leur pays d'origine et en les emprisonnant ou en les rejetant quand ceux-ci ont eu la dignité et le courage de refuser l'inhumain.

Les nouvelles politiques sécuritaires vont toutes dans le même sens : au nom de la lutte contre le terrorisme, tout, ou presque, devient permis. Des centaines de musulmans sont dans des prisons, sans jugement, aux États-Unis, on surveille les antimondialistes, on limite les entrées aux frontières, on restreint les libertés et, sur le plan international, on cautionne les politiques répressives de Sharon ou de Poutine en fermant les yeux sur les alliés saoudiens ou pakistanais. Tout cela pour se protéger de « ceux qui n'aiment pas notre civilisation et notre liberté ». Les consciences musulmanes doivent avoir le courage de dire que cela n'est

pas vrai et que si le terrorisme est inacceptable effectivement, il faut lutter contre tout type de terrorisme, en particulier celui des États, et prioritairement ses causes. Condamner sans l'ombre d'une hésitation les attentats du 11 septembre 2001, cela ne peut pas vouloir dire accepter n'importe quelle mesure de rétorsion et n'importe quelle politique parce que nous serions en danger. Ce genre de diversion a des conséquences graves : en mettant les citoyens en état de siège régulier, en alimentant leur peur, on les empêche de penser et de critiquer l'ordre du monde et ses injustices. Un citoyen qui a peur ne change pas le monde, il protège ses biens et ses acquis.

Ici encore il n'est pas question de ne s'intéresser qu'aux situations internationales qui impliquent des musulmans comme nous le voyons encore aujourd'hui. Au demeurant, nous venons de voir que toutes les situations sont interconnectées et que les politiques internationales ont des effets immédiats sur les réalités intérieures. C'est une vision globale des problèmes qu'il faut désormais élaborer et, plus que jamais, déterminer qui sont nos partenaires dans cette résistance. Le mouvement international des citoyens qui s'est développé récemment à travers le monde (qu'il ne faut pas confondre avec le penchant à la violence de quelques groupes ou individus) expose des thèses critiques et exige des réformes qui sont pour la plupart en total accord avec l'éthique musulmane. Les organisations qui appellent à établir un commerce plus équitable (du type Max Havelaar ou des coopératives de développement) ; qui désirent promouvoir une gestion plus responsable de l'économie et des marchés financiers (à l'instar du mouvement ATTAC ou plus localement des institutions se consacrant aux investissements éthiques) ; les partisans chrétiens d'une théologie de la libération et de la résistance (présents désormais à travers le monde entier) doivent devenir à terme, et avec tant d'autres résistants sur le plan local, les alliés objectifs de ce front pluriel que nous appelons de nos vœux. C'est la responsabilité des musulmans de s'engager dans ce sens, de déterminer le type d'alliances possibles, leurs limites autant que leurs exigences concrètes. La globalisation qui nous est présentée et imposée aujourd'hui sanctionne surtout le primat absolu de la logique économique sur toute autre considération et l'efficacité des autoroutes et des réseaux de la communication semble nous entraîner surtout à devenir de meilleurs consommateurs. Le tableau effectivement serait bien noir s'il n'y avait un mouvement général de résistance : face à l'économie néo-libérale, le message islamique ne laisse, quant à lui, aucune autre issue que la résistance. En Occident, comme en Orient, nous sommes sommés d'utiliser

nos intelligences, nos imaginations et notre créativité pour penser l'alternative. À partir de nos références, en partenariat avec tous ceux qui résistent et proposent « autre chose ».

UN FRONT SUD-SUD-NORD

106 Trop souvent les musulmans confondent l'Occident avec le monde strictement chrétien (perçu comme hostile) et vont jusqu'à considérer, pêle-mêle, les humanistes, les communistes athées et presque tous les intellectuels comme des partisans, des suppôts, quand ils ne sont pas des complices déguisés, de la stratégie du Nord. Que l'on considère les pays majoritairement chrétiens du Sud, les organisations non gouvernementales occidentales, les journalistes ou les chercheurs, l'air est toujours à la méfiance. L'islam serait l'ennemi de tous. De tels sentiments sont fréquents dans le monde musulman comme, d'ailleurs, dans les communautés minoritaires d'Occident.

C'est d'ailleurs également le lot de pratiquement tous les mouvements alternatifs, dits de « gauche », en Europe et aux États-Unis. L'islam « militant » les inquiète. Ils furent partisans et défenseurs des indépendances ; ils ont lutté, souvent, avec leurs camarades socialistes au Sud de la Méditerranée, ils ont partagé les mêmes idéaux, les mêmes analyses, la même terminologie. Les anciens partisans sont aujourd'hui devenus des dictateurs ou ont été éliminés : qui donc soutenir ? Les oppositions crédibles, fortes, populaires ne parlent plus la même langue : elles invoquent la religion, la morale et la culture... avec d'autres mots, d'autres expressions, d'autres tournures d'esprit qui désorientent. Plutôt que d'aller chercher à en comprendre le sens à l'intérieur des références de l'autre civilisation, on procédera par comparaison apparente : le réveil de l'islam, en termes religieux, c'est *donc* le retour à notre Moyen Âge. La réaction de rejet ne se fait pas attendre, et la méfiance, et la rassurante simplification.

Difficiles relations, surdité du dialogue. La responsabilité est partagée. Il faut insister ici sur les ponts à construire entre les différentes expériences de mobilisation populaire dans les pays du Sud. Qui a déjà travaillé sur le terrain des communautés de base, développant des stratégies sociales et économiques locales, ne peut qu'être surpris des similitudes qu'elles revêtent avec les expériences musulmanes. Les références sont certes différentes, les terrains d'application également, mais la philosophie est la même et elle se nourrit à cette même source de la

résistance aux intérêts aveugles des grandes puissances et des multinationales. Nous l'avons déjà dit, il ne s'agit pas là d'affirmer la réalité d'un tiers-mondisme islamique béat... qui ferait écho à celui que l'on connaît de longue date sous nos latitudes. Ce qui est vrai, c'est que l'islam, en ce qu'il est la référence des musulmans engagés, se traduit par la même exigence de dignité, de justice et de pluralisme que celle qui façonne la mobilisation communautaire chrétienne ou humaniste. En cela donc, les relations devraient être multipliées et les échanges d'expériences permanents.

Les partisans respectifs s'ignorent pourtant d'une ignorance coupable. Les relations et les unions Sud-Sud, devenues impossibles au plan gouvernemental, devraient être multipliées au niveau des théologiens, des intellectuels, des associations, des structures, des coopératives ; ce qui recouvre aujourd'hui, dans la langue des spécialistes du développement, le niveau « meso ». Les foyers de résistance dispersés et qui, de surcroît, s'ignorent ou se craignent et dans lesquels sont engagés des chrétiens, des humanistes et des musulmans agissent finalement de façon peu responsable : la déperdition d'énergie, les conflits inutiles, la division entretenue, l'ignorance perpétuée qu'une telle situation engendre sont très dommageables. Cet état de fait sert les intérêts des grandes puissances. Les méfiances infondées que l'on dénonce tant, et tous les jours, finissent par avoir raison de nos engagements à l'heure où la plus grande vigilance devrait être de mise : du côté musulman comme du côté chrétien et humaniste, on se laisse aller à la facilité du repliement sur soi, aux certitudes qui ne se communiquent pas, à l'anathème qui exclut. Et ce, malgré tous les discours engageant à l'écoute mutuelle et au dialogue. On se parle sans s'entendre : au vrai, un authentique dialogue entre juifs, chrétiens, humanistes et musulmans ne peut déboucher que sur une formidable action commune de résistance à la folie humaine, aux injustices et à l'exploitation. Le reste tient de la religion de salon, de l'humanisme de congrès : les bons sentiments, s'ils restent évoqués autour des tables de réunions ou des agapes, sont des sentiments faciles qui n'honorent pas ceux qui finissent par oublier la teneur humaine de ce qu'ils disent et redisent et redisent encore. Ils parlent, cela s'entend ; rien d'autre.

Les relais en Occident ne manquent pas : tous les Occidentaux ne soutiennent pas les politiques des grandes puissances et des multinationales, tous les musulmans vivant au Nord ne sont pas liés aux dictateurs des pays islamiques. Les relations de travail, les échanges d'expérience devraient également se multiplier en Occident afin que se dégage un

front de refus plus large. Auparavant, il faut chercher à mieux se connaître, à se comprendre et à dégager des domaines d'actions communes. L'Europe et les États-Unis offrent des possibilités à nulle autre pareilles et qui ne sont pas encore exploitées comme elles le devraient. Le dialogue reste frileux, timide et touche essentiellement des considérations théoriques ou très abstraites, quand elles ne s'en tiennent pas au domaine des bonnes intentions mutuelles. Pourtant la reconnaissance réciproque au Nord, l'échange et les réflexions communes autour de questions très concrètes de type économique, social ou politique sont un relais important des dynamiques existantes dans le Sud. La rencontre entre les intellectuels, les chercheurs, les théologiens et les hommes de terrain (travailleurs sociaux, spécialistes du développement ou responsables d'ONG) pourra encourager et orienter les rapprochements que nous appelons de nos vœux dans le domaine de la misère et de l'exploitation. Il faut être responsable, sans être naïf : des divergences existent, des conflits d'intérêts demeurent, les situations sont complexes et la bonne volonté ne suffit pas à effacer tous les écueils, toutes les différences avec la spécificité des objectifs et des espoirs. On ne doit pas attendre d'un juif, d'un chrétien ou d'un humaniste qui respecte sincèrement l'islam, au point de s'engager concrètement aux côtés de musulmans, de *tout* accepter de l'islam ou de ce que les croyants en disent. De la même façon, on ne peut exiger des musulmans qu'ils prouvent leur ouverture d'esprit par une série de concessions qui videraient de son contenu l'essentiel du message qu'ils portent. Sur le plan des pratiques économiques, des stratégies sociales ou des orientations politiques, certaines questions resteront des noyaux durs impossibles à concilier. Le vrai pluralisme consiste à respecter ce qui est essentiel à l'être de celui qui veut être, à son identité, fondamentalement.

Il est urgent de créer, en Occident, les ponts de dialogues et d'actions communes entre tous ceux qui, au nom de leur foi et/ou de leur conscience, ne peuvent admettre l'état du monde. La glace et les méfiances doivent se rompre : c'est peu dire que d'affirmer que nous en sommes encore bien loin. L'Occident reste un monstre dans l'esprit des uns ; les musulmans demeurent d'obscurs religieux pour les autres... Ici et là pourtant, à Londres, à Paris, à Washington et dans d'autres villes, des liens s'établissent, des intellectuels se rencontrent, des religieux se parlent, des acteurs sociaux s'interpellent, des spécialistes traitent ensemble de problèmes concrets ; à petite échelle certes, mais ce sont les premières étapes d'un travail impératif et de longue haleine. C'est le passage obligé pour la création d'un front uni Sud-Sud-Nord.

R É S U M É

Le monde musulman est totalement embarqué aujourd'hui dans la logique de la mondialisation. Il ne s'agit pas d'accepter ou de refuser cette dernière mais de déterminer quel type de mondialisation nous voulons. Les musulmans semblent être en panne de projet alternatif et restent cantonnés à des visions obsolètes du monde : une révolution intellectuelle s'impose qui permette aux penseurs et aux savants de proposer les principes d'une véritable résistance. Pour que le front s'élargisse et permette des alliances d'un nouveau type, il est urgent que les intellectuels humanistes, juifs, chrétiens et musulmans établissent des ponts et des partenariats de type Sud-Sud-Nord leur permettant de mieux se connaître et d'agir de concert. Dans le respect de la différence et au nom de la commune dignité humaine.

ÊTRE MUSULMAN EN EUROPE

LES ATTENTATS DU 11 SEPTEMBRE 2001 ont renforcé le questionnement sur la place et le rôle de l'islam européen. Certains des kamikazes originaires du Moyen-Orient avaient largement séjourné en Europe, à Hambourg, à Londres ou en Espagne. Ils avaient acquis une formation et vivaient dans un contexte d'adaptation à leur milieu qui les rendait invisibles. D'autres provenaient des minorités installées dans l'immigration et avaient suivi un parcours de soldats du rang de l'islam radical, allant des mosquées aux madrasas, aux camps d'entraînement et au jihad, en Afghanistan, en Bosnie ou en Tchétchénie.

111

Cette inquiétude de l'Europe à l'égard de nouvelles minorités religieuses qu'elle doit intégrer rejoint celle des pays d'islam majoritaire, à commencer par l'Arabie Saoudite, qui voit là un double risque de radicalisation d'un côté et de l'autre d'apparition d'un islam individualiste répondant aux normes de l'Occident, mettant en cause dans ses pratiques et dans l'adaptation nécessaire à son nouveau milieu les principes d'observance et de soumission qui assurent la légitimité du pouvoir dans la plupart des régimes autoritaires du monde arabe.

L'enjeu de l'islam d'Europe est donc complexe. Au-delà du simple contrôle des dérives radicales qui pourraient être favorisées par un contexte de libertés publiques, il concerne la plupart des États européens engagés dans un processus aléatoire de reconnaissance et d'institutionnalisation de l'islam. Il influence aussi directement les rapports entre religion, politique et société dans les pays d'islam majoritaire par les effets de contagion qu'il peut exercer. Il en découle un effort nouveau d'élaboration d'une doctrine d'adaptation de l'islam transplanté qui ne le coupe pas de ses sources et prend également en compte les effets transnationaux des changements. On constate ainsi dans les années

quatre-vingt-dix un effort de réflexion et d'institutionnalisation de l'islam dans l'espace européen. Cette démarche se différencie de celle des intellectuels musulmans laïcs comme Mohamed Arkoun qui avaient peu tenu compte du poids de l'islam traditionnel sur l'islam des minorités transplantées. Elle entre aussi en concurrence avec les tentatives tardives et frileuses d'institutionnalisation de l'islam dans les principaux pays européens par voie de désignation ou d'élection de conseils qui seraient les interlocuteurs officiels des autorités. L'ouverture vers l'espace institutionnel européen est sans doute plus grande dans la mesure où des compromis peuvent être passés, dépassant les héritages nationaux et tenant compte des interférences extérieures dans des limites acceptables. Mais l'évolution de l'islam dans l'espace européen ne conduit-il pas, sur le modèle des autres religions, à prévoir une évolution individualiste des rapports à une tradition où chaque musulman bricolera son corpus de règles, opérant ses propres ajustements compte tenu de son héritage et de sa pratique ?

112

Les deux termes Islam et Europe sous-entendent un double questionnement. Comment une religion qui se conçoit comme majoritaire et réglant tous les aspects de l'existence peut-elle se penser comme minoritaire, dans une terre qui n'est pas conquise, mais où des individus, puis des familles musulmanes ont choisi de vivre de façon durable et paisible ? Comment une Europe qui a commencé à construire son unité dans la peur de l'Union soviétique et dans un effort soutenu pour exorciser les représentations qui ont dans le passé engendré le nationalisme et causé ses guerres civiles, peut-elle, au-delà du cadre des États, créer les conditions d'intégration d'une minorité émergente dont la masse potentielle dépasse déjà celle des petits États qui la composent ?

Dans le premier cas, la construction d'une minorité musulmane transnationale procède d'une recherche de bien-être et de prospérité que des émigrés provenant de pays de culture musulmane majoritaire espèrent trouver en Europe, influencés pour certains par l'image de modernité des anciens colonisateurs. La transplantation procède donc au départ de choix négatifs (l'absence de mobilité sociale dans le pays d'origine ou la dureté des conditions d'immigration dans les pays musulmans) ou de réseaux mis en place au cours du temps. Elle a alors pour prix l'effacement de leur identité musulmane. Rester n'est pas un choix fait d'emblée mais par accommodements successifs, dans une démarche individualiste d'adaptation qui implique déjà un ralliement à

la culture et aux comportements du pays d'accueil. Mais dans cette transition, l'islam réapparaît comme ce qui reste de ce que l'on a été avec l'espoir de se maintenir sans avoir à se convertir (symboliquement) aux valeurs de l'Autre. Dans la période coloniale, prendre la nationalité d'un pays non musulman avait une valeur symbolique de trahison ou de conversion, alors que passer d'un pays musulman à un autre ne constituait jamais une rupture.

La culture étrangère représentait aussi pour la classe moyenne une sorte d'espace distinct du politique que l'on souhaite laisser en dehors des conflits. Le rapport Grande-Bretagne-sous-continent indien ou France-Maghreb procède de ces héritages complexes où l'école, le lycée, les études à l'étranger, parfois le mariage, constituent les étapes d'un parcours idéal d'intégration. Statistiquement, les cas de réussite comptent peu par rapport aux représentations collectives qu'ils engendrent. L'islam se trouve ainsi au cœur d'un jeu d'images croisées dépassant largement le cadre des États et les limites des frontières. L'exportation de leur culture, la vision omniprésente de leur puissance et de leur réussite matérielle engendrent un désir d'émigrer vers les sociétés européennes. Celles-ci en retour contrôlent et limitent l'étendue des solidarités reconnues comme légitimes, y compris en déniaient aux individus le droit d'étendre le bénéfice de ces solidarités collectives par une décision personnelle (mariage).

113

On peut rapprocher la cristallisation des perceptions de l'islam dans les années quatre-vingt des efforts entrepris pour structurer l'espace européen par des accords de libre-circulation des personnes et par la préparation de l'Union monétaire. L'effondrement du système soviétique, la guerre du Golfe constituent sans doute des variables déterminantes de ces évolutions dont les effets restent gérés dans le cadre des États. Fragilisés dans leur mode de fonctionnement, ceux-ci vont-ils reporter sur le refus de l'Autre, construit comme étranger à la culture du groupe dominant, la crainte de leur propre remise en cause ? À l'inverse, peut-on faire l'hypothèse que la construction d'une culture européenne dépassant l'histoire particulière des États n'aura de sens et valeur d'universel que dans un effort d'intégration de l'islam comme élément cofondateur ? L'enjeu du débat se situe dans la reconnaissance du droit à rester des musulmans vivant dans l'espace européen et l'acceptation des liens avec leur pays d'origine. En contrepartie, on peut aussi avancer le fait que ceux qui se réclament de l'islam dans l'espace européen ont déjà intégré à leur univers religieux une part importante de

culture occidentale. Ils n'ont pas pour autant renoncé à des valeurs religieuses ayant un sens universel. Mais dans le cas de jeunes femmes turques nées en Allemagne, celles-ci ne voient pas dans ces valeurs d'incompatibilité avec les valeurs allemandes qu'elles ont intégrées à leur culture¹. En poussant le trait, on peut avancer que leur revendication d'islam a parfois l'apparence d'un féminisme allemand. Elle procède de conduites individualistes qui pourraient se situer à la limite de la déviance, mais par une sorte d'inversion se voient légitimées aux yeux du groupe par la révérence faite à la tradition. Cette analyse nous fait apparaître l'islam comme une sorte de tradition réinventée au bénéfice d'une catégorie, les femmes, qui l'instrumentalisent dans une stratégie d'autonomie et de mobilité sociale.

114

Peut-on arriver aux mêmes conclusions en appliquant aux comportements observés une grille de lecture en termes de classes sociales ? L'approche a souvent été tentée à partir des groupes d'exclus, se situant en marge du prolétariat sans pratiquement aucun espoir d'y accéder. L'expérience pourrait être plus concluante, à propos des élites, à condition de cerner de plus près la signification du terme. L'islam ne devient-il pas le langage de nouvelles élites émergentes entre la France et le Maghreb, l'Angleterre et le sous-continent indien ou la Turquie et l'Allemagne ? Dans ce dernier cas, chassées du champ politique turc par le kémalisme dominant, certaines élites trouvent dans la structuration de l'immigration turque en Allemagne une base sociale, un rôle légitime et des ressources. Elles peuvent à partir de là réinvestir le champ politique turc en utilisant à la fois les moyens matériels et symboliques que leur procure leur installation dans un système transnational, et la mobilisation des électeurs, nationaux et émigrés. La victoire du Refah en décembre 1995 doit beaucoup à sa capacité de mobilisation construite en trente ans au sein des nouvelles générations issues de l'émigration turque en Allemagne. Ce parti leur a alors offert une image valorisante de leur rôle en Turquie face au kémalisme, à la fois comme modernisateurs et comme réformateurs musulmans, sans complexes grâce à leur formation allemande. Ils ne se coupent pas pour autant du champ politique allemand, revendiquant et pratiquant le cas échéant un double

1. Valérie Amiraux, *Acteurs de l'islam entre l'Allemagne et la Turquie*, Paris, L'Harmattan, 2001.

investissement, axé de préférence sur le niveau local, mais ne négligeant pas, malgré les difficultés pratiques, les possibilités données par l'acquisition facilitée, depuis janvier 2000, de la nationalité allemande.

Un des enjeux majeurs de l'islam européen se situe donc dans l'émergence d'élites capables d'acquérir une légitimité religieuse reconnue aussi bien en Europe que dans les pays musulmans. Cela suppose la création de pôles de réflexion et de formations adaptés aux conditions particulières de l'islam minoritaire. Or la légitimité religieuse est encore considérée comme située dans les pays d'islam majoritaire, tant par les musulmans en Europe que par les États. L'importation des imams, comme l'édiction des normes, en découle, avec une contradiction d'intérêts croissante entre les besoins des nouvelles générations musulmanes installées en Europe et ceux des pays musulmans, sans compter les manipulations des États européens qui s'adresseront à l'État turc, au marocain, ou même au recteur d'Al-Azhar pour régler les affaires de port de voile en passant par-dessus la tête des musulmans en Europe. L'absence d'élites religieuses reconnues permet ces stratégies d'influence à double sens. L'existence d'un besoin devrait susciter des tentatives autonomes qui n'ont guère de chances d'aboutir si elles ne composent pas avec les États européens. Dans les rapports avec les communautés installées, comme avec les États musulmans, ces élites dépendent encore des filières nationales qui exercent une tutelle sur l'islam.

115

Face à ces conduites d'adaptation, les démarches des États sont hésitantes. Elles visent tantôt, dans le cas français, à unifier l'islam dans un cadre institutionnel représentatif, tantôt, dans le cas allemand, à lui refuser l'accès au bénéfice de l'impôt d'Église faute de représentation organisée. Elles illustrent la difficulté qu'éprouvent les musulmans en Europe à se plier à des normes nationales largement fixées lors d'affrontements entre les Églises chrétiennes et les États au siècle dernier. La diversité des formes et des origines, la montée de l'individualisme, l'importance d'une visibilité symbolique forte influencent une réalité pour laquelle il est plus facile aujourd'hui de trouver des compromis locaux en fonction des besoins concrets des musulmans (lieux de culte, interdits alimentaires, cimetières) que des principes hérités.

Que ce soit en Allemagne, en France ou en Italie, on assiste pour des raisons semblables à un blocage des situations au niveau national qui marque un contraste avec les adaptations constatées au niveau local, notamment grâce à l'action des associations dont le mérite premier est de reconstituer des élites intermédiaires.

Cette extrême diversité des modes d'adaptation paraît renforcée si l'on prête attention au champ économique, la redistribution des richesses s'y trouvant liée à la gestion des normes et des valeurs. Dans les pays d'immigration musulmane récente comme l'Italie (et l'Espagne), l'importance de l'économie souterraine, la multiplication des entreprises individuelles, que l'on retrouve également en Allemagne, contribuent à la primauté du niveau local sur l'État.

La réalité des compromis qui se construisent au niveau local ou dans les entreprises est beaucoup plus riche. Le rôle des Églises s'inscrit aussi dans cette dimension, traduisant les questions de gestion de la société en termes religieux, présentant une nouvelle grammaire du politique revenant sur la laïcité et l'exclusivité de l'allégeance citoyenne. Les problèmes de gestion du niveau local renvoient vers un espace européen pour la conciliation des normes et des valeurs, avec une place variable accordée au niveau national suivant l'histoire et les institutions.

Les rapports avec la violence engendrent une nouvelle articulation du niveau local, national, européen et transnational, aussi bien pour les représentations de l'islam liées à ces phénomènes que pour le contrôle des réseaux qui les pratiquent. La question de la violence ramène aussi au niveau européen par la gestion des craintes que l'islam y engendre, notamment après les attentats du 11 septembre 2001. On a parfois l'impression de voir se recréer face à l'extérieur des réactions défensives, comparables à celles qui ont accompagné au siècle dernier les constructions nationales. Cela contribue à masquer un processus d'évolution plus élaboré qui concerne la régulation des normes et des valeurs. La lenteur des pratiques et une certaine crainte révérencielle ont jusqu'alors bloqué toute évocation significative de ces questions. Qu'on les aborde au niveau symbolique (port du voile) ou à celui de l'allocation des ressources (impôt d'Église), on peut imaginer que le refus de reconnaissance de la place de l'islam dans l'espace public dans des conditions identiques à celles des autres cultes sera un jour prochain évoqué pour dépasser les blocages de l'allégeance citoyenne dans le cadre des États. Le problème de l'institutionnalisation de l'islam se pose donc avant tout au niveau des États qui ont besoin d'interlocuteurs conformes à leur tradition pour gérer les rapports avec les musulmans. La couverture des besoins religieux de ces derniers peut sans doute être mieux assurée par une série de compromis pratiques au niveau local qui assureront aussi bien l'enracinement des groupes qu'une part de visibilité symbolique. Mais dans les systèmes centralisés, cette reconnaissance provient pour l'essentiel des États. Ces derniers pourront-ils accepter

de voir les besoins religieux des musulmans échapper à leur contrôle ? Ils avaient longtemps gardé l'espoir de s'en charger en association complice avec les pays d'origine. Mais la menace se situe aussi au niveau des instances de régulation européennes qui seront saisies des disparités entraînées par ce mode de fonctionnement et édicteront des arrêts de principe. Progressivement leur rôle a des chances de s'imposer au-dessus des compromis locaux ou des efforts d'institutionnalisation provisoires des États.

La notion de « citoyenneté européenne » qui s'énonce depuis 1992 peut aider à cette évolution si elle se dissocie de l'appartenance à un État précis. Elle peut alors apparaître comme un instrument utile pour dépasser les conflits et les blocages hérités de l'histoire et inscrits dans le droit positif des États de l'Union. Le problème de régulation au niveau européen se posera de toute façon pour assurer une cohérence minimale des nouvelles formes de pluralisme. Mais cette tendance sera renforcée si une demande collective d'accès direct à la citoyenneté européenne se construit au sein des groupes identitaires placés au milieu des conflits. Derrière cette demande normative, le véritable enjeu peut être une redistribution des richesses et des voies d'accès à la mobilité sociale – pour lesquels les États et les pouvoirs locaux restent encore pour longtemps les principaux dispensateurs.

117

La menace vaut aussi à terme pour les pays d'islam majoritaire. La construction d'un pôle de compétences et d'innovation théologique lié à la modernisation de l'islam dans un cadre minoritaire ne manquera pas d'influencer les pays musulmans. Les divergences d'intérêts entraîneront pour le moins un refus de se soumettre à des autorités religieuses extérieures et bientôt une réflexion sur le corps de doctrine, qui a été jusqu'alors jugée inacceptable dans les pays musulmans tant par les autorités religieuses que par les pouvoirs politiques. L'islam minoritaire apparaîtra bientôt comme lieu d'une théologie critique qui touchera aux valeurs centrales de ces sociétés. Les catégories et les identités qu'il développera trouveront leur écho au Sud.

Un effort original de construction normative adapté à la situation de minorité en Europe se présente dans le cadre du Conseil européen de la fatwa et de la recherche². Rassemblant en mars 1997 une quinzaine de personnalités religieuses venant de l'islam d'Europe ou du Moyen-

2. Alexandre Caeiro, *Le Conseil européen de la fatwa et de la recherche*, mémoire de DEA-EHESS sous la direction de Farhad Khasrokhavar, Paris, 2002.

Orient, il s'intéresse aux questions essentielles en matière de doctrine pour répondre aux demandes des minorités installées en Europe, sans les couper pour autant du reste du monde musulman. Son intervention dans le débat de société s'effectue par la production de fatwas dans des domaines aussi divers que l'achat de maisons en ayant recours à un prêt bancaire ou la légitimité de la participation politique au niveau local. C'est un véritable effort d'*ijtihad* collectif qui s'opère avec la caution de théologiens orientaux aussi reconnus que le cheikh Yusuf Al-Qaradawi, azhariste Frère musulman installé au Qatar, animateur connu d'un programme religieux interactif sur la chaîne satellite Al-Jazeera³. Dans son souci de combattre l'extrémisme, le cheikh s'est engagé dans cette entreprise de régulation intellectuelle, incorporant plus le contexte européen à la jurisprudence islamique que l'inverse. Il va contribuer à légitimer aussi bien l'assurance-vie que le prêt hypothécaire en se fondant sur la logique d'intégration économique des minorités musulmanes. Les notions de nécessité, de minorité et d'exception servent alors à construire des règles avec le souci d'éviter leur généralisation, tout en étant conscient d'alimenter un débat où l'islam s'inscrit dans le champ d'un universalisme construit en Occident.

Cette réflexion se fonde sur un rappel des données de base sur la légalité de la présence définitive d'un islam minoritaire en Europe, à partir d'une redéfinition du Dar El Islam et du Dar El Harb, plaçant l'Europe dans une catégorie intermédiaire de territoire du pacte (Ahd), insistant sur les notions de tolérance et de prédication libre qui suffisent à islamiser la migration et à maintenir son identité propre. À partir de là, les fatwas du Conseil vont s'attacher à justifier la création d'institutions musulmanes en Occident, allant jusqu'à cautionner leur participation politique au niveau local et, même au-delà, en contribuant à faire sortir le changement de nationalité de son relent d'apostasie remontant à la période coloniale. La légitimation du prêt bancaire pour l'acquisition de maisons et même pour la construction de mosquées va plus loin dans la mesure où la transgression est largement pratiquée aujourd'hui dans les pays musulmans. Les besoins des individus et de la communauté justifieront le changement en Europe, mais la contagion est perçue par les uns comme un risque, par d'autres comme une chance d'évolution.

Mais tout naturellement c'est le problème de la femme musulmane en Occident qui va retenir l'attention privilégiée des juristes du

3. Gilles Kepel, *Chronique d'une guerre d'Orient*, Paris, Gallimard, 2002, p. 69 s.

Conseil européen de la fatwa. Si la question du hijab est vite tranchée par consensus dans le sens du port obligatoire, de nombreux points de casuistique sont évoqués pour réguler la vie quotidienne en un sens qui suppose globalement la soumission à l'autorité maritale. Paradoxalement c'est le cas d'une femme irlandaise convertie à l'islam qui va susciter le plus vif débat théologique. Doit-elle se séparer de son mari (qui ne s'est pas converti) pour éviter l'apostasie au risque de détruire sa famille ? L'argumentaire construit reste hostile au mariage d'une musulmane avec un non-musulman mais admet, si la conversion a eu lieu après le mariage, que ce dernier soit préservé à condition que l'épouse puisse pratiquer sa religion et espère un jour convertir son mari. C'est en fin de compte la coutume européenne qui fonde l'exception. Un véritable effort de contextualisation non contagieuse se produit pour satisfaire les demandes des croyants et ne pas heurter les responsables politiques des différents États européens.

119

En agissant de la sorte ne vont-ils pas influencer l'émergence d'un nouveau corpus de normes et de valeurs qui s'imposeront aux États comme aux croyants ? L'Europe va-t-elle devenir un espace de référence pour un nouveau rapport entre religion et politique intégrant l'islam ? Les relations complexes entre religion, culture et nationalité vont-elles se jouer à ce niveau, si les États européens n'évoluent pas, du fait de la place centrale dans leur système de valeurs des formes de pluralisme construites au siècle dernier, dont le dépassement ne peut être atteint que par la référence à ce nouvel espace de citoyenneté. Autrement dit les musulmans vont-ils en Europe être les premiers à revendiquer une citoyenneté européenne, faute de trouver leur place dans une évolution des cadres nationaux réglant les rapports entre religion et politique ? À travers la création d'un nouvel espace de droit et de pratique vont-ils influencer les comportements dans le sens d'une individualisation d'un islam « réapproprié, reformulé et explicite⁴ » en dehors de son contexte traditionnel, quels que soient les efforts des théologiens de l'intégration ?

4. Olivier Roy, *L'Islam mondialisé*, Paris, Seuil, 2002.

R É S U M É

Au-delà des dérives radicales qui ont attiré l'attention après les attentats du 11 septembre 2001, comme après ceux de juillet 1995 en France, l'islam en Europe se présente comme l'affirmation identitaire d'un groupe de plus de 8 millions de personnes issues de l'immigration maghrébine, turque, indo-pakistanaise ou africaine. Négociant leur intégration comme minorité au départ dans les vieux pays industriels de l'Europe du Nord (France, Grande-Bretagne, Allemagne, Belgique, Hollande, Suède), ils compensent les compromis passés pour se faire admettre par une affirmation dans l'espace public de leur spécificité culturelle. Mais leur évolution influencera aussi, à terme, les pays d'islam majoritaire et l'Europe devra construire une relation culturelle pacifiée avec son environnement au sud de la Méditerranée si elle veut réussir l'intégration de ses minorités.

APPLICATION ET IMPLICATIONS
DE LA CHARIA :
FIN DE PARTIE AU NIGERIA*

EN OCTOBRE 1999, LE GOUVERNEUR DE L'ÉTAT de Zamfara, l'un des plus pauvres du nord nigérian, concrétisait l'engagement qu'il avait pris quelques mois auparavant lors de sa campagne électorale, en annonçant une refonte du code pénal de son État. La réforme, qui visait à réintroduire le droit criminel de la charia, était accueillie avec enthousiasme par la population quasi exclusivement musulmane de cet État rural; elle donnait également le signal d'un mouvement, aussi vaste qu'inattendu, de mobilisation populaire en vue de l'adoption de dispositions analogues par l'ensemble des autres États musulmans du Nigeria. Trois ans plus tard, des législations instaurant des codes criminels issus de la charia sont en vigueur dans 12 des 36 États de la Fédération¹, contredisant ainsi l'étiollement du mouvement initialement prédit par le président Obasanjo, un chrétien originaire du Sud. Qui plus est, la restauration de la charia a pris l'allure d'une expression emblématique de l'étendue du discrédit des discours sur les vertus développementales d'un État démocratique et séculier. Après une présentation des conditions dans lesquelles la charia a été mise en œuvre, nous suggérerons quelques pistes quant au sens de ces évolutions au regard des enjeux liés à son instrumentalisation et de la crise du fédéralisme nigérian. 121

* Je tiens à remercier pour leurs remarques et commentaires Toyin Falola, Béatrice Humarau, Murray Last, Jean-François Médard, Zekeria Ould Ahmed Salem et Marc Spindler.

1. États de Sokoto, Kebbi, Zamfara, Niger, Katsina, Kaduna, Kano, Jigawa, Bauchi, Gombe, Yobe et Borno.

relle, l'équité et la bonne conscience » sont interdites : la prison remplace ainsi l'amputation en cas de vol, la mort par pendaison est substituée aux peines de décapitation et de lapidation en cas d'homicide et d'adultère...

Les vives critiques formulées dans les années 1950 à l'encontre du fonctionnement des tribunaux islamiques, les *Alkali Courts*, et les perspectives d'accession du Nigeria à l'indépendance vont conduire à une seconde série de réformes, avec la rédaction d'un code pénal propre à la Région nord et applicable à l'ensemble de ses habitants. Critiquées parce que trop largement soumises à l'appréciation personnelle des juges, les peines encourues en matière criminelle avaient fait l'objet de restrictions croissantes depuis quelques années. La jurisprudence imposée par le colonisateur avait en particulier interdit que soient prononcées des condamnations pénales plus graves que celles prévues par le code criminel britannique. Élaboré à partir de la fin des années 1950, le code pénal du nord va conforter cette dynamique en imposant une série de compromis entre la jurisprudence islamique et celle d'un système judiciaire fédéral marqué par une codification écrite du droit (*Statute Law*) et, dans une moindre mesure, la tradition de la *Common Law*. Un strict encadrement des peines susceptibles d'être prononcées par les *Alkali Courts* en résulte. La dissolution des régions en 1967 et leur redécoupage en un nombre croissant d'États vont avoir pour conséquence des restrictions supplémentaires quant au champ d'application de la loi islamique. Celle-ci s'inscrit dans une architecture globale où l'administration de la justice est tout à la fois dominée par une jurisprudence élaborée sous l'égide du pouvoir fédéral, et gérée par ce dernier dans un cadre de plus en plus centralisé. L'application d'un code criminel unique sur le territoire nigérian ne remet toutefois pas en cause la coexistence, pour les affaires de droit civil, de trois types de juridictions de base : les tribunaux de droit islamiques (*Alkali Courts* rebaptisées *Area Courts*), les tribunaux de droit coutumier (*Customary Courts*) et les tribunaux civils dits de magistrats (*Magistrate Courts*).

C'est donc la fin d'un cycle d'érosion du champ d'application de la charia qui, avec la perspective d'une réintroduction du droit criminel de la charia, a été massivement plébiscitée par les musulmans du nord nigérian en 1999-2000. Le système judiciaire nigérian est totalement discrédité et la loi de la charia peut faire figure de réponse concrète à l'insécurité liée à une diffusion de la violence et de la corruption – le pays occupe la seconde place mondiale selon l'index de perception publié par *Transparency International*. L'intégrité et la légitimité générale du système judiciaire ont été minées par les manipulations inces-

santes auxquelles les militaires à la tête de l'État n'ont cessé de soumettre ses échelons supérieurs. L'administration quotidienne de la justice est également paralysée par une gestion centralisée des budgets, encouragée par les régimes militaires successifs sans que les ressources nécessaires à son bon fonctionnement aient été mises en place. Le système des *Magistrate Courts* est enfin malade de ses procédures, aussi interminables que coûteuses et incompréhensibles pour le non-initié. Dans des prisons surpeuplées, nombre de détenus sont en fait de simples prévenus dont les dossiers d'accusation se sont égarés ou ont été détruits. La corruption de la police se double d'une capacité à employer la violence sans aucun contrôle. La charia, avec sa capacité à prononcer des décisions de justice rapides, parfois immédiatement exécutoires, ne pouvait que séduire.

124

La réforme du système judiciaire de l'État de Zamfara a été également inscrite par son instigateur, le gouverneur Ahmed Sani Yerima, dans le cadre plus large d'un programme de gouvernement visant au rétablissement d'un ordre social conforme aux valeurs d'équité sociale de l'islam. Confrontés à la pression d'assemblées promptes à exploiter les attentes exprimées par la population et les autorités religieuses, les gouverneurs des États de Sokoto, Katsina, Kebbi, Bauchi et du Niger ont rapidement affiché des politiques similaires. Pour ceux d'entre eux qui pouvaient être incités à la prudence, les conséquences politiques d'éventuelles accusations d'infidélité à l'islam auraient été incalculables. Dans le Gombe, le gouverneur s'est ainsi résolu à déposer un projet de loi devant l'assemblée de l'État au vu des effets contre-productifs de ses consignes initiales de répression des manifestants favorables à la charia. À Kano, c'est un gouverneur bien connu pour ses réticences envers le projet de loi soumis à sa signature qui a finalement annoncé publiquement son accord, sous la pression d'une gigantesque manifestation organisée devant sa résidence. C'est toutefois dans l'État de Kaduna que la réintroduction du code criminel de la charia a acquis sa dimension la plus dramatique. Le 21 février 2000, une manifestation de protestation organisée à Kaduna a donné le signal d'une vague de violences interreligieuses qui, du 21 février au 6 mars, a provoqué plusieurs milliers de morts et des destructions massives dans les villes de Kaduna, Katsina, Kafanchan, Zaria et Sokoto. L'exode massif des populations du Sud-Est vers leurs États d'origine a alors déclenché une spirale de représailles à l'encontre des musulmans du nord dans les villes d'Aba et Umuahia, ainsi que, dans une moindre mesure, à Owerri, Port Harcourt, Calabar et Uyo.

Le jeu des rapports démographiques entre musulmans et non-musulmans au sein des États et sa transcription dans leurs assemblées législatives ont été décisifs pour l'aboutissement des processus visant au rétablissement de la charia dite intégrale – l'apostasie est restée dépénalisée. Délimité au nord par les frontières internationales du Nigeria, le front sud du bloc des douze États concernés renoue avec des espaces historiques, tout à la fois lieux de résistance et fronts pionniers dans la progression de l'islam au XIX^e siècle. De fait, les projets d'adoption d'un code criminel de la charia ne se sont pas concrétisés à ce jour dans les États de Nassarawa, Kwara et Kogi, où les musulmans coexistent avec un nombre estimé équivalent de chrétiens et d'adeptes des religions africaines traditionnelles. Toujours au nord, les États de la Bénoué, du Plateau et de Taraba, essentiellement peuplés de non-musulmans, ont d'emblée exclu toute adoption de la charia, interprétée comme une tentative de renouer avec les campagnes d'islamisation lancées à l'instigation directe du Premier ministre de la Région nord, Ahmadu Bello, dans les années soixante. C'est paradoxalement plus au sud, dans les six États Yoruba, où la population musulmane est, dans certains cas, majoritaire, que de fortes pressions n'ont cessé de s'exprimer, tout particulièrement à Lagos, en vue de l'adoption du code criminel de la charia.

125

La notion de géométrie variable est également appropriée pour rendre compte de configurations multiples, reflet d'interactions diverses entre les champs de juridiction, l'inscription territoriale et les conditions d'application ou de contextualisation ethno-religieuse de la charia. D'importantes variations existent quant aux modalités d'application de la charia dans les douze États où elle s'est substituée au code pénal nigérian. Si l'apostasie semble avoir été universellement retirée du champ d'application du code pénal de la charia, certains États ont rendu l'adhésion au code criminel de la charia obligatoire pour les musulmans tandis que d'autres lui conféraient un caractère optionnel. Le souci de limiter les risques de contestation de la constitutionnalité de la charia a conduit à l'insertion dans certaines des législations de dispositions qui excluent explicitement les non-musulmans du champ d'application du code criminel de la charia. Il en résulte l'affirmation du principe d'une coexistence de deux codes criminels qui prévoient l'application de peines distinctes aux populations établies sur un même territoire. Le pouvoir donné aux tribunaux islamiques de sanctionner des comportements jugés non conformes à la pratique de l'islam n'en a pas moins eu pour effet une extension de la marge d'intervention revendiquée par les

magistrats et agents de la force publique, fréquemment relayés par des milices privées, dans d'organisation de la vie quotidienne de la totalité de la population. La charia n'est pas techniquement posable aux minorités non musulmanes, mais les manifestations publiques de sa mise en œuvre s'imposent à tous, qu'il s'agisse de la ségrégation des sexes dans les transports publics, que les chrétiens du Zamfara ont tenté de compenser par l'instauration de leur propre système de transport, de l'interdiction des boissons alcoolisées ou de l'adoption de codes vestimentaires.

126 La vocation hégémonique assignée à la charia est également sujette à de fortes fluctuations au regard de l'inégale capacité des États à imposer son inscription sociale et territoriale. À l'instar des effets qu'eut la prohibition aux États-Unis, la criminalisation de la vente, consommation et distribution d'alcool a suscité une série de réajustements. L'économie réelle, pour être d'abord informelle, n'en nourrit pas moins les agents de l'État et ceci s'est fréquemment traduit pour les propriétaires de bars et hôtels par l'impératif de devoir négocier ou renégocier la compréhension des autorités compétentes. Il en résulte une informalisation accrue des activités liées à la distribution d'alcool, au jeu et à la prostitution. Les services traditionnellement offerts dans les *sabon gari* (les quartiers réservés aux étrangers à la périphérie des centres urbains historiques) se sont également partiellement redéployés vers les casernements des forces armées fédérales. Leurs *mammy markets* ont tiré parti de l'extraterritorialité dont ils disposent pour s'ériger en nouveaux espaces de la vie nocturne. Au nord comme au sud du bloc des États prohibitionnistes, ce sont les frontières internationales ou politico-administratives qui, selon les cas, ont été érigées en source d'opportunités. En République du Niger comme au Bénin, villes, villages et marchés frontaliers ont étendu leurs activités transfrontalières à la gestion des dividendes de la charia, à l'instar des marchés et villes du Nigeria situés à proximité de la frontière méridionale des États prohibitionnistes.

À l'intérieur des douze États concernés, l'extension des pouvoirs conférés aux tribunaux islamiques leur a donné vocation à peser de manière déterminante sur la nature et l'évolution des rapports sociaux. On l'a déjà souligné, la charia doit sa popularité à une capacité à donner des réponses rapides, empreintes d'une forte légitimité car directement inspirées des préceptes islamiques. En prise directe sur l'environnement socio-culturel et religieux des justiciables, les décisions des tribunaux sont, dans la plupart des cas, exemptes des coûteuses et interminables procédures du système judiciaire nigérian. La force de cette inscription sociale de la charia peut toutefois s'avérer source de dérives.

Bien que numériquement peu nombreux, les châtiments (*huddud*) prononcés par les tribunaux pour vol (amputation) et adultère (lapidation) sont devenus un objet de vives controverses, y compris parmi les juristes de droit islamique du Nigeria. La première condamnation à la lapidation, prononcée à l'encontre de Safiya Husseini, une femme divorcée qui avait donné naissance à un enfant, a finalement été annulée en mars 2002 par la cour d'appel islamique de l'État de Sokoto. En août 2002, les tribunaux d'appel de la charia des États de Katsina et du Niger ont toutefois ravivé les polémiques en confirmant des peines similaires prononcées à l'encontre d'une autre femme, également divorcée et mère d'un enfant (Amina Lawal), et d'un couple non marié (Ahmadu Ibrahim et Fatima Usman). La décision des tribunaux d'appel de la charia de valider des peines de lapidation pour relations sexuelles hors mariage a eu pour conséquence le dessaisissement des instances judiciaires de ces deux États, en transférant aux cours d'appel de la Fédération la responsabilité du réexamen des jugements prononcés. À cette occasion, et pour la première fois depuis 1999, la question de la constitutionnalité de l'instauration de codes criminels réintroduisant le droit criminel de la charia sera posée. En cas de contestation du jugement prononcé par l'une des parties, la Cour suprême sera, en dernière instance, sollicitée.

127

La vocation exemplaire assignée aux *huddud* est difficile à concilier avec le caractère discriminatoire de leur application aux dépens des femmes et des plus démunis. Les amputations de la main qui ont été exécutées sous anesthésie à la suite des vols d'une vache, d'une bicyclette ou de l'équivalent de quelques euros n'ont en rien entamé l'impunité totale dont bénéficient dans les États concernés les élites politiques associées au détournement de sommes souvent considérables – dans le cas du général Babangida (État du Niger) et de la famille de l'ex-général Abacha (État de Kano), le total des sommes en cause équivaut à la moitié de la dette extérieure totale du Nigeria, d'un montant actuel de 28 milliards de dollars. Les condamnations à la lapidation, dont aucune n'a été exécutée à ce jour, incitent également à questionner la nature du message qu'elles sont censées véhiculer. Les peines prononcées à l'encontre de Ahmadu Ibrahim et Fatima Usman dans l'État du Niger étaient consécutives à une intervention malheureuse du père de cette dernière, mécontent de leur condamnation initiale à cinq années de prison, une peine prononcée au regard de l'incapacité des intéressés à opter pour le paiement d'une amende. Dans le cas de Amina Lawal, ses

déclarations devant le juge et sa totale ignorance de leurs conséquences auraient, selon le président du Comité de la *Zakkah* de son village, conduit à un « dévoiement » de la procédure de la charia. La politisation de l'affaire lors de son examen par la cour d'appel de la charia de l'État de Katsina semble avoir conduit à la confirmation de la peine. Dans l'État voisin de Jigawa, c'est un villageois décrit par sa famille comme mentalement instable qui a été condamné à mort par lapidation après avoir avoué le viol d'une petite fille en mai 2002. Le condamné ayant décidé de ne pas faire appel de la sentence, son exécution était annoncée comme imminente par le gouverneur de l'État, lorsque, au début du mois de septembre, une demande visant au réexamen de la peine en appel a été officiellement engagée par sa famille dans un climat d'incertitude quant à sa recevabilité.

128

L'INSTRUMENTALISATION DE LA CHARIA

Les controverses engendrées par les conditions d'administration de la justice criminelle islamique réactualisent nombre des débats suscités par le fonctionnement des *Alkali Courts* au milieu des années 1950. L'interprétation du droit était alors fréquemment instrumentalisée aux dépens des forces politiques qui entreprenaient de dénoncer le système social fortement hiérarchisé sur lequel reposait le pouvoir politique des émirs. À l'instar des controverses récentes, les interprétations du Coran et du Hadith par les *Alkali* étaient l'objet de critiques qui allaient conduire le colonisateur britannique à engager des consultations dont l'aboutissement fut le code pénal de la Région nord. Fortement influencée par l'expérience du code pénal du Soudan, la prise en compte de la jurisprudence islamique malékite traditionnellement en vigueur dans le nord du Nigeria s'inscrivait du même coup dans un projet politique d'ajustement du droit aux nécessités de la construction d'un État fédéral, démocratique et multiconfessionnel. Cinquante ans plus tard, l'ampleur du discrédit de ce projet politique transparait dans les tentatives de réintroduction d'une jurisprudence islamique traditionnellement associée à une application des *huddud* tout à la fois rigide et particulièrement discriminatoire envers les femmes.

L'instrumentalisation politique de la charia n'est pas un phénomène nouveau au Nigeria. Le statut fait au droit islamique au sein des instances d'appel de la Fédération et de la Cour suprême a provoqué deux graves crises politiques lorsque, en 1978 et en 1986, les assemblées char-

gées de préparer de nouvelles constitutions eurent à débattre du système judiciaire. Les membres musulmans des assemblées ont à ces occasions revendiqué la mise en place d'une cour fédérale d'appel de la charia. La crise est venue de ce que cette demande était considérée inacceptable par les chrétiens, hostiles à une évolution qu'ils jugeaient de nature à promouvoir une islamisation rampante de l'appareil d'État. Le déblocage de la situation fut dans les deux cas le résultat d'une intervention autoritaire des militaires, alors au pouvoir, qui ont imposé un compromis, toujours en vigueur. La présence obligatoire de juges spécialisés dans les panels amenés à se prononcer sur les décisions de tribunaux islamiques est censée compenser, de nos jours encore, l'absence de cour d'appel fédérale de la charia.

La place faite à la jurisprudence islamique dans le système judiciaire nigérian s'est toujours inscrite dans un débat plus général sur les rapports entre religion et politique au sein de l'État. Dans les États musulmans du nord nigérian, la restauration de la charia et les résistances qu'elle a pu susciter au sein de l'*establishment* politique ne sont pas sans rapport avec les tensions qui parcourent l'islam nigérian depuis les années 1980, et qui se sont traduites par une contestation souvent violente du pouvoir des *turuq*, les confréries soufies (la Qadriyya et la Tijaniyya). Parmi les mouvements réformistes, le mouvement *Izala*, fondé en 1978 avec le soutien financier de l'Arabie Saoudite et de la Libye, a rencontré une audience croissante auprès des jeunes et de l'intelligentsia des centres urbains du nord nigérian ; il dénonce le pouvoir des émirs, le mode de vie ostentatoire des élites, le développement de la corruption et entend réaffirmer les idéaux de la *jihad* d'Usman dan Fodio – le nom même du mouvement fait référence à son œuvre. C'est à ce mouvement qu'appartient le gouverneur du Zamfara. Le mouvement *Izala* a également été particulièrement actif dans la mobilisation en faveur de l'extension du projet de la charia dans les autres États du nord. L'action de ses adeptes s'inscrit dans une dynamique de réforme de l'État à partir de l'intérieur. Il en va tout autrement du courant réformiste beaucoup plus radical que constitue le mouvement des Frères musulmans également connu sous le nom de « chiites ». Inspiré par la révolution iranienne, d'où son nom, ce mouvement est devenu extrêmement populaire parmi les étudiants des campus des universités de Zaria, Kano et Sokoto au fil des années 1990. Il rejette totalement le caractère séculier de l'État nigérian et préconise la création d'un État islamique, si nécessaire au prix d'une sécession. Son principal dirigeant, Ibrahim al-Zakzaky, un économiste formé à l'université Ahmadu-Bello

de Zaria et en Iran, a ainsi condamné le rétablissement de la loi islamique dans l'État de Zamfara. Il considère en effet qu'un tel projet ne peut avoir de sens que dans le cadre d'un État islamique nigérian.

UN PAYS EN QUÊTE D'ÉTAT

130 Trois ans et demi après le transfert du pouvoir à un régime civil, dresser un bilan de la gestion du pays par le président Obasanjo et son administration revient à souligner leur incapacité à interrompre un cycle de délitement de la cohésion politique et territoriale du pays. Le programme du président est demeuré vide de sens, tant pour ce qui concernait le rétablissement d'un État de droit, qu'en matière de refonte du fédéralisme et d'amélioration de la vie quotidienne de la population. Les ambitions initialement affichées ont été progressivement vidées de toute substance : la Commission Oputa chargée d'enquêter sur les violations des droits de l'homme n'a jamais pu auditionner les principaux responsables de ces violations ; les démarches entreprises pour récupérer les sommes détournées durant les seize années de régime militaire n'ont pas été au-delà du cercle des proches et de la famille de l'ex-général Abacha. En dépit d'une augmentation de 100 % des recettes pétrolières en 2000, et de la large majorité dont disposait le parti présidentiel au sein des assemblées fédérales, les budgets de la Fédération sont devenus l'objet de querelles procédurières incessantes qui en ont bloqué la mise en œuvre. Dans un climat d'électorisme délétère, la préoccupation constante des députés a été l'accroissement de leur part du *national cake*. L'adoption de la loi anti-corruption, l'une des rares votées par les assemblées fédérales, n'a guère pesé sur les processus de « démocratisation » et de « déconcentration » de l'accès aux prébendes de l'État fédéral. La querelle pour le contrôle des dividendes de la démocratie s'est également transcrite en un bras de fer affligeant entre le président Obasanjo et les États côtiers du fait de sa détermination à accroître la mainmise du gouvernement fédéral sur les recettes pétrolières *offshore*. Tous les projets de réforme du fonctionnement du système fédéral ont enfin été ajournés : aucune suite n'a été donnée aux travaux de la commission de révision de la Constitution léguée par les militaires, ni aux propositions de réforme de la clé de répartition des revenus de la Fédération. À l'inverse, le président s'est vainement épuisé à vouloir faire adopter une loi électorale qui devait lui permettre d'endiguer l'ouverture du jeu politique à de nouveaux partis lors des élections de 2003. Au début du mois de septembre 2002, le président Obasanjo était

empêtré dans une crise politique sans précédent du fait de l'engagement de procédures visant à sa destitution (*impeachment*) au sein des assemblées fédérales. Pour tenter de contenir ces menaces, il annonçait dans l'urgence une série de concessions visant à améliorer l'accès des assemblées et États à la manne pétrolière, tout en suscitant le lancement d'une enquête pour corruption à l'encontre du président de l'une des deux assemblées fédérales.

Dans les États du nord nigérian, la mise en place de la Quatrième République a très rapidement engendré un sentiment de marginalisation sans précédent depuis le coup d'État qui avait mis un terme à la Première République, en janvier 1966. Dès son investiture en mai 1999, le président Obasanjo n'a eu de cesse de marquer ses distances à l'égard du général Ibrahim Babangida et de la faction de l'*establishment* nordiste qui l'avait porté au pouvoir. La famille et les proches du général Abacha étaient arrêtés et, fait sans précédent dans l'histoire nigériane, sommés de restituer les sommes détournées. Une vague de mises à la retraite écartait de l'accès aux ressources étatiques de nombreux officiers originaires du nord. La dissolution du *Petroleum Trust Fund*, géré par un ancien chef de l'État originaire du nord, le général Buhari, signalait également une volonté plus générale de reprise du contrôle de ressources dont le nord avait largement bénéficié. Dans ce contexte, l'annonce de l'introduction du code pénal de la charia par l'État de Zamfara a pris l'allure d'un brutal rappel des risques inhérents à un déclassement du nord au sein de la Fédération. Le président Obasanjo, qui a vivement dénoncé l'inconstitutionnalité de la « charia politique », s'est toutefois bien gardé de solliciter un jugement de la Cour suprême. Une telle initiative aurait vraisemblablement provoqué une polarisation dramatique entre musulmans et chrétiens au sein de la Cour, mais aussi dans les assemblées fédérales et le Conseil exécutif fédéral. Le mouvement d'extension du champ d'application de la charia est ainsi devenu emblématique du processus général d'érosion des prétentions et capacités d'encadrement territorial de l'État nigérian.

Les effets pervers du modèle consociatif nigérian n'ont fait qu'aggraver, dans un contexte de montée générale de la violence, les divergences quant au devenir de l'État nigérian. La discrimination entre indigènes et non-indigènes sur la base du *jus sanguinis*, pierre angulaire de l'application du principe du « caractère fédéral », s'est transformée en un facteur de valorisation exclusive et violente des logiques identitaires et communautaires. Au fil des trente dernières années, la multiplication, par le biais de redécoupages successifs, du nombre des États et collec-

tivités locales, n'a pas engendré une stabilisation durable des interactions entre composantes géo-ethniques du pays ; à l'inverse, l'ensemble du pays a été entraîné dans une spirale de gestion scissipare du territoire. La multiplication du nombre des États et collectivités locales indépendamment de leurs ressources intérieures, après avoir permis de rééquilibrer le jeu politique fédéral lors de la tentative de sécession du Biafra, a stimulé le développement de structures politico-administratives redondantes, qui induisent de nos jours une gestion rentière et prébendière des ressources pétrolières.

132 Au premier rang des manifestations de la crise systémique du fédéralisme nigérian figure la valorisation croissante des stratégies régionalistes et identitaires par des organisations néo-traditionnelles (*Arewa Consultative Forum* dans le nord, *Afenifere* dans le sud-est Yoruba, *Ohanze Ndigbo* dans le sud-est Igbo, etc.) qui tendent à se substituer aux cadres formels d'expression de la vie politique. Au sein des États de la Fédération, l'émergence, parfois à l'instigation des gouverneurs, de milices ethno-religieuses privées (*Oduduwa People's Congress* dans le sud-ouest, *Bakasi Boys* dans le sud-est, *Egbesu Boys* dans le delta du Niger) traduit les limites croissantes qui s'imposent à l'exercice des capacités coercitives des forces de police et de l'armée fédérales. La diffusion de la violence et la privatisation de ses modes d'expression, y compris au sein même de l'armée, sont des marqueurs éminemment révélateurs de l'ampleur de la régression des capacités d'encadrement territorial de l'État nigérian. Non moins de soixante conflits qualifiés de violents par l'inspecteur général de la police nigériane ont éclaté au cours des trois années qui ont suivi le retour à un régime civil en mai 1999. Outre des milliers de morts et des destructions massives enregistrées, 1,7 million de personnes ont été contraintes à l'exode. Loin de contribuer à assurer la sécurité des populations, l'intervention des forces armées, lorsqu'elle a été décidée par le gouvernement fédéral, s'est accompagnée des pires violences et exactions. Le modèle consociatif fédéral nigérian, conçu en 1967-1969 pour répondre aux menaces d'éclatement et à la tentative de sécession de la Région orientale, est désormais contesté de toutes parts. La décision de certains États du nord de rétablir la charia en porte témoignage, dans un contexte d'incertitudes croissantes quant au cadre plus général dans lequel celle-ci a vocation à s'inscrire.

BIBLIOGRAPHIE

- Daniel C. Bach, « Fédéralisme et modèle consociatif : l'expérience nigériane », in Jean-François Médard (dir.), *États d'Afrique noire. Formation, mécanismes et crise*, Paris, Karthala, 1991, p. 117-140.
- Allan Christelow, « Islamic Law and Judicial Practice in Nigeria. An Historical Perspective », *Journal of Muslim Minority Affairs*, vol. XXII, n° 1, 2002, p. 185-204.
- Toyin Falola, *Violence in Nigeria: the Crisis of Religious Politics and Secular Ideologies*, Rochester, N.Y., University of Rochester Press, 1998.
- Murray Last, « La Charia dans le Nord-Nigeria », *Politique africaine*, octobre 2000, p. 141-152.
- Roman Loimeier, *Islamic Reform and Political Change in Nigeria*, Evanston, Northwestern University Press, 1997.
- John Paden, « Islam and Democratic Federalism in Nigeria », *CSIS Africa Notes*, Washington, n° 8, mars 2002, p. 1-9.
- Ruud Peters (avec l'assistance de Maarten Barends), *The Reintroduction of Islamic Criminal Law in Northern Nigeria. A Study conducted on Behalf of the European Commission*, Lagos, septembre 2001, multigr.
- Rotimi Suberu, *Federalism and Ethnic Conflict in Nigeria*, Washington, United States Institute of Peace, 2001.
- World Organisation Against Torture & Centre for Law Enforcement Education, *Hope Betrayed ? A Report on Impunity and State-Sponsored Violence in Nigeria*, Lagos & Genève, 2002.

133

R É S U M É

La décision de 12 des 36 États de la Fédération nigériane de rétablir le droit criminel de la charia a mis un terme à un cycle d'érosion de son champ d'application depuis la conquête coloniale. Massivement plébiscitée dans le nord musulman, la réforme du système judiciaire a d'abord fait figure de réponse concrète à l'insécurité liée à une diffusion de la violence et de la corruption. Les conditions d'administration du code criminel islamique réactualisent des débats anciens du fait de son instrumentalisation politique et des tentatives de réactivation d'une application des châtiments rigide et particulièrement discriminatoire envers les femmes. La restauration de la charia s'inscrit également dans un contexte général de montée des stratégies néo-traditionalistes dans les autres régions et de régression de la capacité d'encadrement territorial de l'État fédéral. Le modèle de type consociatif conçu à la fin des années 1960 pour enrayer les pressions sécessionnistes est devenu dysfonctionnel et le Nigeria présente de plus en plus fréquemment les caractéristiques d'un pays sans État.

JIHAD

LE TERME *JIHAD* EST DÉSORMAIS ENTRÉ sous sa robe arabe dans le vocabulaire du français – comme de la plupart des langues occidentales. Connue des seuls spécialistes il y a encore une dizaine d'années, il est aujourd'hui pour un large public l'objet d'une identification spontanée, au même titre que le sont dans un autre registre, *toubib* ou *ramadan*. Pourtant la perception commune de ce mot « translaté » est limitative par rapport à sa vaste carrière sémantique dans son idiome d'origine, l'arabe. Alors qu'il évoque simplement en langue européenne la « guerre sainte » menée par des musulmans contre leurs ennemis – l'envers de la croisade – et a, depuis le 11 septembre 2001, des connotations qui le réduisent quasiment au terrorisme pratiqué par certains militants islamistes –, son usage dans son domaine langagier originel est infiniment plus vaste. Ainsi, Jihad est un prénom porté par musulmans comme chrétiens arabes. Il n'a alors rien de belliqueux : le mot arabe signifie « effort » – l'effort que fait le croyant (même chrétien) pour s'élever par plus de piété sur l'échelle de la perfection humaine. C'est, à ce titre, une haute vertu. Cet effort peut se décliner dans le registre individuel de la foi qui lie la créature au Créateur. On parlera alors du « jihad de l'âme » (*jihad an-nafs*) ou du « plus grand jihad » (*al jihad al akbar*) : il désigne, dans le langage des mystiques, l'ascèse qui mène à combattre sans relâche les penchants mondains et les vices à eux attachés (alcoolisme, débauche, déviances diverses), afin de rechercher la perfection psychique, voire la fusion en Dieu.

135

Mais cet « effort » se réalise aussi au sein de la communauté des croyants et au-delà d'elle, dans le domaine social et politique, pour étendre le domaine de l'islam à l'ensemble de la planète, selon la conception messianique propre à la plupart des religions. Sans entrer ici dans

le détail de sa codification, on a distingué, à travers la doctrine comme au long de l'histoire des sociétés musulmanes, deux modalités de ce jihad sociétal. La première, qualifiée d'ordinaire de « jihad offensif », a assuré le gros de l'expansion territoriale du domaine de l'islam, légitimé la conquête – ou « l'ouverture à l'islam » (*fath*) – des pays où le pouvoir n'était pas musulman. Pour n'évoquer qu'un exemple qui appartient à l'époque moderne, l'expansion européenne de l'empire ottoman était pensée comme un jihad et structurée selon ses règles. Celles-ci codifiaient tant la conduite de la guerre que les modes de capitulation, de soumission, de réduction en esclavage de telle catégorie de vaincus, le pillage de leurs biens, la répartition du butin, etc. Ce « jihad offensif » est considéré par la doctrine comme une « obligation collective » (*fard kifaya*) : il ne concerne, au nom de la collectivité, que le calife et les membres de son armée ou les volontaires, motivés en principe par un zèle pieux. Il ne perturbe pas plus que toute autre guerre extérieure l'ordre ni la taxonomie sociale, les renforce même en pourvoyant le commandeur des croyants d'une manne provenant de la mise en coupe réglée des territoires soumis qui alimenteront la cassette de l'État et en permettront la redistribution. Avec le temps, ce jihad-là est devenu une ressource financière essentielle pour l'empire – et l'échec de l'armée musulmane devant Vienne en 1683, suivi par le « roll-back » graduel infligé par les États européens, en tarissant pour de bon ce flux de biens et d'argent, a précipité le système ottoman dans un déclin fiscal, militaire et politique dont l'engrenage a conduit à un inéluctable effondrement.

Dans le même registre, jihad fut le nom donné par les barbaresques à la course qui assurait la prospérité d'Alger, Bougie ou Salé : c'était la capture des navires de commerce européens, le butin des cargaisons, la revente des captifs contre rançon et l'approvisionnement des harems des puissants par ces femmes très convoitées à la peau claire dont les entrailles ont porté une part de l'élite maghrébine issue des cités corsaires d'Afrique du Nord. La justification religieuse, en l'espèce, ne constituait guère qu'une légitimation sacrée de la piraterie, une inscription dans l'ordre transcendantal de l'une des pratiques universellement tenues de tout temps comme des plus amORALES. Retournant en un bien un mal – grâce à l'invocation d'un principe religieux souverain –, le jihad manifeste ici sa capacité à bouleverser les valeurs communes, soumettant celles-ci à l'impératif supérieur (fût-il simplement prétexté) de la guerre contre les infidèles.

Ce bouleversement de toutes les valeurs se situe au cœur de celle des modalités du jihad qui présente le caractère le plus contraignant : le jihad

de défense, proclamé lorsque la « terre d'islam » est attaquée par les non-musulmans. Il s'agit en ce cas d'une « obligation individuelle » (*fard 'ayn*) et non plus collective. Chaque croyant est concerné par cette « mobilisation générale » qui proclame « l'Oumma [la communauté des croyants] en danger ». Celui qui le peut doit prendre les armes, toutes affaires cessantes « pour Allah », à défaut il contribue financièrement à la cause et, s'il est réduit au dénuement, il priera à tout le moins pour le triomphe du jihad. Ce jihad défensif pose des problèmes fondamentaux, comparables à ceux que soulève l'état d'exception dans les systèmes juridiques issus du droit romain. En effet, au nom d'un principe supérieur qui est la défense de l'Oumma en danger, il suspend les règles canoniques d'organisation de la communauté – lorsque leur mise en œuvre peut faire obstacle à cette fin. Ainsi quand le jihad est proclamé durant le mois de Ramadan, le jeûne n'est plus obligatoire – car on ne peut envoyer combattre des soldats au ventre vide. Plus encore le jihad peut aussi suspendre la prière, rendre licite ce qui est illicite et *vice versa*, afin d'assurer la sauvegarde de la communauté des croyants en danger. Il s'agit donc d'une situation exceptionnelle, dérogoire à proprement parler, car sa perpétuation ruinerait les fondements mêmes de l'ordre établi sur les bases de la loi de Dieu, telle qu'elle ressortit des textes sacrés et de la jurisprudence des docteurs.

137

Nous nous intéresserons dans la suite de ce texte aux problèmes politiques que pose ce jihad de défense – ou jihad d'obligation individuelle – dont la prolifération incontrôlée marque le monde musulman depuis la dernière décennie du XX^e siècle. En premier lieu, il importe de définir qui dispose du droit de le proclamer. C'est là une question très complexe – car il n'existe pas dans l'islam, à la différence du christianisme romain, d'autorité suprême et infaillible à laquelle obéit une hiérarchie cléricale organisée. La croisade était proclamée par le pape : il n'y a pas de pape musulman. Il revient donc aux docteurs de la loi – que l'on connaît en français sous le nom d'oulémas¹ – de proclamer le jihad, en jugeant les désordres d'ici-bas au regard de la norme transcendante et en décidant de l'opportunité de déclencher celui-ci. Or le corps des oulémas est hétérogène, non hiérarchisé, et chacun de ses membres s'autorise de son seul savoir pour juger en la matière. Dans les faits, certains oulémas disposent d'un plus grand rayonnement que d'autres. À

1. Le terme « ouléma » provient du pluriel du mot arabe « 'alim », qui désigne le détenteur du « 'ilm » – ou science des textes sacrés. On le rend d'ordinaire par « docteur de la loi ». En arabe moderne, « 'ilm » désigne le savoir en général, dans un sens technique.

138 l'époque contemporaine, ce sont ceux qui combinent une réputation d'indépendance envers l'autorité politique à l'accès privilégié aux *mass media*. Par exemple, lors de l'invasion de l'Afghanistan par l'armée Rouge en décembre 1979, le jihad de défense fut proclamé à l'échelle du monde entier par un consensus d'oulémas appartenant à la mouvance des Frères musulmans – une organisation islamiste fondée en Égypte à la fin des années 1920 – et à celle du salafisme wahhabite, une école rigoriste et conservatrice d'interprétation des textes sacrés particulièrement influente en Arabie Saoudite. De fait, nombre de ces oulémas vivaient dans la dépendance, au moins indirecte, du pouvoir de Riyad, sur les plans politique ou financier – mais ils étaient parvenus à sauver les apparences auprès des ouailles de leur « paroisse virtuelle » à laquelle ils avaient accès grâce à la presse arabe internationale, basée à Londres à cette époque, et largement contrôlée par des capitaux saoudiens. D'autres oulémas, notamment dans les pays musulmans liés alors à l'Union soviétique (Algérie, Syrie, Palestine, Irak, etc.), avaient refusé de proclamer pareil jihad contre leur principal allié, mais le rapport de forces médiatique musulman international, si l'on peut dire, avait tourné en leur défaveur. Ainsi, une apparence de consensus était née parmi des oulémas prééminents pour qualifier de jihad la résistance contre l'invasion de l'armée Rouge en Afghanistan. Cela avait légitimé non seulement l'envoi de fonds et d'armes vers les « moujahidines » (mot à mot « combattants du jihad ») afghans, mais aussi l'enrôlement de « jihadistes » d'autres pays dans les camps d'entraînement pakistano-afghans. Jusque dans les États dont les dirigeants étaient des clients de Moscou, les militants partant pour mener le jihad en Afghanistan excipaient d'une légitimation religieuse de leur acte opposable à la loi locale. Certes, les pouvoirs pouvaient n'en avoir cure – mais ils prenaient alors le risque politique de s'aliéner les soutiens des courants islamistes conservateurs et de leur parrain saoudien, lequel savait se montrer généreux en cas de besoin.

La proclamation du jihad de défense est donc le fruit du consensus de certains oulémas dotés d'un rayonnement important à un moment donné. Ceux-ci sont toujours soucieux de limiter dans l'espace et le temps l'objet de ce jihad, de lui assigner une cible particulière. En effet, si celui-ci est lancé sans précaution, il peut s'avérer une boîte de Pandore impossible à refermer. Les conséquences en sont, aux yeux des oulémas, désastreuses : il s'agit de l'anarchie, caractérisée par la guerre menée par tels ou tels camps de musulmans contre d'autres qu'ils jugent « mauvais musulmans ». Le vocabulaire islamique, qui nomme ce phé-

nomène *fitna* (mot à mot « sédition ») le considère comme le pire péril que peut subir la communauté des croyants, car, en introduisant le germe de la division interne, il la fragmente et la livre plus aisément à ses ennemis, menaçant la survie même de l'islam. Arme absolue, le jihad doit être mené avec prudence et circonspection, faute de se retourner contre les apprentis-sorciers qui en feraient un usage immodéré.

Pour ces raisons, les oulémas ont toujours regardé à deux fois avant de prendre une décision aussi grave. Lors de la formation du pouvoir saoudien moderne, le futur roi Ibn Saoud et les oulémas proches de lui ont fait usage du concept de jihad pour justifier, dans les années 1920, les raids lancés par les corps de bédouins regroupés dans « l'Ikhwan » – mot à mot « les Frères » – et structurés par une discipline religieuse très stricte contre les tribus arabes hostiles. Celles-ci étaient décrites pour les besoins de la cause comme hérétiques, et l'étendard du jihad – brandi par les oulémas wahhabites en cette occasion – s'avéra un indispensable adjuvant à la conquête et à la soumission des oasis et des cités rebelles au pouvoir d'Ibn Saoud – qui devait constituer le royaume d'Arabie Saoudite. Toutefois, l'engrenage du jihad devint rapidement incontrôlable, au point qu'Ibn Saoud lui-même fit l'objet d'attaques virulentes de l'Ikhwan dès lors qu'il commença à organiser son pouvoir avec l'aide de conseillers étrangers, notamment britanniques, puis américains. Il dut écraser les partisans trop zélés d'un jihad qui se retournait contre lui, et y parvint avec l'appui de la Royal Air Force qui bombardait les lignes de ses ennemis puritains.

139

Selon le même modèle, le jihad d'Afghanistan durant la décennie 1980 échappa *in fine* à ses inspirateurs. Les combattants venant d'Algérie, d'Égypte, de la péninsule arabique, du Pakistan ou du Sud-Est asiatique, une fois l'armée Rouge partie en février 1989, ne retournèrent pas paisiblement vaquer à leurs occupations dans leur pays d'origine. Bien plutôt, ils constituèrent une brigade de plusieurs milliers de « jihadistes professionnels » passés par un entraînement militaire intensif et un endoctrinement intense que l'on nomme le « salafisme jihadiste », auxquels s'adjoignaient des dizaines de milliers de sympathisants, transportés d'enthousiasme par un séjour plus bref dans les camps et constituant autant de relais du jihad, une fois retournés chez eux.

C'est dans pareil contexte que s'effectuèrent la prolifération et l'emballement du jihad de défense dans le monde à partir du début des années 1990. La première occasion en fut fournie par l'arrivée d'un demi-million de soldats « infidèles » sur le sol tenu pour sacré de la péninsule arabique à partir de l'été 1990, appelés par le roi Fahd pour

140 contenir la poussée de Saddam Hussein qui venait de conquérir le Koweït – puis pour lancer l'opération « Tempête du désert » qui devait libérer l'émirat. Bien que le monarque saoudien et les oulémas proches de son trône eussent pris soin de fournir des justifications islamiques à pareille expédition, elle fut dénoncée par les militants qui la considérèrent analogue à l'invasion de l'Afghanistan par l'armée Rouge dix ans auparavant – et méritant la même réplique : le jihad de défense contre ceux qui avaient envahi la terre d'islam. Il ne se trouva pas de consensus d'oulémas, contrairement à la situation de 1979-1980, pour appuyer cette pétition de principe. En particulier, les docteurs de la loi proches de la mouvance wahhabite philo-saoudienne refusèrent de cautionner cette interprétation du jihad. Il devait revenir à Oussama Ben Laden d'incarner la figure de ce jihad-là, sans toutefois qu'il dispose d'une véritable crédibilité de docteur de la loi, ce qui limitait son impact auprès des seuls militants passés par les camps et l'empêchait de mobiliser les masses musulmanes nécessaires à tout soulèvement d'ampleur – par-delà la réalisation d'actions terroristes spectaculaires. Dans le même mouvement, les militants salafistes jihadistes issus des camps afghano-pakistanaïses se lancèrent dans des opérations de jihad contre les régimes algérien et égyptien – au prétexte que ceux-ci étaient, à leurs yeux, des apostats de l'islam méritant la mort. D'autres opérations de jihad furent lancées par les militants en Bosnie – pour défendre la « terre d'islam » bosniaque contre l'invasion des « infidèles » serbes – en Tchétchénie, au Cachemire, etc., selon le même paradigme que celui qui avait légitimé le jihad afghan. Pour les oulémas sollicités par leurs ouailles afin de se prononcer sur la licéité de tel combat au regard des critères du jihad, la situation devenait extrêmement complexe. En effet, les plus politiques d'entre eux étaient conscients du piège dans lequel la prolifération des fronts du jihad, menée sans disposer des forces suffisantes à sa réussite, risquait d'entraîner la communauté des croyants dans son ensemble : le spectre de la *fitna*, de la sédition interne à l'islam qui en ferait une proie aisée pour ses ennemis, n'avait de cesse de se profiler sur le proche horizon. Mais il leur fallait résister à cette surenchère tout en donnant des gages à la jeunesse musulmane radicalisée qui se serait détournée d'eux et aurait sollicité le magistère d'autres docteurs plus engagés. La plupart des oulémas influents jugèrent ainsi au cas par cas : l'un des plus célèbres téléprédicateurs, le cheikh égyptien Youssef al Qardhawi, qui officie sur la chaîne Al-Jazeera, estima que le jihad était avéré en Tchétchénie et au Cachemire, mais ne s'appliquait pas en Algérie. Dans le même esprit, le pouvoir algérien, pour convaincre certains islamistes radicaux de dépo-

ser les armes en 1997, sollicita des fatwas d'oulémas saoudiens particulièrement rigoristes – comme le cheikh Mohammed Ben Otheïmin – stipulant que la guerre civile algérienne des années 1990 ne saurait être assimilée à un jihad.

Le problème se posa de nouveau avec acuité lors des attentats du 11 septembre 2001 aux États-Unis et de leurs suites. Sollicités, la plupart des oulémas célèbres, à l'instar du cheikh Qardhawi et des religieux proches des Frères musulmans, refusèrent de qualifier les attentats de jihad, allant même, pour le premier cité, jusqu'à préciser que les dix-neuf pirates de l'air ne sauraient exciper du statut de martyr, mais devaient être proprement tenus pour des « suicidés », ayant commis par là un péché qui leur vaudrait de brûler à tout jamais dans les flammes de l'enfer. Par rapport à l'enthousiasme qui s'était emparé d'une partie de la jeunesse dans le monde musulman à la suite d'attentats perçus comme un coup porté à la superpuissance américaine par de pieux militants, les oulémas manifestaient par leur avis contraire leur souci de maintenir la pérennité d'une Oumma dont l'affrontement direct avec les forces supérieures du monde occidental – selon le schéma du « clash des civilisations » – s'avérerait à proprement parler suicidaire. De même, lorsque l'armée américaine attaqua l'Afghanistan des Talibans en octobre 2001, les militants qui soutenaient Ben Laden et le régime de Kaboul en appelèrent les musulmans du monde à un jihad de défense contre les envahisseurs « infidèles » d'une terre d'islam. Mais l'entrée en scène des troupes musulmanes de l'Alliance du Nord contre les Talibans permit aux oulémas précédemment mentionnés – qui n'auraient pu faire autrement que de constater la licéité du jihad de défense contre l'armée américaine « infidèle » – de se défausser en considérant que le jihad ne s'appliquait plus, dès lors que des musulmans se combattaient entre eux.

Au terme de ce bref tour d'horizon, et dans l'attente, au moment où ces lignes sont rédigées (octobre 2002), d'une guerre annoncée contre l'Irak qui ne peut que poser de nouveau la question de son statut au critère du jihad, on constatera que celui-ci est d'abord et avant tout un état d'exception qui ne peut être proclamé que par des docteurs de la loi qualifiés et pour un objectif circonscrit – au risque de précipiter la communauté des croyants dans la sédition, le chaos et une anarchie qui lui serait fatale. Mais force est de constater que, depuis que s'est mis en marche l'engrenage du jihad afghan, il est devenu presque impossible d'en arrêter le mouvement et la prolifération – même si celle-ci reste limitée à des groupes marginaux dépourvus de capacité à mobiliser les

masses, en l'absence d'une caution que les oulémas refusent pour l'heure de leur donner. Mais les groupes militants – l'organisation al-Qaïda ou autres –, par la surenchère d'actions terroristes « héroïques » et médiatisées ayant pour objet de galvaniser les masses, en particulier face à l'incapacité de toute armée d'un État musulman à opposer une quelconque résistance à la superpuissance américaine, s'efforcent de changer la donne et de contraindre les docteurs de la loi à leur conférer une onction qui permettrait de faire basculer en nombre significatif les ouailles qui suivent ceux-ci dans la « guerre sainte » contre les États-Unis et l'Occident. Tel est sans doute l'un des enjeux majeurs du jihad aujourd'hui.

142

R É S U M É

Le concept de jihad est central dans la doctrine islamique, mais il caractérise une situation d'exception, surtout lorsqu'il mobilise chaque individu pour défendre la communauté contre l'agression. Justifiant le recours aux armes et le bouleversement des hiérarchies établies, il peut se retourner contre ceux qui l'ont initié, et entraîner la sédition et la ruine. Pour cela, les docteurs de la loi, ou oulémas, ont toujours été soucieux de le circonscrire et d'éviter qu'il ne soit proclamé par des individus non habilités. Or, depuis la fin du jihad afghan en 1989, on assiste à une prolifération du jihad tous azimuts – qui pose des problèmes fondamentaux sur les plans doctrinal et politique.

CHRONIQUES

GOUVERNEMENT DES VILLES ET DÉMOCRATIE PARTICIPATIVE : QUELLES ANTINOMIES ?

Les échos dont bénéficient les partisans de l'application accrue des principes d'une gouvernance urbaine aux villes françaises sont multiformes : de contributions dans la littérature scientifique en management public à la propagation de la croyance, dans la plupart des composantes du maillage institutionnel local français, d'une nécessité impérieuse de démocratie locale renouvelée intégrant plus notablement le citoyen « de base », en passant par une déclinaison quasi publicitaire du cas « mythique » de Porto Alegre dans bon nombre de médias.

Doit-on pour autant postuler l'adéquation entre une fin, le gouvernement d'une ville, et les moyens déclamés comme étant devenus inséparables d'une gestion des villes qui soit « efficiente » et acceptable ? Le « bon gouvernement » des villes françaises passe-t-il inéluctablement, comme un nombre croissant d'observateurs semblerait le penser, par une nouvelle et « bonne gouvernance » fondée sur l'instauration et la générali-

sation de décisions prises en vertu de l'application d'une démocratie de type participative ?

145

L'hypothèse que nous tenterons ici de confirmer se risquera à partir du point de vue inverse. Nous nous inscrivons donc dans le prolongement d'une précédente contribution dans laquelle nous avons souligné que la gouvernance, si elle venait à gagner du terrain, se limiterait à des préoccupations strictement opérationnelles, et non stratégiques¹. Ainsi, nous poserons comme hypothèse de départ, pouvant paraître provocatrice, que la démocratie participative, expression concrète de la gouvernance au sein d'une ville, est grandement incompatible avec l'exercice du gouvernement effectif de cette ville. Gouverner une ville impliquerait alors l'impossibilité de satisfaire les volontés d'instauration d'une plus grande participation des citoyens à la prise des décisions stratégiques dans leur collectivité locale.

Afin de tester cette hypothèse, nous

* Olivier Thomas est maître de conférences à l'université Montpellier-I, et chercheur au LEREPS (université Toulouse-I), thomas@univ-tlse1.fr

1. Olivier Thomas, « Éléments d'analyse du gouvernement des villes françaises : entre gouvernance opérationnelle et gestion stratégique oligarchique », *Revue d'économie régionale et urbaine*, n° 4, p. 691-708.

détaillerons dans un premier temps les facteurs contribuant à favoriser la permanence d'une gestion oligarchique des villes, à travers la référence à une démocratie purement représentative et fondée sur le pouvoir électif. Le poids occupé dans les discours par la nécessité de la promotion de la participation des citoyens nous conduira enfin à analyser la stratégie des élus comme témoignage de la mise en œuvre de ce que nous qualifierons de « démocratie participative d'apparat ».

146 ÉLÉMENTS FAVORABLES
À LA PERMANENCE
D'UNE GESTION URBAINE
OLIGARCHIQUE

La complexité des tâches propres au gouvernement d'une ville, conjuguée à l'incapacité du citoyen « de base » d'appréhender et de résoudre cette même complexité, apparaîtra comme un des éléments clés de la permanence d'une gestion oligarchique des villes, fondée sur une démocratie davantage représentative, et non participative. Cet argument cognitif nous conduira dans un second temps à analyser la stratégie de replis et de passivité de la population comme une réponse rationnelle à cette inaptitude qui, dans la majorité des cas, la caractérise.

*Complexité du gouvernement
et incapacité du citoyen*

La complexité à laquelle sont confrontés les citoyens face à la concrétisation de leurs volontés de participation au gouvernement de leur ville sera dans un premier temps envisagée sous un angle cognitif et technique (a). Se posera alors la question suivante : est-il suffisant de combler les lacunes informationnelles

et d'améliorer l'information disponible pour faciliter la participation citoyenne (b) ? Nous verrons en fait qu'un surcroît d'informations demeurera stérile s'il ne peut être intégré et ré-approprié par la population, faute de possession *ex ante* d'un langage commun (c). Dès lors, dans l'attente de mesures promouvant l'acquisition par le citoyen « de base » d'un tel langage, le rôle déterminant et incontournable des facultés d'expertise remettra en question la vraisemblance de l'expression à l'échelon local d'une démocratie réellement participative (d).

*La complexité cognitive et technique
du management public local
comme obstacle à la participation
des citoyens*

L'un des obstacles dirimants à la participation des citoyens émerge à travers leur incapacité (ou impossibilité plus circonstancielle) à décrypter les intentions et enjeux, souvent obscurs et sous-jacents pour eux, d'une politique donnée. Sans compréhension des objectifs, la mobilisation ne peut significativement s'opérer. La population, pour s'engager, a besoin d'intérioriser les conséquences concrètes de la mise en œuvre de telle ou telle politique sur son quotidien, et cela de façon aisée, car il existe des limites à son temps et à son degré d'engagement dans les débats publics et leurs incidences. Si l'intérêt égoïste que peuvent avoir les citoyens à prendre part à telle politique n'est pas clairement compréhensible par eux, faible est la probabilité qu'ils fassent l'effort de s'y intéresser malgré tout.

La faible participation des citoyens, précédemment relevée, peut dès lors être en partie comprise comme conséquence de l'aspect complexe de la gestion budgétaire et financière des collectivités

locales initiatrices de politiques à leur intention. Cette complexité s'est accrue suite au développement récent des financements croisés entre collectivités pour une même opération. Cette pratique a logiquement occasionné une perception éclatée, pour le citoyen, des responsabilités, d'où une lisibilité moindre des actions engagées : à qui imputer telle décision jugée critiquable ? Symétriquement, comment analyser le fait que chaque niveau de collectivité s'enorgueillisse et s'attribue, plus ou moins clairement, la seule responsabilité de telle autre décision d'investissement, beaucoup plus populaire ?

Face à cette opacité, le citoyen « de base » identifie difficilement le partage des compétences qui émane de la multiplicité et de l'enchevêtrement des interventions des collectivités locales de niveaux différents. Ceci s'entend aisément, dans la mesure où une partie importante de la population ignore totalement l'identité des entités qui perçoivent chacune des taxes publiques locales, de même que ce qui différencie un conseil général d'un conseil régional, ou encore comment on les élit. Une enquête menée en 1996 par le Crédit local de France révèle en effet que 70 % de l'échantillon sondé pensent que la commune, à elle seule, récupère l'intégralité des impôts locaux.

Quand bien même aurait-on affaire à un citoyen plus « éclairé » sur ces derniers points, il apparaît que le domaine budgétaire et financier des collectivités locales demeure caractérisé par sa complexité et son caractère relativement hermétique, même pour un citoyen disposant d'un certain niveau de culture en ce domaine et présentant un minimum d'intérêt pour la compréhension de son fonctionnement. Il convient tout

d'abord de maîtriser les distinctions entre budget primitif, budget supplémentaire, budget principal, budgets annexes, compte administratif, compte de gestion comptable, savoir interpréter les principaux ratios de référence désormais publiés, autant d'éléments dont la visibilité reste ardue pour la quasi-intégralité des citoyens. Il s'agit ensuite, pour détenir une vision fiable et exhaustive, d'être capable d'aller au-delà du budget principal en intégrant l'ensemble des budgets et actions débudgétisées susceptibles d'être consolidés au budget de la ville (satellites, associations subventionnées...), en tenant compte de l'impact de la gestion intercommunale, dont nous avons relevé la faible transparence.

147

L'information accrue comme condition suffisante pour accroître la participation populaire ?

On a alors pu penser qu'améliorer la quantité et surtout la qualité ainsi que la pertinence économique des informations, notamment comptables, concernant la gestion des collectivités locales contribuerait de façon au moins indirecte à amoindrir l'opacité et la complexité de cette gestion aux yeux des non-spécialistes. C'est ainsi que l'on a paré l'introduction du nouveau système comptable M14 de telles vertus clarificatrices, comme le stipule l'arrêté du 9 novembre 1998 en vertu duquel le système M14 contribue « à rendre plus lisibles, plus accessibles et transparents les comptes communaux ». L'hypothèse sous-jacente est liée au fait qu'on ne peut s'intéresser vraiment à la vie locale si l'on ne dispose pas d'un niveau suffisant d'information. Une information disponible et de qualité permettrait alors à chaque citoyen d'améliorer sa vision critique, ainsi que

de prendre part aux débats organisant la vie de la cité. Une nomenclature harmonisée sur celle du plan comptable général, la tenue de comptes de patrimoine, l'application des techniques d'amortissement et de provisionnement participent de cette volonté.

Mais on est en droit de se demander qui dispose vraiment de ces informations et surtout qui est capable de les décrypter, de les comprendre et de les réutiliser à des fins décisionnelles. Ce ne sont en effet pas tant le volume ni la qualité économique de l'information qui seraient requis en vue de stimuler la participation des citoyens que l'aptitude de ces derniers à se réapproprier cette information nouvellement disponible afin de la mobiliser, en vue de disposer d'un réel pouvoir de proposition et d'intervention face aux pouvoirs en présence. Or, dans le cas présent, ce surcroît d'informations se caractérise principalement par sa faible accessibilité et donc son coût, monétaire ou non.

Certains documents ne sont parfois accessibles que moyennant finances. De même, il n'est pas évident pour un citoyen « moyen » de connaître ses droits sur la consultation de telle ou telle source d'informations (lieux, dates, conditions légales...). Ces entraves à la participation émanant de l'accès aux sources écrites d'informations se conjuguent fréquemment avec celles qui concernent l'utilisation, à des fins participatives, de ces mêmes informations. Il s'avère en effet « coûteux » pour bon nombre d'individus de s'exprimer en public, que ce soit de façon orale ou à l'écrit. En résumé, l'information rendue officiellement disponible pour les citoyens n'est guère formatée pour favoriser leur insertion dans ce qu'on pourrait qualifier de « débat démocratique »,

soit parce qu'elle est purement municipale et donc partielle (marketing urbain), soit parce qu'elle est purement institutionnelle et formelle (arrêtés, lois, comptes rendus de séances...).

La nécessaire acquisition d'un langage commun

Stigmatiser ces entraves à la participation prenant la forme de notions, techniques et terminologies aux significations souvent inconnues revient à mettre en exergue l'aspect inhibant de la non-possession d'un langage particulier, au niveau écrit et oral, mais aussi et surtout conceptuel. Prendre part à des commissions d'usagers, comprendre des documents d'urbanisme, analyser une série de ratios budgétaires, saisir l'aspect stratégique de la tenue d'une comptabilité patrimoniale, toutes ces actions nécessitent la compréhension d'un vocabulaire, souvent technique, difficile à acquérir. Ne pas maîtriser un tel langage condamne donc à rester cantonné dans une position d'infériorité cognitive, et *in fine* en termes de pouvoir. Être en mesure de participer impliquerait un nécessaire apprentissage du langage des gouvernants par les gouvernés. Proposer une vision alternative passe obligatoirement par la détention des moyens de formaliser cette vision, au minimum par des mots, afin de la rendre crédible et intelligible par rapport au projet municipal que l'on souhaiterait éventuellement amender.

Pendant, essayer d'améliorer le potentiel participatif de la population, par exemple grâce à des programmes de formation, s'avérera inmanquablement une entreprise vouée à l'échec si le langage technico-financier que l'on tente d'inculquer aux citoyens demeure déconnecté de leurs intérêts et objectifs, ainsi que

de leurs éléments, quelque rudimentaires qu'ils soient, de langage propre. L'apprentissage du langage n'est pas requis en tant que tel, mais uniquement en tant qu'outil mobilisable ultérieurement. Or il semblerait que les initiatives contemporaines censées promouvoir la participation populaire se soient bornées à promouvoir la « simple » diffusion accrue de l'information, en négligeant partiellement la réappropriation et la compréhension par la population cible de cette manne informationnelle nouvellement offerte. Partager l'information sur les finances communales et intercommunales avec les citoyens n'a aucune raison *a priori* d'être synonyme de partager la réflexion, et *a fortiori* la prise de décisions, sur les choix budgétaires.

Peut-être oublie-t-on également trop souvent que promouvoir la diffusion de l'information est voué à ne favoriser que la participation de ceux qui disposent *ex ante* des aptitudes à assimiler cette information, et non pas à combler les inégalités cognitives. Donner un accès commun à la parole et à l'information, à partir d'une situation de répartition asymétrique des pouvoirs, ne peut qu'accroître cette asymétrie. Comme le souligne Johnson-Turbes², « le problème [de la démocratie délibérative] est que les gens ne se séparent pas des avantages dont ils disposent avant d'entrer dans l'arène politique : ils arrivent avec des degrés et des titres différents de pouvoir et d'expertise, et en conséquence les arènes délibératives échouent à favoriser une opportunité égale d'influence sur la formation des politiques ».

Gouvernement des villes et recours croissant à des capacités d'expertises

Les velléités de promotion de la participation des citoyens seraient alors immanquablement freinées par le poids croissant qu'exercent justement les capacités d'expertise dans la prise de décisions concernant les politiques locales. Il semble ardu de combler une fracture sans cesse accrue, du fait de la progression de la complexité, de la technicité et de la professionnalisation (au sens de spécialisation et division des tâches) des dossiers traités, entre celui qui sait, l'expert, et celui qui ne sait pas. De même, sans pour autant court-circuiter intentionnellement le citoyen, ne pas prêter attention à son avis, ou encore négliger l'acceptation finale et la validation, par la population, des actions menées pour le compte de cette dernière, il devient de plus en plus ardu pour les élus de prendre une décision qui ne soit pas scientifiquement cautionnée par les experts concernés par le domaine traité.

Mais comment parler alors de gouvernance et de démocratie participative, si l'on considère que, fondamentalement, expertise et démocratie sont antinomiques ? Du fait de l'incompétence qui le caractérise, le citoyen « de base » est voué à être exclu du débat, et donc de la prise de décisions. La principale limite de la démocratie comme idéal participatif réside donc dans l'inaptitude fréquente de la population sollicitée à produire une opinion, voire à seulement appréhender un domaine de préoccupations donné. L'exemple, cité par

2. Ashani Johnson-Turbes, « Is it participatory utopia ? Examining the social construction and legitimation of citizen knowledge(s) for public deliberation », communication présentée au congrès de la Midwest Political Science Association, 1998, p. 8.

F. Greffet, de la faiblesse de la prise de parole, par courrier électronique interposé, relative à la discussion du projet d'agglomération strasbourgeois est à ce sujet éloquent³. De même peut être mentionnée l'inaction, pour cause d'inaptitude, de nombreux conseillers de quartiers mise en exergue par Loïc Blondiaux⁴.

150 Ainsi, se creuserait un fossé grandissant entre exercice démocratique de la gestion de la cité et impératifs d'expertise de dossiers toujours plus nombreux et complexes, marginalisant politiquement une population inapte à l'appréhension de cette complexité, d'où sa prise de distance, et sa renonciation. Dans cette perspective, il peut justement paraître incongru et/ou paradoxal de chercher à faire participer les citoyens géographiquement et cognitivement « défavorisés », alors même que l'on montre souvent moins d'empressément pour les personnes dotées d'aptitudes plus importantes (et résidant dans des quartiers plus aisés). Or il s'avère que ce sont ces dernières personnes qui manifestent le plus, notamment par le vote, leur volonté de s'intéresser à la vie de la cité⁵.

La majorité de la population que l'on cherche à faire participer au gouvernement de la ville s'abstiendrait dès lors de cette possibilité offerte en raison de l'intériorisation de sa propre infériorité, développant un sentiment d'incompé-

tence inhibant ses éventuelles velléités participatives. « Le problème de la gouvernance urbaine peut prendre l'allure d'une organisation de la résignation [...] dont l'objet serait d'obtenir l'assentiment des populations locales aux opérations d'aménagement qu'elles vont subir, quitte à y pratiquer de légères amodiations⁶. »

Face à cette complexité génératrice d'un sentiment d'incapacité, il deviendrait dès lors *rationnel* pour le citoyen « moyen » qui n'est pas omniscient de s'abstenir et de se désintéresser de débats et questionnements qui lui sont étrangers, pour se réfugier derrière la capacité gestionnaire imputée et déléguée aux détenteurs du pouvoir exécutif municipal.

Désintérêt du citoyen et imputation rationnelle

La stratégie rationnelle de renoncement des citoyens

La rationalité de cette délégation de la charge du gouvernement de la ville s'illustre notamment par l'infime participation aux référendums locaux organisés. De même, on a constaté que les rapports sur la gestion des services publics d'eau et d'assainissement rédigés, à des fins de transparence, pour les usagers et mis à leur disposition, n'étaient en règle générale pour ainsi dire jamais consultés. Fondamentalement, le citoyen n'est pas

3. Fabienne Greffet, « L'offre de démocratie locale sur le web : l'exemple des sites de grandes villes », communication lors des IV^e Rencontres Ville-Management, 16-17 novembre 2000.

4. Loïc Blondiaux, « Représenter, délibérer ou gouverner ? Les assises politiques fragiles de la démocratie participative de quartier », in CRAPS et CURAPP (éd.), *La Démocratie locale : représentation, participation et espace public*, Paris, PUF, 1999, p. 367-404.

5. Christophe Arpaillange et Michel-Alexis Montané, « La politique de la ville ou le management public saisi par la démocratie : velléité ou réalité ? », communication lors des IV^e Rencontres Ville-Management, *op. cit.*

6. Anne Querrien et Pierre Lassave, « Gouvernances », *Les Annales de la recherche urbaine*, n° 80-81, 1998, p. 4.

intéressé par des problèmes de gestion et de politique urbaines par lesquels il ne se sent pas directement impliqué et concerné, contrairement à l'état de la voirie dans sa rue par exemple.

Qui plus est, ce désintérêt manifeste est fréquemment amplifié par l'effort qu'il doit faire pour simplement accéder à certaines informations que la loi lui permet de consulter. Cette démarche personnelle volontariste est souvent perçue comme difficile et dissuasive. Le déplacement physique est nécessaire pour les documents consultables uniquement sur place. Encore faut-il que le citoyen connaisse l'étendue de ses droits à l'information, qu'il soit familier avec la lecture, somme toute assez confidentielle, des panneaux d'affichage en mairie... 63 % des citoyens ignoreraient quelles procédures leur permettraient de participer à la vie municipale⁷.

Il devient alors logique de se décharger des tâches de gestion urbaine d'ensemble auprès de personnes élues à cet effet et spécialisées dans ce type de problèmes. L'aspect démocratique de la gestion de la ville n'est pas remis en cause par ce renoncement : on se cantonne simplement à une démocratie uniquement représentative. Ainsi, à l'image des thèses défendues par Schumpeter⁸, auxquelles nous adhérons, et qui sont reprises par F. Greffet, « dans la mesure où la plupart des dossiers requièrent des

compétences que ne détient pas la majorité de la population, il est permis de douter de l'intérêt et de la capacité à se forger une opinion des citoyens "amateurs" (par opposition aux professionnels de la politique). En outre, les citoyens savent bien que leur point de vue n'est pris en compte qu'à titre consultatif. Ils pourraient donc ne pas être tentés de s'investir durablement pour un aboutissement aléatoire⁹ ».

*Asymétries informationnelles
et confiance mayorale par défaut*

« Ainsi, à l'exception d'une demande de participation occasionnelle pour la solution de problèmes faisant intervenir des intérêts personnels directs, une grande majorité des citoyens se retranche derrière la confiance qu'elle attribue à son maire. Dans un contexte d'asymétrie informationnelle prononcée, propice à l'apparition de situations de sélection adverse, de hasard moral et de relations d'agences coûteuses et problématiques, abondamment étudiées dans la littérature économique, il sera donc d'autant plus rationnel pour l'individu isolé d'imputer à ses élus la capacité de gouvernement de la ville que son sentiment d'illisibilité sera grand. Le citoyen, par le biais de l'imputation, comble un *besoin* (souligné par nous) d'explication de la réalité territoriale locale¹⁰. »

151

7. Albert Mabileau, « À la recherche de la démocratie locale : le représentant et le citoyen », in CRAPS et CURAPP (éd.), *op. cit.*, p. 68.

8. John Schumpeter, *Capitalisme, Socialisme et Démocratie*, Paris, Payot, 1951.

9 Fabienne Greffet, « L'offre de démocratie locale sur le web : l'exemple des sites de grandes villes », *op. cit.*, p. 13.

10. David Huron, « Le dilemme de la relation élu-citoyen : accroître la légitimité de la politique mise en œuvre ou renforcer la participation des habitants ? », communication lors des IV^e Rencontres Ville-Management, *op. cit.*, p. 3. Et Christian Le Bart, « La rhétorique du maire entrepreneur – critique de la communication municipale », Centre d'études et de recherche sur la vie locale, Pedone, 1992.

Cette confiance que nous avons qualifiée de confiance « par défaut¹¹ » permet donc aux citoyens, par désintérêt et/ou par impuissance et découragement, de trouver une solution mettant fin aux questionnements infinis qu'ils auraient pu avoir sans cette imputation sécurisante et rationnelle de la gestion communales aux élus.

152 Il est vrai que l'information répandue par la communication journalistique municipale, ou par tout outil de marketing urbain de façon plus générale, n'incite guère au développement de la participation populaire, mais promet au contraire, de façon plus ou moins insidieuse, l'intérêt d'une imputation (des éléments positifs) de la gestion municipale aux élus, voire plus directement au seul maire¹². On peut même souligner le degré étonnant de myopie et de « désinvolture » du citoyen « de base » face à la communication journalistique municipale (ou intercommunale) qui lui est offerte, en reprenant Dianoux (2000), qui rapporte que l'opinion des individus sur la périodicité de l'information est identique, qu'ils reçoivent cette information une ou quatre fois par an¹³.

In fine, on peut se demander pourquoi l'on aurait intérêt à s'interroger sur les

modalités d'une participation accrue émanant d'une population majoritairement passive, par choix rationnel. Quand bien même les citoyens seraient davantage actifs, au moins dans leurs intentions, que dire de la crédibilité d'une participation octroyée initialement par les autorités locales, artificiellement générée en quelque sorte ? D'un côté, les détenteurs du pouvoir municipal n'ont fort logiquement aucune prédisposition particulière pour partager volontairement leur pouvoir. D'un autre côté, « on ne saurait intéresser les hommes qui ont peu de pouvoir, ou qui ne voient pas les pouvoirs qu'ils pourraient acquérir¹⁴ ».

Une participation octroyée, peu crédible ou motivante, ne serait que l'expression d'une volonté factice : « dans la mesure où les citoyens sont des acteurs rationnels, on peut attendre d'eux qu'ils balancent les coûts et les bénéfices de leur participation. Une participation qui n'a pas d'effet ne peut produire aucun bénéfice au regard de son coût en temps et en énergie¹⁵ ». Nous parlerons alors, pour cette participation promue par les élus, mais partiellement boudée par la population, parce que dénuée de pouvoir et d'effets autres que

11. Olivier Thomas, *La Conjonction de contrats et conventions comme facteur de réduction d'incertitudes : le cas des projets stratégiques de villes*, thèse de doctorat ès sciences économiques, Université des sciences sociales-Toulouse I, 1999.

12. F. Meyssonier et V. Appel, « Gestion de la communication sur la gestion dans les villes », *Politiques et Management public*, vol. 13, n° 3, septembre 1995, p. 249-266.

13. Christian Dianoux, « Le rôle de la périodicité du magazine d'information dans la démocratie locale : le cas des communautés de communes rurales », communication lors des IV^e Rencontres Ville-Management, *op. cit.*

14. R. Ledrut et J. Giami, « Les communications sociales urbaines », in Bolle (éd.), *L'Information, l'Éducation et la Participation des citoyens dans le processus de développement urbain*, Paris, Ministère de l'Équipement, DAFU, 1968, p. 219.

15. Jeffrey Berry, cité par Loïc Blondiaux, « Représenter, délibérer ou gouverner ? Les assises politiques fragiles de la démocratie participative de quartier », *op. cit.*, p 403.

factices, de « démocratie d'apparat ». Face à un édile dont la gestion n'est pas légalement douteuse, le citoyen aura rationnellement avantage à s'effacer, d'où l'intérêt des élus de jouer habilement de cet appareil démocratique afin de faire perdurer leur pouvoir.

CONCILIER L'INCONCILIABLE : POUR UNE DÉMOCRATIE PARTICIPATIVE D'APPARAT

Le constat d'existence d'une démocratie participative d'apparat auquel nous aboutirons puisera ses racines dans un contexte davantage caractérisé par une démocratie « uniquement » représentative, organisée autour de simples demandes d'avis et consultations de principe qui, qu'elles interviennent *ex ante* ou *ex post*, ne se traduisent par aucun transfert significatif du pouvoir décisionnaire. Dans un tel contexte où l'élu occupe une place centrale en termes de pouvoir, les tentatives ponctuelles d'intégration du citoyen dans le processus décisionnel apparaîtront comme des manœuvres stratégiques présentant un intérêt opportuniste pour l'élu. Cet intérêt sera notamment envisagé à travers un double objectif : favoriser la réélection de l'élu local et la légitimation de son action. Au croisement entre logiques partiellement antagonistes d'acteurs, le gouvernement de la ville émergera comme le lieu d'expression de stratégies et « jeux de rôles » bilatéraux et réciproques.

Démocratie représentative et consultations de principe

L'apparat démocratique dont nous tentons ici de souligner la logique puise tout d'abord ses racines dans le fait que la faculté d'intervention démocratique mise à la disposition des citoyens se

limite non pas à l'exercice d'un pouvoir, celui d'opérer un choix, mais plutôt à une simple consultation, le plus souvent *a posteriori*, et sans effet significatifs. À travers une demande d'avis *ex post*, c'est principalement dans une optique de légitimation du pouvoir électif et non d'aménagement partiel d'un tel pouvoir que l'on s'inscrit délibérément. L'on aurait donc simplement affaire à une démocratie participative intégrant, sous diverses formes et avec des stratégies sous-jacentes à élucider, un certain consentement citoyen. Il est vrai que le titre II de la loi ATR sur la « démocratie locale » se borne à rassembler plusieurs mesures à visées purement informatives, ou strictement consultatives, mais quoi qu'il en soit nullement contraignantes en termes de partage de pouvoir avec la base de la population. L'élargissement du droit à l'information demeure dans le registre de la représentation électorale.

En addition à ces éléments, l'aspect « factice » relatif à la démocratie locale provient du fait que cette dernière, loin d'illustrer une pratique bilatérale retraçant un échange équilibré entre gouvernants et gouvernés, est le plus souvent soit directement imposée par la loi, indépendamment de la volonté (ou de l'absence de volonté) des populations visées, soit octroyée par les gouvernants à leurs administrés, sans forcément que cela résulte d'une demande expresse de leur part.

Dans le premier cas, la loi a récemment imposé, certes, différentes pratiques participatives. Mais le meilleur moyen d'aboutir à un résultat (la prégnance croissante de la gouvernance urbaine et de la participation citoyenne en l'occurrence) n'est-il pas de le postuler ? Par ailleurs, il est regrettable que la loi

« omette » de définir précisément les mesures édictées, d'où leur très faible probabilité d'être mises en application, à l'image de l'article 4 de la LOV. Les élus, qui possèdent, du fait de ce « vide juridique », d'importants degrés de liberté, mettent « en place un dispositif de concertation qui leur [permet] d'envoyer aux autorités de tutelle de beaux rapports sur les améliorations apportées au projet initial grâce aux interventions des habitants, tout en se débrouillant pour ne modifier qu'à la marge les décisions déjà prises¹⁶ ».

154 Dans le second cas, à savoir l'initiative mayorale, comment ne pas considérer la potentialité de motivations et de stratégies opportunistes de la part des élus dans cette générosité contemporaine ? Il n'est pas neutre que ce soit le gouvernant qui initie le dialogue, qui choisisse les termes de son expression afin d'orienter l'issue éventuelle de la discussion dans la direction qu'il entend privilégier. La manière de poser les questions influence forcément la réponse qui tend à émerger. De même, le fait pour les élus d'initier bon nombre de procédures participatives (référendum local, comité de quartier, enquêtes publiques) leur permet d'encadrer ces pratiques et ainsi de mieux canaliser leurs répercussions éventuelles. Cette participation frileuse, dans la mesure où elle est davantage octroyée que conquise, ne pourrait donc que difficilement quitter le statut de rôle adjuvant d'un gouvernement strictement représentatif.

L'intégration ponctuelle du citoyen comme manœuvre stratégique et opportuniste

Cette offre spontanée de participation émanant de l'exécutif local se devrait dès lors d'être analysée en tant que mesure contribuant à « pacifier » la population, par le biais d'une participation octroyée dans les faits, mais davantage feinte dans les intentions et surtout les implications. La paix sociale s'obtiendrait ainsi au prix de la manifestation ostentatoire d'un intérêt pour l'avis du citoyen de base, ce dernier ayant naturellement besoin de se sentir considéré, estimé, et cela de façon croissante au cours des dernières décennies où l'on a assisté à une demande multiforme de considération personnelle et « humaine ». Proposer différents types de pratiques participatives est donc devenu, pour plusieurs raisons, une véritable contrainte dans le gouvernement quotidien de la ville, une sorte de « mode » dont il serait dangereux, ne serait-ce que dans une optique électorale, de se démarquer. « Vanter en public les bienfaits de la participation est un rituel obligatoire¹⁷. » Désormais, par le biais d'un usage avisé de facultés rhétoriques, certaines paroles vaudraient presque autant que certains actes. « L'essentiel n'est plus [...] de débattre [...], mais de témoigner de son aptitude à dialoguer et donc de s'afficher comme le meilleur démocrate¹⁸. »

Il convient de consulter, de montrer que l'on se préoccupe de l'avis d'autrui, même si la décision finale n'est point

16. Maurice Blanc, « Participation des habitants et politique de la ville », in CRAPS et CURAPP (éd.), *op. cit.*, p. 179.

17. *Ibid.*, p. 1982.

18. Anne Godignon et Jean-Louis Thiriet, « Dialoguons, dialoguez, ou le sophisme démocratique », *Le Débat*, n° 68, janvier-février 1992, p. 20.

affectée par les débats tenus, à l'image de certaines commissions instaurées à l'aube d'un plan social en entreprise. Octroyer une participation à des habitants qui ne l'ont pas forcément appelée de leurs vœux et/ou qui ne cernent pas son utilité présente alors un double avantage : afficher une volonté participative d'une part, ne générer aucune réaffectation réelle du pouvoir de décision d'autre part. Tel est le cas de bon nombre d'opérations HVS, ou encore du référendum local, outil emblématique de la démocratie, pour lequel toutes les garanties ont été prises sur le plan légal afin de rendre son utilisation rare et parcimonieuse.

Ce positionnement stratégique revient à considérer le citoyen non pas comme un acteur potentiel du jeu politique local, mais uniquement comme un usager, un consommateur qu'il s'agit de satisfaire. Cette situation s'apparente à celle de l'économie d'entreprise, où la satisfaction du client n'est point recherchée en vue d'intégrer ces mêmes clients au « gouvernement d'entreprise », mais uniquement pour maximiser les ventes et le profit. Le risque de cette vision consumériste réside néanmoins dans une éventuelle dérive vers un gouvernement urbain centré sur des problèmes principalement clientélistes et de séduction d'électorats catégoriels, au détriment de questionnements plus porteurs en termes d'intérêt général.

La rhétorique participative comme vecteur de réélection et de légitimation

Il apparaît alors que cette stratégie d'adoption de pratiques participatives

d'apparat peut être comprise et appréhendée à travers un double objectif poursuivi par les élus locaux : assurer leur réélection tout en cédant le moins de pouvoir possible d'une part (en accord avec certains auteurs du *public choice* tels que Tullock¹⁹), ceci en usant d'influence pour persuader la population d'adhérer à leur point de vue et voir leur action légitimée d'autre part.

Il est en effet rationnel pour les élus locaux de chercher à entretenir un « simulacre » de participation afin de ne pas perdre leur faculté de récolter l'adhésion de la population à leur suffrage. La pérennité de leur pouvoir représentatif est désormais à ce prix. Symétriquement, une concertation et une participation plus réelles et effectives ne manqueraient pas de fragiliser leur pouvoir en introduisant une faculté dangereuse de contestation et de déstabilisation systématiques. L'échelon intercommunal illustre parfaitement l'acceptation d'une ouverture démocratique de façade de la vie publique locale décentralisée, couplée avec un refus de suffrage universel direct et un entrisme stable des conseillers municipaux au sein des assemblées intercommunales.

Ainsi, une démocratie locale à visée clientéliste officielle concourt à reproduire une communication proche d'un marketing électoraliste, à l'image de l'utilisation éventuelle d'outils tels que la publication de notations (*rating*) émanant d'audits effectués. Le *rating* peut certes être présenté comme une synthèse assez facilement compréhensible par la population de l'état financier, voire global, d'une collectivité locale donnée, qui présente l'intérêt de faciliter la prise

19. G. Tullock, *The Vote Motive*, The Institute of Economic Affairs, 1976.

de conscience par la population de données ardues, en vue de mieux forger son jugement. Toutefois, on ne peut pas considérer comme neutre le fait de diffuser largement une notation obtenue auprès de la population, en explicitant suffisamment sa portée et sa signification. Demander une notation relève en principe d'une vision tacticienne de la démocratie, dans la mesure où l'on peut estimer la probabilité d'obtenir une « bonne » note, et par conséquent les effets favorables sur la perception par la population de la gestion communale mise en œuvre. Ainsi, en accord avec les théoriciens du *public choice*, on peut relever qu'il est logique que le maire, par exemple, cherche à tirer un profit électoral aussi bien de l'action concrète qu'il mène au quotidien que de la communication qu'il utilise.

156

L'objectif premier de réélection passe donc par la nécessité de persuasion et d'influence, plus ou moins insidieuse, de la population, cela permettant par la même occasion d'obtenir une légitimation qui, par nature, est « égoïstement » recherchée par les détenteurs du pouvoir de gouvernement local. C'est pourquoi le maire « accepte d'écouter et de consulter régulièrement les administrés afin de mieux faire accepter ses décisions²⁰ ». Mais il s'agit en fait davantage de persuader, de convaincre et d'expliquer plutôt que de vraiment impliquer. « Il s'agit de faire comprendre le bien-fondé de ces décisions de telle sorte que certains y

adhèrent et que ceux qui n'y adhèrent pas comprennent [...] Il arrive que l'on oublie la communication et que l'on prenne un peu vite une décision [...] *a posteriori* nous essayons de faire passer le message²¹. »

*Le gouvernement des villes
comme lieu d'expression
de « jeux de rôles » bilatéraux*

Comme nous l'avions souligné, c'est ainsi par nécessité et par intérêt personnel, et non par pur altruisme, qu'un acteur, quel qu'il soit, qui détient du pouvoir va, au moins en apparence, tenter de le faire partager et donc de s'en spolier partiellement. Dès lors, les intentions des détenteurs du pouvoir municipal en termes de démocratie « ne sont jamais pures et [...] il peut y avoir un intérêt stratégique bien compris à jouer le jeu de la démocratie²² ».

La légitimation et la réélection visées par les élus pourront alors s'obtenir, dans une pure logique de démocratie participative d'apparat, en faisant croire à la population que les décisions finalement prises viennent d'elle et que c'est à elle que le pouvoir appartient. Tel est en partie l'effet recherché dans la mise en œuvre de persuasions *ex post*. Or, être convaincu n'est point synonyme de participer à l'élaboration de la décision et d'entériner cette dernière. Afin de créer la confusion entre ces deux réalités, il « suffit » de faire passer des instruments descendants de communication et de

20. Christophe Assens et Dominique Phanuel, « Les modes de gouvernement de la démocratie locale », communication lors des IV^e Rencontres Ville-Management, *op. cit.*, p. 2.

21. Propos recueillis par Florence Busson-Villa, « Vers une nouvelle démocratie locale ? L'exemple d'une grande ville française », communication lors des IV^e Rencontres Ville-Management, *op. cit.*, p. 10.

22. Loïc Blondiaux, « Représenter, délibérer ou gouverner ? Les assises politiques fragiles de la démocratie participative de quartier », *op. cit.*, p. 369.

marketing urbain pour des instruments ascendants de participation, à l'image du référendum local. À ce sujet, il apparaît que la confusion terminologique confondant référendum national décisionnaire et demande d'avis local n'engageant nullement la décision finale est loin d'être fortuite ni neutre en termes de démocratie d'apparat.

Dans la mesure où les élus peuvent tirer un parti opportuniste des bribes de participation qu'ils octroient, et qu'ils doivent donner une image d'ouverture et d'écoute en direction des citoyens, il devient alors stratégique pour eux d'intégrer de tels éléments, comme les comités de quartier par exemple, dans leur entreprise de fonctionnement démocratique d'apparat. Ainsi, une participation placebo constitue non pas un substitut vraisemblable, mais effectivement un complément devenu indispensable à l'exercice d'un gouvernement urbain représentatif, seule modalité apparemment « efficiente » de gestion d'ensemble d'une collectivité locale. Dans la lignée des thèses défendues par Dahl (1994), on peut en effet penser que l'efficacité de la gestion d'une ville et la participation des citoyens ne seraient qu'assez rarement compatibles, de même qu'au sein de la firme on prendrait soin de diminuer le nombre d'inputs pour simplifier la prise de décision et rationaliser la production²³.

Coupler la mise en œuvre d'une démocratie d'apparat proposée par les élus, d'un côté, et la demande croissante de participation formulée par une partie de la population, de l'autre, aboutirait dès lors à une sorte de « jeu démocratique » bilatéral. Il n'est pas invraisem-

blable de supposer que les individus adeptes du développement des préceptes propres à la gouvernance urbaine puissent se retrouver derrière ces mêmes idéaux et revendications en vue de satisfaire un besoin personnel, conscient ou non, de proximité vis-à-vis du pouvoir. Ce besoin serait d'autant plus impérieux que ces mêmes acteurs sauraient pertinemment qu'ils sont dépourvus d'un tel pouvoir.

En parvenant à « feindre » l'existence actuelle d'entraves juridiques, culturelles, cognitives... au développement d'une démocratie davantage participative, les acteurs clés des associations revendicatrices s'inséreraient simplement dans un « jeu de rôles » politique local, destiné davantage à satisfaire leur quête, quand bien même serait-elle vouée à l'échec, de pouvoir personnel qu'à se faire l'écho de volontés participatives encore embryonnaires dans l'ensemble de la population. Les arguments précédemment invoqués pour justifier l'existence et la permanence d'une démocratie d'apparat entretenue comme telle par les élus locaux seraient alors tout à fait compatibles avec l'affichage de velléités de gouvernance opéré par les acteurs « alternatifs », chaque partie prenant appui sur la « stratégie » de la partie adverse pour jouer son propre « rôle ».

« Dans une monarchie bien réglée, les sujets sont comme des poissons dans un grand filet : ils se croient libres, et pourtant ils sont pris », Montesquieu, Pensées

Doit-on pour autant considérer ce fonctionnement démocratique d'apparat

23. Robert A. Dahl, « A democratic dilemma », *Political Science Quarterly*, n° 109, 1994, p. 23-34.

comme une donnée ? Quelle voie adopter pour résoudre cet apparent paradoxe d'une population qui manifeste sa volonté d'obtenir toujours plus de considérations à son égard et de prise de participation aux décisions régissant son avenir, mais qui dans les faits soit ne dispose pas de telles facultés, soit n'en fait guère l'usage ?

158 Il semblerait qu'un apprentissage des compétences, du vocabulaire et plus généralement de la « culture » et du langage managérial public soit requis pour la population, afin que celle-ci puisse, d'une part, accroître sa capacité de compréhension des enjeux en présence, et, d'autre part, émettre un avis, en connaissance de cause, sur la décision qu'elle souhaiterait voir adoptée. Le savoir constituerait donc bien la condition *sine qua non* de l'exercice d'un éventuel pouvoir. Sans cette faculté d'appréhender la nature et la complexité des enjeux en présence, il demeurerait impossible pour un citoyen « de base » de cerner les conséquences de tel ou tel choix sur son quotidien, d'où un intérêt personnel à la participation non évident, avec comme corollaire une prise de distance et une attitude passive.

Faire en sorte de propager le langage managérial au plus grand nombre des citoyens, en le simplifiant dans un premier temps pour le rendre plus accessible, revient à mettre en exergue

l'importance de l'adoption par les acteurs de la ville quels qu'ils soient d'un référentiel commun permettant de guider leur action et de réduire les incertitudes d'interprétation qui entravent cette dernière. Tel pourrait être l'impact suscité par l'adoption par une partie croissante de la population de la « convention d'orthodoxie budgétaire », telle que nous l'avons précédemment définie²⁴. Cette convention pourrait ainsi jouer le rôle d'outil d'« instruction civique et managériale ». Disposer d'une base commune pour pouvoir et savoir juger, *notamment* grâce à la convention précitée, serait dès lors une condition permissive fondamentale pour l'exercice d'une démocratie locale moins factice.

Cela laisse néanmoins intactes les interrogations théoriques concernant les référentiels conventionnels qu'il est préférable d'adopter, dans la mesure où, par définition, une convention peut toujours être remplacée par une convention alternative. Prolonger nos travaux initiaux en vue de cerner les éléments de la supériorité d'une convention d'orthodoxie budgétaire par rapport à une convention de nature davantage keynésienne et dispendieuse apparaît comme un terrain fertile de recherches futures questionnant les modalités concrètes d'un « bon gouvernement » des villes françaises.

24. Olivier Thomas, *La Conjonction de contrats et conventions comme facteur de réduction d'incertitudes : le cas des projets stratégiques de villes*, op. cit.

LE ROMAN
DE LA V^e RÉPUBLIQUE
À L'AUBE DU
DÉMO-DESPTISME¹

On parle plutôt, en général, de son effectivité, notamment assurée par le contrôle de constitutionnalité. Le droit constitutionnel français ne serait plus, sous la V^e République, et particulièrement depuis la décision fondatrice du Conseil constitutionnel « Liberté d'association » (16 juillet 1971), du pseudo-droit, mou, indicatif, plus proche de la proclamation politique que du droit positif. Ce serait désormais du vrai droit, déterminant des compétences précises s'exerçant réellement, parce que placé, pour partie au moins, sous le contrôle du juge². Si bien que les constitutionnalistes pourraient se poser, à l'égal des administrativistes, en juristes authentiques, ayant à commenter eux aussi des décisions aussi sophistiquées que celles du Conseil d'État. De plus, ce vrai droit, servi par de vrais juristes, est devenu un droit matriciel initial, générateur : la Constitution de la V^e République, telle que révélée par le

juge constitutionnel, et particulièrement son préambule, contient les principes de base orientant toutes les branches du droit. Belle histoire et belle promotion : le faux droit marginal, vague, programmatique, est devenu du droit positif très dur et tout part du droit constitutionnel, droit fondement. Ce qui est extrêmement gratifiant, aussi bien pour les constitutionnalistes que pour les juges constitutionnels. Quant aux élus, ils peuvent aussi trouver avantage à cette valorisation en utilisant le juge constitutionnel comme pouvoir modérateur, en souhaitant secrètement des censures qu'ils pourront ensuite vertement dénoncer. Et tout le monde pourrait être content³ !

Pourtant qui ne voit pas, aussi, l'extrême souplesse, malléabilité, de cette Constitution dont on a pu oublier certains aspects essentiels ou imaginer plusieurs interprétations : c'est la

159

* Professeur des universités à Paris-VIII.

1. Communication au congrès de l'Association française de droit constitutionnel, Toulouse, juin 2002, atelier Modernité et Constitution animé par Anne-Marie Le Pourhiet.

2. Voir Louis Favoreu, *La Politique saisie par le droit*, Paris, Economica, 1988.

3. Voir Bastien François, notamment « Pourquoi et comment les juges gouvernent ? Prolégomènes problématiques », in Séverine Brondel, Norbert Foulquier et Luc Henschling (dir.), *Gouvernement des juges et Démocratie*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2001, p. 330 et 331.

V^e République romancée, au gré de leurs convictions et intérêts, par les acteurs politiques.

Et derrière ces différentes versions, dont la plupart sautent aux yeux, il y a une dure réalité, notamment européenne, qu'au contraire on ne veut pas dire ou voir : c'est la V^e République écartée, reléguée par les réalités postnationales, voire l'émergence d'un nouveau type de régime politique, peut être d'ordre démo-despotique.

LA V^e RÉPUBLIQUE ROMANCÉE

160 On admet qu'il y a deux V^e République : celle du président « arbitre » actif, pouvoir principal, et celle du pôle gouvernement – Premier ministre-gouvernement-majorité parlementaire –, qui « détermine et conduit la politique de la nation ». Le camp qui gagne les présidentielles opte pour la première tandis que celui qui les perd entend jouer la V^e parlementaire. Et on connaît des partisans déclarés de la première formule désirer la seconde après une défaite à la présidentielle. Mais n'y aurait-il pas plutôt cinq versions romancées du même texte constitutionnel malléable : le roman épique – définitivement démodé – du général de Gaulle ; le roman réaliste réintroduit par les cohabitations ; le roman d'analyse, apparemment objectif, du Conseil constitutionnel ; le nouveau roman, innovant, démodant les précédents mais peut-être fourre-tout ou contradictoire des réformateurs divers ; le roman régionaliste imposé par l'Europe ?

Le roman épique du Général

Selon le roman épique imposé onze ans durant par le général de Gaulle, mais qui a pu aussi, dans une certaine mesure,

servir de référence-justification aussi bien à Georges Pompidou qu'à François Mitterrand avant la cohabitation, le simple « arbitre-garant-gardien » de l'assez vague article 5 devient un décideur-démiurge. Les inévitables crises de l'histoire fiévreuse de la France et le retour périodique devant le peuple aussi bien par le référendum question de confiance que par l'élection présidentielle fondatrice et refondatrice posent le président en acteur principal d'où procèdent, nous assène-t-il dans son explication de texte-fresque du 31 janvier 1964, tous les autres pouvoirs, qu'il faut donc entendre par autorités (subordonnées). C'est aussi un surhomme en puissance aux prises avec la grande histoire : il dispose du feu nucléaire, pas encore dévalué par l'arrêt des essais et par la réduction des moyens militaires, et il doit, lors des crises périodiques qui ébranlent le pays, prendre, en application de l'article 16, les mesures d'exception qui le conduiront au salut. Disposant d'un mandat long (sept ans) et renouvelable, le président garde le cap de la grandeur nationale tandis que Premier ministre et gouvernement, subordonnés et éphémères, vaquent aux contingences gestionnaires. À moins d'un divorce entre le président et la France, provoquant le départ du guide, la majorité parlementaire, d'ailleurs bridée par moult carcans constitutionnels, suit.

Il est tout à fait extraordinaire que le verbe gaullien ait réussi à imposer ce roman constitutionnel : ne l'avons-nous pas le plus souvent, et fort longtemps, enseigné, comme si allait de soi cette vision constitutionnelle, fruit d'une conception épique et cyclothymique de l'histoire (« pouvoir héroïque et pouvoir de routine », selon Stanley Hoffmann) et d'une conception militaire du pouvoir

(détermination générale d'une stratégie par un chef en surplomb et application pratique par des exécutants)⁴ ?

Le roman réaliste de la cohabitation

Les cohabitations ont dissipé ces rêves incarnés et cette lecture épique et sélective de la loi fondamentale en revenant à la réalité des textes et des rapports de forces politiques. « Des faits, rien que des faits », telle est la règle de base du roman réaliste : le président n'est pas surarmé. L'exercice des pouvoirs sans contresens peut s'avérer délicat : il doit nommer un Premier ministre disposant d'une majorité ; la dissolution peut tourner au fiasco ; l'article 16 est mis au musée de l'histoire ; sans majorité présidentielle acquise au président, l'article 5 sonne creux. De plus, la réduction du mandat à 5 ans détruit l'éventuelle posture avantagieuse de président garant de l'essentiel sur le long terme. Le suffrage universel qui investit le président peut aussi bien le désavouer peu de temps après lors des législatives. S'il reste quand même, ce sera désœuvré, et démuné.

En revanche, le Premier ministre peut s'appuyer sur des dispositions nettes, sans pathos littéraire, trop longtemps occultées avec notre complicité. Quoi de plus péremptoire que les articles 20 et 21 : « Le gouvernement détermine et conduit la politique de la nation », il « dispose de l'administration et de la force armée », le Premier ministre « est responsable de la défense nationale », « il dispose du pouvoir réglementaire », etc., de plus le gouvernement prépare le

budget et la plupart des lois qu'il fait voter par sa majorité.

Chaque camp peut donc désormais raconter les deux histoires, et jouer sur les deux tableaux : le tableau présidentieliste s'il gagne les présidentielles, le tableau parlementaire s'il les perd. On cherche à tuer le président actif lors des législatives quand on a perdu les présidentielles. Et si on les gagne, on cherche à démultiplier sa puissance par la confirmation des législatives, d'où l'inversion du calendrier en 2002, qui, d'ailleurs, profitera à l'adversaire.

Le roman d'analyse du Conseil constitutionnel

La réécriture-gonflement de la Constitution par le Conseil constitutionnel a commencé par le « putsch juridique⁵ » du 16 juillet 1971 : « vu la Constitution, et notamment son préambule ». Les lois doivent désormais se conformer au préambule de 1946 et à la déclaration de 1789. Et c'est au Conseil constitutionnel de donner le sens de ces textes souvent généraux, éventuellement contradictoires, longtemps considérés comme trop programmatiques ou trop vagues pour constituer du vrai droit. Et le Conseil constitutionnel va donc s'en donner à cœur joie, décryptant, sondant, recherchant les tréfonds, les sens cachés, enfouis, révélant l'indicible, comme un auteur de roman d'analyse, et, bien sûr, sous le couvert de longues décisions empruntant au sérieux affiché et reconnu du juge administratif, qui d'ailleurs s'était livré à peu près au même

4. Voir Jean-Marie Denquin, *La Monarchie aléatoire*, Paris, PUF, « Béhémoth », 2001.

5. Expression employée par Laurent Cohen-Tanugi, in *L'Influence normative internationale de l'Union européenne : une ambition entravée*, notes de l'IFRI, n° 40, 2002, p. 14, pour désigner la décision, également fondatrice de la CJCE, « Costa c. Enel » (15 juillet 1964).

exercice avec la création-découverte des principes généraux du droit.

Vient donc le deuxième coup, ou deuxième tome du roman d'analyse, et qui peut être sans fin : affirmation même sans texte exprès de principes constitutionnels, balancement de principes avec point d'équilibre choisi et imposé, élévation volontaire de règles législatives passées au niveau constitutionnel (PFRLR), réserves d'interprétation, etc. On fait dire à la Constitution ce qu'on veut bien lui faire dire. Pourtant a-t-on encore le droit de parler de « gouvernement des juges⁶ » ? Peut-on encore évoquer « la Constitution des juges⁷ » ? Car cette prise en compte préalable des limites que pourrait imposer le juge constitutionnel, puis son intervention-sanction-rectification-dernier mot dans le processus législatif paraissent convenir aux nécessités de l'époque. C'est l'air du temps. On survalorise aujourd'hui la scientificité ou pseudo-objectivité de l'expert, et le détachement du juge, tandis qu'on refuse l'expression du suffrage ou qu'on tend à discréditer la démocratie sans contrôles ou encadrement de différents présumés « sages » en populisme, ou *populism*. Imprégnation hayekienne : l'élection passerait par l'achat de clientèles au mépris de l'intérêt général ; la loi (sous-entendu de l'offre et de la demande) devrait être seulement précisée par des sages ayant fait la preuve de leur réussite⁸. Idéologie dominante orchestrée par les Guignols : les élus sont corrompus et menteurs. Conclusion : gare aux élections qui légitiment des emportements populistes et

de démagogues et mieux vaut confier la décision aux sages ou aux sachants.

Ainsi les juridictions constitutionnelles, et les juges en général, ne deviennent-ils pas, au même titre que les instances nationales, supranationales et internationales de « régulation » et de (bien sûr bonne) « gouvernance », de nouveaux despotes éclairés exerçant leur magistère dans le cadre émergent démocratique qui sera précisé en fin d'exposé ?

Le nouveau roman des réformateurs

Soit il s'agit de rester dominé par la fièvre révisionniste des années 1990 et de continuer à répondre à des pressions intérieures et extérieures éventuellement contradictoires en transformant encore plus la V^e République en patchwork : suivre encore l'air du temps en faisant croire que le président peut être un citoyen comme les autres et donc lui refuser un statut pénal dérogatoire que l'on accorde pourtant aux parlementaires et au moindre diplomate ; rendre le Sénat moins conservateur et moins rural ; imposer de nouvelles interdictions formelles de cumuls de mandats ; même si on a peur d'y recourir, élargir le champ du référendum, introduire le référendum d'initiative populaire, voire le veto populaire des lois votées par le parlement ; et bien sûr, en arriver, enfin, à l'exception d'inconstitutionnalité pour « parachever l'état de droit », etc.

Soit il s'agit de trouver une nouvelle architecture constitutionnelle, de passer alors franchement à la VI^e République notamment pour en finir avec la

6. Voir Séverine Brondel, Norbert Foulquier et Luc Henschling (dir.), *Gouvernement des juges et Démocratie*, op. cit.

7. Voir Robert Savy, *La Constitution des juges*, Paris, Dalloz, 1983, chron. p. 105.

8. Voir Friedrich A. Hayek, *Droit, Législation et Liberté*, Paris, PUF, 1980-1983, 3 tomes.

cohabitation paralysante : on va vers un régime parlementaire en neutralisant le président de la République ou vers le régime présidentiel en supprimant la responsabilité d'un gouvernement homogène devant le parlement, et la dissolution.

Le roman régionaliste imposé par l'Europe

Mais le malaise constitutionnel français ne vient pas seulement de la cohabitation. Il vient aussi de la prééminence européenne qui transforme la Constitution française, qui s'affirme pourtant suprême et souveraine, en réglementation locale et subordonnée. Le droit constitutionnel est censé régler le pouvoir gouvernemental réel, selon le sens le plus large donné au mot « gouvernement ». Or résulte-t-il encore de la Constitution nationale ? Le président de la République, le Premier ministre et le gouvernement, le parlement, les différentes juridictions, à commencer par celles dites suprêmes, ne sont-ils pas en fait subordonnés aux instances européennes ? Pour expliquer réellement dans nos cours de droit constitutionnel le pouvoir gouvernemental réel, ne devons-nous pas de plus en plus introduire des développements jusqu'alors réservés aux droit et institutions européennes : expliquer autant le fonctionnement du gouvernement français que de la Commission européenne, de la loi que du règlement et de la directive européenne, du Conseil constitutionnel et du préambule que de la Cour de Strasbourg et de la Convention européenne des droits de l'homme ? Le nouveau droit

constitutionnel français est largement du droit européen.

LA V^e RÉPUBLIQUE ÉCARTÉE

Les règles de la V^e République sont donc – mais c'est, plus ou moins, le lot de toutes les règles – réinterprétées par les acteurs qui les transforment en ressources politiques, et réécrites par les juges selon leurs préjugés. Mais, de plus, elles apparaissent souvent hors réalité, la réalité du XXI^e siècle devenant peut-être postdémocratique, démo-despotique.

La Constitution hors réalité

En relisant tout simplement la Constitution on constate que maintes de ses dispositions, et notamment des dispositions clés, ne correspondent plus à la réalité. Tout d'abord, s'agissant des droits fondamentaux, la Convention européenne des droits de l'homme tend à doubler le préambule gigogne (1789 et 1946) de 1958. On peut s'en réjouir, les garanties du Conseil constitutionnel et de la Cour européenne des droits de l'homme se complétant, et surtout si l'on considère qu'il ne faut pas opposer les ordres juridiques sur des questions conflictuelles de hiérarchie mais plutôt se placer dans une logique de réseaux, d'entrelacs, de concurrence vertueuse et de renforcement réciproque des droits entretenue par ce « doux chaos juridique » dont « seuls les spécialistes parviennent à démêler les liens et les subtilités »⁹. De plus, un jour viendra sans doute où la consécration dans une Constitution européenne de la Convention européenne des droits de l'homme

9. Voir Laurence Burgogne-Larsen, « Petit bréviaire imaginaire des relations harmonieuses entre la Constitution française et l'intégration européenne », *Revue du droit public*, « La VI^e République ? », 1^{er} février 2002, p. 423-440.

et/ou de la Charte des droits fondamentaux adoptée le 18 décembre 2000 permettront vraisemblablement de faire l'économie des déclarations nationales générales de droits. D'ores et déjà le préambule de 1958 pourrait être modifié pour mieux coller à la réalité : à la référence à 1789 et 1946 pourrait s'ajouter une référence formelle aux textes européens relatifs aux droits fondamentaux. De plus, alors que les constructions européennes transforment et approfondissent les droits fondamentaux, elles bouleversent la souveraineté. Avec l'Union européenne, que deviennent l'article 3 de la Déclaration des droits (« le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la nation ») et l'article 3 de la Constitution (« la souveraineté nationale appartient au peuple qui l'exerce par ses représentants et par voie de référendum ») ? Car la souveraineté n'est plus aujourd'hui un absolu ; elle est, dans le cadre européen, partagée. Et ce n'est plus au niveau national un pouvoir suprême¹⁰. Enfin dans son exercice concret interviennent fortement des groupes de pression alors que le même article 3 interdit son exercice par une « section du peuple ». L'Europe met donc à mal autant la mythologie que la pratique française de la souveraineté pourtant impliquées par la Constitution.

En matière de gouvernement au sens large, on observe aussi des écarts manifestes. Peut-on croire encore à l'article 20 ? Le gouvernement ne peut déterminer et conduire la politique de la nation sans souveraineté monétaire

(traité de Maastricht), sans politique budgétaire et fiscale propre (critères de Maastricht, notamment), sans politique commerciale extérieure (délégation au Conseil européen et à la Commission), sans politique de la concurrence (idem).

Et qui fait la loi ? Certes le bloc gouvernement-majorité gouvernementale et, très éventuellement, le peuple français par la voie du référendum ; mais la règle européenne (traités, règlements, directives) prime sur la loi nationale, même postérieure. L'agenda européen tend à s'imposer à l'agenda national. Les gouvernements nationaux peuvent suggérer et négocier en amont, et regimber en aval, mais ils doivent mettre en application une règle issue de compromis extérieurs qui ne leur sont toujours pas favorables¹¹.

Toute cette évolution fédérale était d'ailleurs annoncée dès le 15 juillet 1964 par le coup de force initial et fondateur de la Cour de justice des Communautés européennes, l'arrêt « Costa c. Enel » : « ... à la différence des traités internationaux ordinaires, le traité de la CEE a institué un ordre juridique propre, intégré au système juridique des États-membres [...] et qui s'impose à leurs juridictions [...] ceux-ci ont limité [...] leurs droits souverains et créé ainsi un corps de droit applicable à leurs ressortissants et à eux-mêmes ».

Enfin, s'agissant de la justice, l'évolution des mentalités, des comportements, et même de la Constitution au travers des révisions opérées¹² et en devenir, infirme l'idée constitutionnelle de départ consa-

10. Voir Bernard Cubertafond, « Souveraineté en crise ? » *Revue du droit public*, n° 5, 1989, p. 1273-1303.

11. Voir Bernard Cubertafond, *La Création du droit*, Paris, Ellipses, 1999, p. 61-63.

12. Loi constitutionnelle du 27 juillet 1993 relative au Conseil supérieur de la magistrature et à la Haute Cour de justice.

crée par l'article 64 : le judiciaire n'est plus une « autorité », subordonnée, qui aurait besoin du président de la République pour garantir son indépendance. Et d'ailleurs quelle curieuse idée que vouloir faire garantir l'indépendance d'un pouvoir par un autre pouvoir porté comme tout pouvoir à réduire les autres pouvoirs ! En réalité les magistrats du siège se sont, et ont été, émancipés. Ceux du parquet l'auraient été par le gouvernement Jospin en dépit de l'article 21 selon lequel le Premier ministre dirige l'administration et donc, aussi, sans doute, le ministère public dont l'action devrait avoir une cohérence nationale, reflet d'une politique pénale gouvernementale. On est encore au cœur des évolutions conduisant une autorité sous tutelle vers l'indépendance réelle mais déjà bien des dispositions du titre VIII (de l'autorité judiciaire) ne sont plus en phase avec la réalité.

Quant au principe de dualité des juridictions, il a été, certes, constitutionnalisé par le Conseil constitutionnel « romancier » qui en a fait un principe fondamental reconnu par les lois de la République¹³, mais quel est son avenir avec la jurisprudence activiste de la Cour européenne des droits de l'homme qui impose les mêmes règles d'équité pour tous les procès ? Déjà la loi française a rapproché des compétences et des procédures si bien que le juge administratif peut rivaliser avec le juge judiciaire dans la fonction de « gardien de la liberté individuelle » pourtant réservée au judiciaire par l'article 66¹⁴.

Certes les révisions du titre VI (des traités et accords internationaux), l'intégration dans la Constitution d'un nouveau titre XV (des Communautés européennes et de l'Union européenne) et les décisions du Conseil constitutionnel qui ont conditionné ces évolutions permettent aujourd'hui de mieux évoquer les articulations entre pouvoir gouvernemental national et pouvoirs supranationaux et internationaux en surplomb. Et dans un avenir plus ou moins proche l'adoption d'une Constitution européenne entraînant une révision d'ensemble de la Constitution française pourrait conduire à exposer et à enseigner obligatoirement l'imbrication et la hiérarchisation des instances.

En attendant, il faudrait introduire dans le nouveau droit constitutionnel franco-européen de longs développements sur les droits fondamentaux, le lobbying, la Commission, le commissaire à la concurrence, le Conseil européen législateur, la Banque centrale européenne, les règlements et les directives. Parler donc autant, sinon plus, des groupes de pression que de l'initiative parlementaire, du président de la Commission et du président de la Banque centrale européenne que du ministre français de l'Économie et des Finances. Pour rendre compte d'un nouveau type de régime politique émergent ?

La réalité démo-despotique ?

Perte de substance de la souveraineté nationale et prévalence d'autorités souveraines post-stato-nationales théori-

13. Décisions du 22 juillet 1980 (loi de validation) et du 23 janvier 1987 (conseil de la concurrence).

14. Voir Roland Vandermeeren, « La réforme des procédures d'urgence devant le juge administratif (loi du 30 juin 2000 relative au référé devant les juridictions administratives) », *ADJA*, septembre 2000, p. 706-721.

quement à l'abri des emportements populaires mais sans légitimité démocratique. Domination de fait par les autorités de gestion théoriquement compétentes et objectives se combinant avec, et compensées par l'attribution de droits garantis par des juges nationaux et supranationaux indépendants et créateurs, en concurrence vertueuse et sur-enchérisant. L'évolution largement subie par la France, d'où peut-être ses récents errements électoraux, et imposée par l'Europe, à propos de laquelle Jacques Delors aurait parlé de « despotisme doux et éclairé¹⁵ », ne préfigure-t-elle pas le nouveau type de gouvernement que l'on pourrait appeler démo-despotique, nouvel idéal-type au contenu paradoxal justifiant donc cet oxymore ?

Selon Max Weber (*Essais sur la science*) un idéal-type, ou type idéal, est une représentation de la réalité, partielle, et partielle, construite à partir de valeurs spécifiques conduisant à choisir certaines variables au détriment d'autres n'entrant pas dans les centres d'intérêt du chercheur. Il s'agit donc d'accentuer certains points de vue, d'enchaîner plus ou moins subjectivement plusieurs phénomènes isolés pour donner une représentation de la réalité. C'est donc faire, si l'on ose dire, de la sociologie interprétative et imaginative pour tenter d'éclairer notamment certains aspects nouveaux du réel.

Abordons tout d'abord l'aspect despotique de l'idéal-type pour souligner la mise à l'écart croissante des institutions de la V^e République. Il s'agirait d'une nouvelle forme de despotisme « éclairé » : des autorités ayant le dernier mot, experts, sages, juges, régulateurs, non investis par le suffrage populaire mais se légitimant par la compétence (affichée), l'objectivité (affichée), leur sens du bien, du juste et du vrai (affirmé), imposent la (bonne) ligne aux individus et aux groupes quant à eux, avance-t-on en même temps, empêtrés dans leurs passions et intérêts immédiats, obnubilés par le court terme, incapables de discerner l'intérêt général et portés à exercer un chantage sur les élus s'assurant une carrière politique par l'octroi de mesures clientélistes budgétivores. C'est ce que dénonce Hayek¹⁶. Pour sa part, Giandomenico Majone donne les avantages d'un gouvernement par les experts de l'Union européenne : indifférence par rapport aux contraintes électorales, et donc possibles vues à long terme ; expertise réelle ; capacité de négociation ; opiniâtreté et non-sensibilité aux opinions volatiles¹⁷. Le plus souvent les règles de « bonne gouvernance » imposées par les instances dites indépendantes sont tout simplement les lois du marché telles qu'interprétées par les groupes économiques dominant le secteur et les conceptions monétaristes et anti-keynesiennes

15. Selon Jacques Delors, l'Union européenne serait une « construction à l'allure technocratique et progressant sous l'égide d'une sorte de despotisme doux et éclairé ». Conférence donnée le 7 décembre 1999 à la cathédrale de Strasbourg. De longs extraits dans *La Croix* du 10 décembre 1999, « donner une âme à l'Europe ». Citation reprise de François Devoncoux du Buysson, *Une histoire d'amour. Essai sur la République française*, Paris, L'Écart, 2001, p. 80.

16. Friedrich A. Hayek, notamment *Droit, Législation et Liberté*, Paris, PUF, 1995, t. III, p. 12.

17. Giandomenico Majone, *La Communauté européenne : un État régulateur*, Paris, Montchrestien, « Clefs », 1996.

(phobie des déficits publics et des subventions, privatisations, objectif prioritaire de la stabilité des prix même au détriment de la croissance, du revenu salarial et de l'emploi).

Ce « despotisme éclairé » est de plus en plus critiqué, aussi bien par des mouvements sociaux que par des experts même parfois issus du sérail : ainsi Joseph E. Stiglitz, prix Nobel d'économie, ex-conseiller de Bill Clinton, ex-vice-président de la Banque mondiale, dénonce-t-il le dogmatisme libéral étroit du FMI, souvent destructeur de croissances économiques et sociales¹⁸. Quoi qu'il en soit, on observe le poids croissant de ces instances se proclamant indépendantes et objectives au niveau mondial (Banque mondiale, OMC, FMI, de fait dominées par les États-Unis qui ont un véritable droit de veto sur leurs principales décisions), au niveau européen (Commission, Banque centrale européenne, voire Cour de justice des Communautés européennes et Cour européenne des droits de l'homme) et au niveau national (agences et autorités dites indépendantes et « régulant » tel ou tel secteur). Elles peuvent avoir des pouvoirs de décision, d'orientation, de coordination, de sanction, d'incitation, de réglementation et donc l'emportent sur les trois pouvoirs classiques dont elles brouillent les fonctions et les frontières. Elles tendent à agir en osmose avec le secteur économique qu'elles régulent, ce qui peut conduire à l'emprise sur elles de certains groupes tendant en fait au monopole et imposant leurs normes (cf. aux États-Unis les affaires Microsoft et, plus récemment, Enron).

Quant à l'aspect démocratie, il s'agit beaucoup moins de la démocratie au

sens classique de gouvernement représentatif issu d'élections concurrentielles libres, et responsable devant le parlement et les citoyens, que de la démocratie des droits : attribution de droits dans le cadre étatique et, de plus en plus, supra-étatique, droits classiques mais aussi droits liés au corps, au comportement sexuel, à l'appartenance régionale et « communautaire », et pourquoi pas même à la nature (terre, mer, végétation, animaux). Ces droits sont garantis par des juges appliquant des règles mais aussi, quand elles sont absentes ou vagues, faisant prévaloir une conception créative, activiste des droits pour répondre aux demandes pressantes de l'opinion sans cesse auscultée (ou incitée-excitée ?) par les sondages présentés comme forme continue et instantanée de la démocratie. Cette tendance réduit le poids du politique conçu comme choix global de société et de valeurs communes porté par des partis agrégateurs, médiateurs et formateurs de futurs dirigeants. Elle exaspère la politique entendue au contraire comme bureau des plaintes, comme proclamation indéfinie de droits par des individus et groupes autocentrés rendus moins conscients de la nécessité d'un intérêt général national. Elle transforme le citoyen responsable en créancier frustré et agressif.

Si l'on dresse, pour terminer, une vue cavalière de cette nouvelle forme politique hypothétique ou en gestation dans laquelle situer aujourd'hui le droit gouvernemental français, on peut distinguer trois niveaux. Premier niveau, le niveau local et/ou national dans lequel la nouvelle démocratie serait garantie a) par le parlement traditionnel en quelques domaines (résiduels ?) et pour répondre

18. Joseph E. Stiglitz, *La Grande Désillusion*, Paris, Fayard, 2002.

à des préoccupations locales dans le cadre du principe de subsidiarité, b) par des groupes de pression entendus dans le cadre de procédures de décision leur faisant place et souvent sous couvert d'une « société civile » aussi mal définie que la « communauté internationale », c) surtout par l'attribution de droits individuels et collectifs promus et assurés par des juges indépendants et inventifs, ayant tendance à s'affirmer comme seuls représentants intègres et objectifs. Au deuxième niveau, plus exclusivement national, on trouverait des instances de régulation, agences et autorités dites indépendantes et un gouvernement affirmant l'idée de « bonne gouvernance » (souci des intérêts à long terme, gestion rigoureuse des budgets publics ; promotion de la meilleure formule, forcé-

ment libérale, de gouvernement économique ; affirmation d'une volonté de prise en compte des aspirations de (l'indéfinissable) « société civile » et donc choix d'interlocuteurs non élus ; approche compassionnelle (G.W. Bush) et mise en place de filets de protection pour les laissés-pour-compte). Enfin on trouverait au niveau supra ou international les institutions de bonne gouvernance mondiale déjà évoquées plus ou moins ouvertes à la participation égalitaire des États ou dominées, ouvertement ou discrètement, par l'hyperpuissance qui exerce déjà largement le monopole de la violence symbolique (Bourdieu) et qui revendique quasiment, essentiellement sous couvert de l'ONU ou de ses propres « coalitions », la gestion policière de la violence mondiale. Utopie ?

PIERRE ASTIÉ,
DOMINIQUE BREILLAT,
CÉLINE HISCOCK-LAGEOT*

REPÈRES ÉTRANGERS

(1^{er} JUILLET – 30 SEPTEMBRE 2002)

ALLEMAGNE

22 septembre 2002. **Élections.** Contre toute attente, Gerhard Schröder, 58 ans, chancelier depuis les élections de septembre 1998, réussit à sauver sa majorité, même si son parti recule fortement, tombant à 38,5 %, à égalité avec les chrétiens-démocrates, les sociaux-démocrates ayant une avance de 6 027 voix seulement. Plusieurs facteurs ont joué en sa faveur en dépit d'une situation économique dégradée, avec un taux de chômage de 9,7 %. Il a su être très présent lors des catastrophiques inondations de l'été. Son attitude d'opposition à toute intervention en Irak l'a aussi favorisé. Enfin son adversaire, le ministre-président de Bavière, Edmund Stoiber, 61 ans, n'a sans doute pas eu le charisme nécessaire. On se demande si, un jour, un Bavarois pourra gouverner l'Allemagne. Déjà en 1980, Franz Josef Strauss, homme politique d'une bien plus grande envergure, avait également échoué dans sa conquête de la chancellerie. Le chancelier sortant doit certainement son maintien – de justesse – à son allié vert

qui, avec 8,6 % des voix et 55 sièges obtient le meilleur résultat de son histoire. La coalition au pouvoir recule de 377 à 306 sièges. La droite en recueille 295. Les alliés libéraux des chrétiens-démocrates qui avaient pensé être portés par la vague populiste européenne et avaient espéré atteindre 18 % des voix, objectif bien présomptueux, ont été déçus dans leur attente en ne recueillant que 7,4 %. Les ex-communistes du PDS ne sauvent que 2 sièges grâce à la première voix. N'ayant pu atteindre la barre des 5 % ni obtenir 3 mandats directs, ils ne peuvent bénéficier des sièges résultant de la deuxième voix. Ce résultat renforcera le ressentiment de l'ex-RDA.

169

(*Le Figaro*, 23 et 24 septembre 2002 ; *Libération*, 12, 17 juillet, 6, 8, 10-11, 17-18, 20, 21, 23 au 27, 31 août-1^{er} septembre, 2, 9 au 11, 13 au 25 septembre 2002 ; *Le Monde*, 14-15, 17, 31 juillet, 7, 10, 15, 16, 20, 24, 27, 30 août, 4, 7, 10, 15-16, 17, 19 au 26 septembre 2002 ; *Courrier International*, 22 août ; www.faz.net ; www.election.de/cgi-bin/).

* UMR 6567 CECOJI, Université de Poitiers.

Élections du Bundestag

Inscrits	61 432 868
Votants	48 582 761 (79,1 % soit -3,1)
Nuls	586 281 (1,2 %)
Suffrages exprimés	47 996 480

	<i>votants</i>	<i>voix en %</i>	<i>écart 1998/ 2002</i>	<i>nb de sièges</i>	<i>écart 1998/ 2002</i>
SPD (Parti social-démocrate)	18 488 668	38,5	- 2,4	251	- 47
CDU (Union chrétienne-démocrate)	14 167 561	29,5	+ 1,1	190	- 8
CSU (Union chrétienne-sociale, bavarois)	4 315 080	9,0	+ 2,3	58	+ 11
Grüne (Verts)	4 110 355	8,6	+ 1,9	55	+ 8
FDP (Parti libéral)	3 538 815	7,4	+ 1,2	47	+ 4
170 PDS (Parti du socialisme démocratique, ex-communistes)	1 916 702	4,0	- 1,1	2	- 34
Schill (Populistes de Ronald Schill)	400 476	0,8	+ 0,8	0	(=)
REP (Républikaner, extr. droite)	280 671	0,6		0	(=)
NPD (Parti national-démocrate, extr. droite)	215 232	0,4		0	(=)
Divers	562 920	1,0		0	(=)
Total				603	- 66*

* Le nombre des députés a été réduit de 669 à 603.

AUTRICHE

8 septembre 2002. **Gouvernement.** C'est la fin de la coalition autrichienne entre les conservateurs et l'extrême droite – première du genre en Europe depuis la Seconde Guerre mondiale – qui avait été constituée le 4 février 2000, à la suite des élections législatives du 3 octobre 1999 où l'extrême droite (FPÖ) avait recueilli 26,91 % des voix et arrivait en seconde position devant le parti conservateur (ÖVP) (cf. *RE*, 93 et 94). Ce gouvernement avait suscité un semi-isolement de l'Autriche.

Dans l'impossibilité d'imposer ses

positions aux conservateurs du chancelier Wolfgang Schüssel, le leader du FPÖ, Jörg Haider, refusant toute augmentation des impôts pour faire face aux conséquences des inondations, pousse les ministres de son parti à se retirer. La vice-chancelière et présidente en titre du FPÖ Susanne Riess-Passer, le ministre des Finances Karl-Heinz Grassler, ainsi que le chef du groupe parlementaire Peter Westenthaler présentent leur démission. Le chancelier décide de provoquer de nouvelles élections pour le 24 novembre (*Libération*, 27, 29 août, 2, 5, 9 et 10 septembre 2002 ; *Le Monde*, 27 août, 5, 10, 11, 12, 15-16 septembre 2002).

BELGIQUE

26 septembre 2002. **Minorité.** Par 68 voix contre 23 et 9 abstentions, en application de la Convention-cadre pour la protection des minorités nationales, à la suite d'une pétition introduite par une vingtaine d'élus francophones de Flandre, l'Assemblée parlementaire du Conseil de l'Europe reconnaît les 300 000 Belges francophones de Flandre comme minorité. Les Flamands se sont opposés avec force à cette résolution ne reconnaissant en Belgique, en tant que minorité, que les germanophones d'Eupen et Malmédy. La rapporteure au Conseil de l'Europe a invité les sept Assemblées de l'État fédéral belge à ratifier sans réserve cette Convention. Rappelons que la France n'a pas signé non plus ce texte (*Le Monde*, 28 septembre 2002).

ÉTATS-UNIS

6 août 2002. **Nationalité américaine; La Fayette.** Par la promulgation d'une loi accordant la nationalité américaine à titre posthume à La Fayette, les Américains rendent hommage à l'un des artisans de leur indépendance. Il est la sixième personnalité, après Sir Winston Churchill, Mère Teresa, Raoul Wallenberg, diplomate suédois, sauveur de milliers de juifs hongrois, disparu après avoir été arrêté par les Soviétiques à Budapest, et les fondateurs de la Pennsylvanie, William Penn et son épouse Hannah à bénéficier d'une telle loi (*Le Monde*, 9 août 2002).

ITALIE

11 juillet 2002. **Famille royale.** À l'initiative du président du Conseil Silvio Berlusconi et après le Sénat, la Chambre des députés, par 347 voix contre 69, donne son accord définitif au retour en Italie de la famille royale de Savoie, le prince Victor-Emmanuel, 64 ans, et son fils, 30 ans, ayant renoncé à toute prétention au trône. C'était le dernier vote nécessaire pour réviser les dispositions de l'article XIII des dispositions transitoires et finales de la Constitution de 1946 interdisant aux ex-rois de la Maison de Savoie, leurs consorts et descendants mâles de pénétrer et séjourner sur le territoire national. Leur ancêtre, Victor-Emmanuel II, roi d'Italie de 1900 à 1946, avait été banni pour avoir collaboré avec le régime fasciste (*Libération*, 12 juillet 2002; *Le Monde*, 12 juillet 2002).

171

MAROC

27 septembre 2002. **Élections législatives.** Le renouvellement des 325 membres de la Chambre des Représentants a donné lieu à un scrutin « transparent et honnête » pour la première fois dans l'histoire du Maroc, même si pour certains il y a eu de petites « rectifications ». Ce sont aussi les premières élections depuis la mort d'Hassan II le 23 juillet 1999 et l'accession au trône de Mohammed VI.

Les 325 députés sont élus pour 5 ans, 295 étant désignés dans des circonscriptions à plusieurs sièges et 30 sur des listes nationales composées seulement de femmes.

Ce scrutin se caractérise d'une part par une abstention massive (à peine plus de la moitié des 14 millions d'électeurs marocains – 51,6 % – ont voté), d'autre

part par une percée des islamistes « modérés », puisque le Parti de la justice et du développement triple sa représentation avec 42 députés. Celui-ci, né en 1999, est actuellement dirigé par Abdelillah Benkirane. Le parti socialiste, Union socialiste des forces populaires (USFP) du Premier ministre Abderrahmane Youssofi, 78 ans, réussit à maintenir sa position de premier parti du Maroc avec 50 sièges (-7) sur un total de 325. Le troisième poids lourd d'un paysage politique très fragmenté (22 partis siègent au parlement), le Parti conservateur de l'Istiqlal, compte 48 députés (+16). Autre parti de droite, le Rassemblement national des indépendants, droite constitutionnelle, obtient 41 sièges. Le Mouvement populaire (droite) avec 27 sièges, le Mouvement national populaire (droite) avec 18 élus et l'Union constitutionnelle (centriste) avec 16 représentants constituent des forces non négligeables.

L'arrivée de trente femmes sur les bancs de l'Assemblée est l'autre fait marquant de ce vote (*Le Figaro*, 7 août, 25, 17 au 30 septembre et 1^{er} octobre 2002; *Libération*, 25 septembre au 1^{er} octobre 2002; *Le Monde*, 4, 8-9, 26 au 30 septembre 2002; *Courrier International*, 26 septembre et 10 octobre 2002; www.electionworld.org/election/morocco.htm).

SUÈDE

15 septembre 2002. **Élections législatives.** Une sorte de phénomène de dominos semblait laisser penser que, les uns après les autres, les États de l'Union européenne allaient se doter de gouvernements de droite. Ce mouvement a été arrêté à la faveur des élections suédoises

puis des élections allemandes. À l'issue des élections législatives suédoises qui se déroulent à la représentation proportionnelle intégrale avec un seuil de 4 %, le Premier ministre social-démocrate, Göran Persson, obtient sa troisième victoire consécutive. Son parti, qui domine la vie politique suédoise depuis les années 1930, obtient 39,9 % des suffrages (+3,5 %) et 144 élus (+13). Avec ses alliés du parti de gauche (8,3 % [-3,7] et 30 députés [-13]) et les Verts (4,5 % [=] et 17 élus [+1]), l'Alliance parlementaire de gauche totalise 52,8 % des voix contre 43,7 % à la coalition du trèfle à quatre feuilles de droite.

Si le rapport des forces entre les partis de gauche et de droite reste pratiquement inchangé, le paysage politique a été notablement modifié. Le Parti conservateur s'effondre à 15,1 % des voix, perdant 7,6 points par rapport à 1998. Il compte 55 députés contre 82 en 1998. Il se retrouve à quasi-égalité avec le parti libéral (FPL) de Lars Leijonborg qui, à l'inverse, triple son score de 1998 avec 13,3 % des suffrages contre 4,7 %, devenant la troisième force du pays. Il passe de 17 à 48 élus et doit ce résultat à ses critiques sur la santé, l'école et le budget. Les chrétiens démocrates obtiennent 9,1 % (-2,7) et 33 élus (-9) et le Centre 6,2 % (+1,1) avec 22 députés (+4).

L'abstention, avec 21 %, a atteint son niveau le plus élevé depuis les années 1940. Cela reste encore un taux qui ferait rêver beaucoup de démocraties européennes (*Le Figaro*, 29 août, 16 et 17 septembre 2002; *Libération*, 28 août, 3 et 16 septembre 2002; *Le Monde*, 14, 15-16 et 17 septembre 2002; *Courrier International*, 12 et 19 septembre 2002; www.parties-and-elections.de/sweden.html).

SUISSE

9 septembre 2002. **ONU.** On sait que, alors qu'elle avait été membre de la Société des Nations, la Suisse avait argué de sa neutralité pour ne pas adhérer à l'ONU. Les électeurs suisses avaient finalement levé l'obstacle lors de la votation du 3 mars 2002. Depuis le 9 septembre, la Suisse est devenue le 190^e membre de l'ONU, organisation où elle siègeait cependant comme observateur depuis 1954 (*Libération*, 10 septembre 2002).

UNION EUROPÉENNE

1^{er} juillet 2002. **Présidence.** La question de la présidence tournante de l'Union européenne, qui change tous les six mois, fait partie des sujets auxquels la Convention pour l'avenir de l'Europe souhaiterait trouver une solution. La

présidence danoise qui commence le 1^{er} juillet pour un semestre souligne l'originalité de la situation de ce pays. Le royaume scandinave va présider l'Union européenne mais il ne participe ni à l'Euro, ni à l'Europe de la défense, ni à une partie de la politique de justice, d'asile et d'immigration. C'est donc la Grèce qui, dès maintenant, va présider l'Eurogroupe (*Libération*, 2 juillet 2002 ; *Le Monde*, 2 juillet 2002).

23 juillet 2002. **CECA.** Conclu pour 50 ans, le traité de Paris du 18 avril 1951, entré en vigueur le 23 juillet 1952, qui avait créé la Communauté européenne du charbon et de l'acier, première communauté européenne issue de la Déclaration Schuman du 9 mai 1950, arrive à expiration. Désormais la CECA se fond dans la Communauté européenne (*Libération*, 22 juillet 2002).

CHRONIQUE
CONSTITUTIONNELLE FRANÇAISE
(1^{er} JUILLET – 30 SEPTEMBRE 2002)

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).

175

REPÈRES

- 4 juillet. La cour d'appel de Paris prononce un non-lieu dans l'affaire du sang contaminé, dans son volet non ministériel.
- MM. Donnedieu de Vabres et Léotard sont renvoyés devant le tribunal correctionnel à propos du financement de l'ancien Parti républicain.
- 8 juillet. Le garde des Sceaux introduit un pourvoi en cassation contre l'arrêt de ladite cour.
- 9 juillet. Sous la présidence de M. Juppé, réunion de « l'UMP du Sénat » regroupant les groupes RPR et RI.
- 15 juillet. M. Trichet, gouverneur de la Banque de France, est renvoyé devant un tribunal correctionnel à propos de l'affaire du Crédit lyonnais.
- 25 juillet. Dans une lettre adressée aux adhérents de l'UDF, M. Bayrou déclare avoir refusé le « diktat » de l'UMP et souhaite constituer « le deuxième pôle de la majorité ».
- 31 juillet. M. Pasqua démissionne de la présidence du conseil général des Hauts-de-Seine.
- 1^{er} août. Renvoi devant le tribunal correctionnel des personnes mises en examen dans l'affaire des écoutes téléphoniques de la cellule antiterroriste de l'Élysée (MM. Ménage, Delebarre, Prouteau et Schweitzer, notamment).
- 13 août. « Je ne serai pas toujours muet », déclare M. Jospin à *Corse-Matin*.
- 29 août. M^{me} Voynet quitte la direction des Verts.
- M^{me} Lienemann publie chez Ramsay *Ma part d'inventaire*, une critique du bilan Jospin.
- 2 septembre. « Notre maison brûle », déclare M. Chirac au Sommet de la terre à Johannesburg.
- 3 septembre. M. Juppé, candidat à la présidence de l'UMP.
- 4 septembre. « Le PS a touché le fond de la piscine », estime M. Mauroy.
- 11 septembre. Le ministre de la Justice met fin à la doctrine Mitterrand en

ne s'opposant pas à l'extradition d'anciens brigadistes italiens.

18 septembre. La cour d'appel de Paris suspend, pour raison médicale, la peine infligée à M. Papon.

19 septembre. Le garde des Sceaux se pourvoit en cassation contre l'arrêt susmentionné.

21 septembre. Dissolution du RPR et de DL dans l'UMP.

25 septembre. M^{me} Agacinski publie au Seuil son *Journal interrompu*, relatif à la campagne présidentielle de L. Jospin.

176 29 septembre. M. Sarkozy se prononce pour le regroupement des prisonniers corses sur l'île.

AMENDEMENT

– *Lien avec le texte.* L'unique moyen invoqué à l'encontre de la loi portant création d'un dispositif de soutien à l'emploi des jeunes en entreprise visait l'article 3, issu d'un amendement du gouvernement introduit en première lecture (et donc irréprochable au regard de la doctrine de l'entonnoir) créant une contribution spécifique à la charge des employeurs et des salariés relevant du régime d'assurance chômage des intermittents du spectacle. Les saisissants l'estimaient dépourvu de tout lien avec le projet, mais la décision 459 DC constate que ledit projet créait un dispositif comportant notamment la contribution des employeurs au financement de l'assurance chômage et que l'amendement incriminé n'était donc pas sans lien avec le texte, conformément à la jurisprudence libérale de la décision 2001-445 DC du 19-6-2001 (cette *Chronique*, n° 99, p. 200).

ASSEMBLÉE NATIONALE

– *Bibliographie.* Statistiques XI^e Législature (12-6-1997/18-6-2002), *BAN*; N. Catzaras et M. Sineau, « XII^e législature : quel renouvellement du personnel parlementaire ? », *BQ*, 18-7.

– *Administration.* Réuni, le 24-7, le bureau a nommé M. Jean-Louis Pezant secrétaire général de l'Assemblée nationale et de la présidence, en remplacement de M. Pierre Hontebeyrie appelé à faire valoir ses droits à la retraite (*BQ*, 25-7). Conformément à la tradition, les députés et les membres du gouvernement debout lui ont rendu hommage, le 3-8 (p. 2741) (cette *Chronique*, n° 61, p. 172).

– *Bureau.* M. Jean-Louis Valentin a été appelé à diriger le cabinet du président Debré (*Le Monde*, 3-8). Par ailleurs, les six délégations précédentes ont été reconstituées, le 3-7. La présidence de deux d'entre elles a été confiée à des socialistes. Le chef de l'État a accordé audience aux membres du bureau, le 31-7 (*Le Figaro*, 1^{er}-8).

– *Composition.* M^{me} Idrac (Yvelines, 3^e) (UDF) a démissionné, le 27-9, de son mandat après qu'elle a été nommée à la tête de la RATP, la semaine précédente (p. 15722 et 15942).

– *Courtoisie républicaine.* Trois députés socialistes, M^{mes} Perrin-Gaillard (Deux-Sèvres, 1^{re}), Saugues (Puy-de-Dôme, 1^{re}) et M. Montebourg (Saône-et-Loire, 6^e), sont demeurés assis pendant la lecture du message du chef de l'État, le 2-7 (p. 1820), en méconnaissance de l'usage observé. La gauche n'a pas applaudi, au surplus (*Le Monde*, 4-7).

– *Inviolabilité de l'hémicycle*. Une personne est parvenue à y pénétrer et à s'approcher de M. Raffarin au moment où celui-ci achevait, le 3-7, son discours de politique générale (*Le Monde*, 5-7 et 11/12-8) (cette *Chronique*, n° 42, p. 193). Le bureau, réuni le 24-7, a décidé de renforcer les mesures de sécurité dans l'enceinte du Palais-Bourbon et plus particulièrement aux abords de l'hémicycle (*BQ*, 25-7).

V. *Bicamérisme. Groupes. Ministres. Parlement. Parlementaires en mission. Responsabilité gouvernementale.*

AUTORITÉ JUDICIAIRE

– *Bibliographie*. A. Cassese et M. Delmas-Marty (dir.), *Juridictions nationales et Crimes internationaux*, PUF, 2002 ; J.-M. Coulon et D. Soulez-Larivière, *La Justice à l'épreuve*, Odile Jacob, 2002 ; « L'espace judiciaire européen », *PA*, 27-9 ; J.-É. Schoettl, « La loi d'orientation et de programmation pour la justice devant le Conseil constitutionnel », *ibid.*, 5-9.

– *Loi d'orientation et de programmation pour la justice*. La décision 461 DC du 29-8 a écarté les moyens invoqués par les saisissants, mais a soulevé d'office un motif de contrariété formelle. Elle a ainsi jugé conformes les aménagements et les dérogations au code des marchés publics pour la construction d'établissements pénitentiaires, qui ne portent atteinte à aucune règle ou principe de valeur constitutionnelle.

En ce qui concerne la création de la justice de proximité, « nouvel ordre de juridiction » composé de juges non professionnels, le statut de ceux-ci relevant,

selon le Conseil d'État, de la loi organique, fait l'objet d'un projet en instance. En conséquence, la décision 461 DC considère que les règles d'organisation et de fonctionnement posées par la loi déferée ne pourront entrer en application qu'après l'adoption des dispositions statutaires ; elle ne qualifie d'ailleurs pas ces dispositions, se réservant de le faire à l'occasion du contrôle obligatoire de la loi organique en instance. Pour le reste, les compétences attribuées aux nouvelles juridictions, notamment en matière pénale, demeurent limitées et ne mettent pas en cause la liberté individuelle dont l'autorité judiciaire est la gardienne (art. 66 C), non plus que le renvoi au décret pour préciser les contraventions transférées à la juridiction de proximité ; la faculté de renvoi au tribunal d'instance de certaines affaires par le juge de proximité ne porte pas atteinte à l'égalité devant la justice mais constitue au contraire une garantie.

En ce qui concerne la réforme du droit pénal des mineurs, la saisine invoquait un « principe fondamental reconnu par les lois de la République » selon lequel les mesures coercitives seraient exclues à l'encontre des mineurs. La décision 461 DC consacre l'existence de ce nouveau principe, mais sans lui attribuer une portée aussi catégorique : depuis le début du dernier siècle, la législation reconnaît aux mineurs une responsabilité atténuée, poursuit une finalité éducative et protectrice plus que répressive et prévoit des juridictions spécialisées. La loi déferée ne contrevient pas au nouveau *PFRLR* ainsi défini.

En ce qui concerne la procédure pénale, les aménagements apportés notamment à la loi du 15-6-2000 sur la présomption d'innocence ont été jugés conformes, tant en ce qui concerne la

simplification des conditions de détention provisoire, l'effet suspensif de l'appel par le parquet des ordonnances de mise en liberté (« référé-détention »), la procédure simplifiée pour les infractions au code de la route, que le contrôle judiciaire sous surveillance électronique.

V. *Conseil constitutionnel. Lois de finances.*

AUTORITÉ JURIDICTIONNELLE

178

– *Bibliographie.* F. Hervouët, « Les audaces calculées du Conseil d'État dans le domaine international », *Mélanges Louis Dubouis*, Dalloz, 2002, p. 67 ; V. Ogier-Bernaud, « Les avis du Conseil d'État relatifs aux conventions internationales en cours d'élaboration : un contrôle de constitutionnalité préventif méconnu », *PA*, 22-7 ; P. Gonod, « Contre la personnalisation des décisions juridictionnelles », *D*, 2002, p. 773.

BICAMÉRISME

– *Travaux parlementaires.* Conformément à la coutume, la nouvelle Assemblée nationale n'est plus saisie des textes en instance devant la précédente. En revanche les textes législatifs déposés devant le Sénat ne sont pas affectés (*BAN*, n° 1 p. 3).

V. *Assemblée nationale. Sénat.*

CODE ÉLECTORAL

– *Président de la CCFP.* Le décret 2002-1106 du 30-8 (p. 14527) confère la qualité d'ordonnateur principal à celui-ci

(nouveaux articles R. 39-4 et R. 39-5 du code électoral).

V. *Élections. Transparence.*

COLLECTIVITÉS TERRITORIALES

– *Bibliographie.* M. Bouvier, *Les Finances locales*, LGDJ, 8^e éd., 2002 ; J. Moreau, *Administration régionale, départementale et municipale*, Dalloz, 13^e éd., 2002 ; H.-M. Darnanville, « L'autonomie financière et fiscale des collectivités locales passe par une réforme de leur fiscalité », *AJDA hebdo*, 2002, p. 670 ; L. Favoreu, « La loi, le règlement et les collectivités territoriales », *ibid.*, p. 561.

– *Droit local alsacien-mosellan.* L'arrêté du 3-7 (p. 12259) modifie celui du 3-5-1922 portant règlement pour l'obtention de l'aptitude aux fonctions pastorales dans les églises protestantes.

V. *Vote.*

COMMISSIONS

– *Organismes extraparlimentaires.* Les commissions permanentes de l'Assemblée nationale ont désigné leur candidat au sein de 78 d'entre eux (p. 13228).

– *Sénat.* M. A. Dulait (UC, Deux-Sèvres) a été élu président de la commission des Affaires étrangères le 10-7 en remplacement de M. X. de Villepin, démissionnaire à la suite de la nomination de son fils au Quai d'Orsay. M. J. Arthuis (UC, Mayenne) a été élu président de la commission des Finances en remplacement de M. A. Lambert,

21-7	Publication des comptes de campagne des candidats à l'élection présidentielle (p. 12477). V. <i>Élection présidentielle</i> .
25-7	Nomination d'un rapporteur adjoint (p. 12930). Désignation des rapporteurs adjoints de l'instruction sur les comptes de campagne des candidats à l'élection du président de la République (p. 12931). V. <i>Élection présidentielle</i> . AN, Val-de-Marne, 2 ^e à AN, Ain, 4 ^e (p. 13345 à 13359). V. <i>Contentieux électoral. Élections sénatoriales</i> .
22-8	2002-460 DC. Loi d'orientation et de programmation pour la sécurité intérieure (p. 14398). V. <i>Libertés publiques. Loi</i> . 2002-459 DC. Loi portant création d'un dispositif de soutien à l'emploi des jeunes (p. 14417). V. <i>Amendement. Loi</i> .
29-8	2002-461 DC. Loi d'orientation et de programmation pour la justice (p. 14953). V. <i>Autorité judiciaire. Loi et ci-dessous</i> .
12-9	Nomination d'un rapporteur adjoint (p. 15277).

179

nommé ministre du Budget (*InfoSénat*, n° 814, p. 35).

V. *Assemblée nationale. Groupes. Sénat*.

CONSEIL CONSTITUTIONNEL

– *Bibliographie*. P. Delvolvé, « Le Conseil constitutionnel, juge administratif », *Mélanges Benoît Jeanneau*, Dalloz, 2002, p. 55 ; A. Roux, « Les juges constitutionnel et administratif et le principe d'égalité devant le suffrage », *Mélanges Louis Dubouis*, Dalloz, 2002, p. 147 ; G. Carcassonne, « Modernisation sociale et régression politique », *Droit social*, 2002, p. 254 ; X. Delcros, « Témoins gênants et "sages" muets », *Le Monde*, 10-9 ; J.-Cl. Casanova, « L'inquiétant retour de la démocratie anonyme », *ibid.*, 26-9 ; J.-É. Schoettl, « L'enseignement par "immersion linguistique", le Conseil constitutionnel et le Conseil d'État », *PA*, 1^{er}-8 ; M. Villemur, « Le Conseil

constitutionnel, un palais de la République », *Point de vue*, 28-8.

– *Chr. RFDC*, 2002, p. 385 ; *PA*, 16, 17, 23, 24 et 25-9.

– *Notes*. J.-É. Schoettl, sous 12-6-2000, AN, Vaucluse, 1^{re}, *PA*, 16-2 ; 25-7, *idem*, 6-8 ; 2002-459 DC, 22-8, 2-9 ; 2002-461 DC, *idem*, 5-9 ; 2002-460 DC, *PA*, 11-9.

– *Décisions*. V. *tableau ci-dessus*.

– *Normes de constitutionnalité*. Un nouveau *PFRLR* a été dégage, eu égard à son importance et sa constance, conditions de sa reconnaissance par le Conseil, le 29-8 (2002-461 DC), celui relatif à la justice des mineurs. Le dernier en date (25-7 1989, « TGV-nord », cette *Chronique*, n° 52, p. 188) visait la protection de la propriété immobilière confiée au juge judiciaire. On sait la « discipline stricte d'interprétation » (J.-É. Schoettl) que le juge s'est imposée au lendemain du « lit de justice » tenu le

25-11-1993 (*Chronique*, n° 69, p. 196). En l'occurrence, le Conseil a constaté que « l'atténuation de la responsabilité pénale des mineurs, comme la nécessité de rechercher le relèvement éducatif et moral des enfants délinquants par des mesures adaptées [...] ont été constamment reconnues par les lois de la République depuis le début du XX^e siècle », à compter de la loi du 12-4-1906.

180

– *Procédure*. À l'occasion de l'examen de la loi Perben (2002-461 DC), le Conseil a été invité par le barreau, tel un *amicus curiae*, à soulever d'office la disposition visée à l'article 39 relative à la déposition anonyme, dont le champ d'application est accru, et à l'écarter, par voie d'exception. Cette disposition avait été introduite, en effet, par la loi « Sécurité quotidienne » du 15-11-2001 ; laquelle n'avait pas fait l'objet d'une saisine (cette *Chronique*, n° 101, p. 133). L'anonymat des témoignages en matière pénale méconnaît, à l'évidence, le *PFRLR* des droits de la défense, regardé comme l'un des standards de la culture juridique. Le juge a traité par préterition le mémoire. Il appartiendra à son secrétaire général de rompre le silence en invoquant la jurisprudence européenne (*PA*, 5-9). Un communiqué, cosigné par le conseil national des barreaux, la conférence des bâtonniers et le barreau de Paris, le 30-8, devait exprimer la « déception » et regretter que le Conseil « n'ait pas cru devoir formuler des réserves d'interprétation » (*Les Annonces de la Seine*, 5-9).

Au surplus, le juge a déclaré irrecevable une saisine individuelle (2002-459 DC), et qualifié inopérantes des dispositions législatives dépourvues de valeur normative. Ainsi, l'article 1^{er} de la loi d'orientation et de programmation pour la sécurité intérieure (2002-460 DC).

Autrement dit, le juge s'est attaché à préserver la spécificité de la loi, c'est-à-dire « la valeur normative qui [s'y] attache », en distinguant la loi de programmation (art. 1^{er} de l'ord. du 2-1-1959) de la prétendue loi d'orientation qui, en dehors d'un effet d'annonce, ne relève « d'aucune des catégories de textes législatifs prévus par la Constitution » (2002-461 DC).

Par ailleurs, le juge a débusqué des cavaliers : une disposition législative ne peut modifier une loi organique (art. 7 de la loi sur la sécurité intérieure) (2002-460 DC), ou intervenir en lieu et place de la loi de finances (art. 6 de la loi d'orientation pour la justice) (2002-461 DC).

Concernant la justice de proximité, enfin, qui ressortit à la compétence du législateur organique, le Conseil a indiqué les garanties appropriées qu'elle devra satisfaire (principe d'indépendance et exigence de capacité) (2002-461 DC), conformément à sa jurisprudence (cette *Chronique*, n° 99, p. 201).

V. *Autorité judiciaire. Élection présidentielle. Élections législatives. Élections sénatoriales. Libertés publiques. Loi. Loi de finances. Loi organique.*

CONSEIL DES MINISTRES

– *Suspension*. Le chef de l'État n'a pas réuni le Conseil entre le 6 et le 29-8 (*Le Monde*, 8 et 31-8).

CONSEIL ÉCONOMIQUE ET SOCIAL

– *Nominations*. Des personnalités qualifiées ont été désignées par le décret du 6-8 (p. 13606).

CONSEIL SUPÉRIEUR DE LA MAGISTRATURE

– *Bibliographie*. M. Lernout, « Avis du CSM sur les instructions individuelles et la nomination des magistrats », *D*, 2002, p. 2061.

– *Pouvoir consultatif*. Le projet de LO relatif aux juges de proximité a donné lieu à un avis réservé du Conseil à l'attention du chef de l'État (*Le Monde*, 25-9).

V. Autorité judiciaire.

CONSTITUTION

– *Bibliographie*. D. Breillat, « La Constitution, un catalogue de traités », *Mélanges Benoît Jeanneau*, Dalloz, 2002, p. 305 ; J. Yacoub, « Dieu dans les constitutions », *La Croix*, 11-9.

– « *Une bonne Constitution* ». Le chef de l'État a indiqué, lors de la fête nationale, le 14-7, « qu'il n'y a pas de domaine réservé. J'ai toujours dit que j'étais très respectueux des institutions. Je crois que, au total, avec ses qualités et ses défauts, la Constitution française est une bonne Constitution. Et je ne fais pas partie de ceux qui, chaque fois qu'il y a un problème, considèrent qu'en changeant un texte – et notamment la Constitution – on va tout régler. [...] Ce sont des spéculations intellectuelles ou politiques. Nous avons des institutions. Il faut les perfectionner petit à petit pour les adapter à notre temps » (*Le Monde*, 16-7).

CONTENTIEUX ÉLECTORAL

– *Bibliographie*. J.-É. Schoettl, « Réclamations contre les élections législatives », *PA*, 6-8 ; J.-P. Camby, sous CE, 12-7, « Élections municipales de Champigny-sur-Marne » (validité des bulletins de vote), *ibid.*, 20-8.

– *Élection des députés*. Le Conseil constitutionnel a entrepris l'examen des requêtes dont il a été saisi (cette *Chronique*, n° 103, p. 182). « Sans instruction contradictoire préalable » (art. 38, al. 2 de l'ordonnance du 7-11-1958), il a procédé, le 25-7, à un premier tri, en rejetant 64 réclamations (cette *Chronique*, n° 85, p. 164).

I. L'irrecevabilité a frappé des requêtes prématurées dirigées contre les seules opérations du premier tour de scrutin, à l'issue duquel aucun candidat n'a été proclamé élu (*AN*, Val-de-Marne, 2^e) (p. 13345). De même, d'une manière rigoureuse, une requête tardive ne saurait être accueillie (*AN*, Vienne, 3^e) (p. 13558) : déposée à tort à la sous-préfecture (art. 34 de l'ordonnance précitée), cette dernière ayant été transmise, après l'expiration du délai de 10 jours, à la préfecture de la Vienne.

Des conclusions additionnelles tendant à l'annulation de l'ensemble des résultats des élections législatives ont subi le même sort (*AN*, Pas-de-Calais, 9^e) (p. 13348) ; au même titre que le recours dirigé contre les 575 circonscriptions mentionnées par le décret du 8-5-2002 (*Hauchemaille*, p. 13352). Quant à l'argument tiré de la méconnaissance du caractère représentatif du mandat (art. 27 C), les candidats UMP ayant affirmé leur soutien au président de la République, il s'avère inopérant (*AN*,

Paris, 12^e) (p. 13353). Il en ira aussi de l'argument tendant à procéder à une rectification du décompte des suffrages (AN, Bouches-du-Rhône, 10^e) (p. 13355).

II. Le Conseil, en sa qualité de juge électoral (art. 59 C), a décliné sa compétence, de manière classique, s'agissant de la régularité des inscriptions électorales, en dehors d'une « manœuvre susceptible de porter atteinte à la sincérité du scrutin » (AN, Corrèze, 3^e) (p. 13346); de l'examen d'une exception d'inconventionnalité (art. 25 du pacte international relatif aux droits civils et politiques signé à New York en 1966) (*Hauchemaille*, p. 13352) ou de celui d'une exception d'inconstitutionnalité (découpage des circonscriptions sur une « base essentiellement démographique » et principe d'égalité devant le suffrage découlant de l'article 6 de la Déclaration de 1789 et des articles 3 et 24 C) (AN, Var, 1^{re}) (p. 13350).

S'agissant d'une requête relative au remboursement de frais de campagne, qui « ne conteste pas l'élection d'un député », elle ne peut qu'être rejetée (AN, Bas-Rhin, 9^e) (p. 13348), comme celle tendant au remboursement de frais d'imprimerie (AN, Gironde, 3^e) (p. 13349) ou présentant une demande d'admission à l'aide juridictionnelle (*ibid.*).

III. Au surplus, le juge devait écarter des griefs infondés, qui manifestement n'ont pu avoir une influence sur le résultat de l'élection, en raison notamment du très faible nombre de voix obtenues par le requérant. On citera, entre autres : taux d'abstention et nombre de bulletins nuls (AN, Bas-Rhin, 9^e) (p. 13348); abus de propagande qui n'excède pas les limites

admissibles (AN, Bouches-du-Rhône, 10^e) (p. 13356); décalage horaire par rapport à la métropole (AN, Martinique, 2^e) (p. 13356); refus d'accès à France 3 (AN, Puy-de-Dôme, 3^e) (p. 13355); non-inscription d'une réclamation sur le procès-verbal des opérations de vote (AN, Finistère, 1^{re}) (p. 13356); affiches lacérées (AN, Seine-Maritime, 4^e) (p. 13357); non-envoi de bulletins et de professions de foi (AN, Val-de-Marne, 5^e) (p. 13351); erreur dans l'attribution d'un panneau (AN, Pas-de-Calais, 9^e) (p. 13348).

Quelques précisions utiles ont été apportées par le Conseil : aucune disposition ne s'oppose à ce qu'un candidat mentionne sur ses bulletins de vote les partis politiques qui le soutiennent (AN, Paris, 21^e) (p. 13353); de la même façon, aucune disposition n'interdit l'impression de mentions en plusieurs couleurs sur les bulletins de vote (AN, Ardèche, 3^e) (p. 13358).

De manière inédite, ainsi que le relève M. Jean-Éric Schoettl (*PA*, 6-8), le Conseil a été appelé à statuer sur une réclamation qui mettait en cause l'utilisation gratuite par un candidat de « pages Internet » (AN, Savoie, 1^{re}) (p. 13354).

V. *Conseil constitutionnel. Élections législatives. Élections sénatoriales.*

DROIT COMMUNAUTAIRE

– *Bibliographie.* N. Clinchamps, *Le Parlement européen et le Droit parlementaire*, thèse Paris-I, 2002; Cl. Blumann, « Essai sur le processus de constitutionnalisation de l'Union européenne », *Mélanges Benoît Jeanneau*, Dalloz, 2002, p. 277; H. Labayle, « L'Union

européenne et les droits fondamentaux », *Mélanges Louis Dubouis*, Dalloz, 2002, p. 581 ; A. Lamassoure, « L'Union européenne : quelles institutions ? », *Commentaire*, n° 99, 2002, p. 565 ; F. Picod, « Le rôle du Conseil européen dans le processus de décision », *RDP*, 2002, p. 1187 ; J. Vergès, « Réflexions sur le constitutionnalisme de l'Union européenne », in *L'Identité de l'Europe*, PUAM, 2002, p. 181 ; Th. Daups, « De la fédération d'États-nations et de sa constitution », *PA*, 16-7. V. *Libertés publiques*.

– *Chr. RDP*, 2002, p. 1051.

– *Note*. E. Saulnier, sous CE, 25-1-2002 (la chasse et le droit communautaire), *D*, 2002, p. 623.

V. Droit parlementaire. Parlement.

DROIT CONSTITUTIONNEL

– *Bibliographie*. J.-Cl. Acquaviva, *Droit constitutionnel et institutions politiques*, Gualino éditeur, 6^e éd., 2002 ; Ph. Ardant, *Institutions politiques et Droit constitutionnel*, LGDJ, 14^e éd., 2002 ; B. Chantebout, *Droit constitutionnel*, Armand Colin, 19^e éd., 2002 ; J.-J. Chevallier, G. Carcassonne et O. Duhamel, *La V^e République 1958-2002*, Armand Colin, 10^e éd., 2002 ; M.-A. Cohendet, *Droit constitutionnel*, Montchrestien, 2^e éd., 2002 ; Ch. Eisenmann, *Écrits de théorie de droit, de droit constitutionnel et d'idées politiques*, éd. Panthéon-Assas, 2002 ; P. Esplugas, Chr. Euzet, S. Mouton, Ph. Ségur et J. Viguier, *Droit constitutionnel*, Ellipses, 2002 ; J. Gicquel, *Droit constitutionnel et Institutions politiques*, Montchrestien, 18^e éd., 2002 ;

M. Morabito, *Histoire constitutionnelle de la France (1789-1958)*, Montchrestien, 7^e éd., 2002 ; É. Oliva, *Droit constitutionnel*, Dalloz, 3^e éd., 2002 ; P. Pactet (avec la coll. de F. Mélin-Soucramanien), *Institutions politiques. Droit constitutionnel*, Armand Colin, 21^e éd., 2002 ; F. Rouvillois, *Droit constitutionnel. Fondements et pratiques*, Flammarion, 2002 ; G. Vedel, *Droit constitutionnel*, 1949, rééd., préface G. Carcassonne et O. Duhamel, Dalloz, 2002 ; J.-Cl. Zarka, *Les Institutions politiques françaises*, Ellipses, 2002 ; D. Chagnollaud, « Sherlock Holmes et le casse-tête chinois : classification des régimes politiques et élection concurrentielle », *Mélanges Benoît Jeanneau*, Dalloz, 2002, p. 325 ; J. Gicquel, « Sur la continuité de l'État », *Mélanges Louis Dubouis*, Dalloz, 2002, p. 571 ; D. Lévy, « Les sources du droit constitutionnel », *ibid.*, p. 207 ; P. Pactet, « Complexité et contradictions de l'ordre constitutionnel positif sous la V^e République », *ibid.*, p. 425.

V. Constitution.

DROIT PARLEMENTAIRE

– *Bibliographie*. J.-P. Camby, « Droit budgétaire et droit parlementaire », *RFFP*, n° 79, 2002, p. 23.

V. Droit communautaire.

DYARCHIE

– *Bibliographie*. P. Avril, « Dérogation à la dérogation », *Mélanges Benoît Jeanneau*, Dalloz, 2002, p. 269.

ÉLECTION PRÉSIDENTIELLE

– *Bibliographie.* J.-P. Camby, « Le Conseil et les cinq cents : les “parraïnages” des candidats à l’élection présidentielle », *RDP*, 2002, p. 595. P. Martin, « L’élection présidentielle et les élections législatives de 2002 », *Commentaire*, n° 99, 2002, p. 575.

184

– *Comptes de campagne.* Le Conseil constitutionnel a publié au *JO* du 21-7 les comptes de campagne des 16 candidats à l’élection présidentielle des 21 avril et 5 mai 2002. Viennent en tête dans l’ordre décroissant des dépenses déclarées : J. Chirac qui, avec 18 millions d’euros, reste sensiblement au-dessous du plafond de 19,7 millions pour les candidats au second tour, L. Jospin et J.-M. Le Pen. Neuf candidats ne franchissent pas la barre des 5 % qui limite le remboursement au 1/20 du montant du plafond, alors qu’il peut atteindre la moitié pour les candidats l’ayant dépassé (v. art. 3 de la loi 62-1292 du 6-11-1992 dans la rédaction de la LO 2001-100 du 5-2-2001 et décret d’application du 12-2-2001).

– *Contentieux.* Le parquet de Paris a classé sans suite l’enquête préliminaire ouverte sur le financement de la campagne de M. É. Balladur à l’élection présidentielle de 1995, estimant qu’il n’existe pas d’éléments suffisants permettant de conclure à la commission d’infractions à la législation (*BQ*, 10-7).

ÉLECTIONS

– *Bibliographie.* J.-Cl. Colliard, « Élections européennes et élections nationales : quelle exception française ? »,

Mélanges Louis Dubouis, Dalloz, 2002, p. 545.

V. *Code électoral. Transparence.*

ÉLECTIONS LÉGISLATIVES

– *Campagne électorale.* Le temps de parole des formations politiques, toutes éditions confondues des journaux télévisés, est publié dans la *Lettre du CSA*, n° 153, juillet, p. 8.

– *Déclaration de candidature.* Le ministre de l’Intérieur rappelle qu’en application du décret 2001-777 du 30-8-2001 portant création d’un fichier unique des candidats et des élus, pris sur avis conforme de la CNIL, une grille comportant 22 nuances, dont 7 de regroupement, a été adoptée pour les élections au suffrage universel. Chaque candidat est informé au moment du dépôt de sa candidature et a la possibilité de demander une rectification (AN, Q, p. 3160).

V. *Contentieux électoral.*

ÉLECTIONS SÉNATORIALES

– *Élection partielle.* M. Bergelin (UMP) a été élu, avec une voix de majorité, sénateur de Haute-Saône, le 29-9, en remplacement de M. Joyandet (UMP), dont l’élection à l’Assemblée nationale avait été validée par le Conseil constitutionnel, le 25-7 (p. 13352 et 13353).

GOUVERNEMENT

– *Bibliographie.* B. Dolez, « Le gouvernement Raffarin », *Regards sur l’actua-*

lité, n° 282, juin, p. 3, La Documentation française; R. Bacqué et S. Seelow, « Comment M. Raffarin a réussi à augmenter le salaire des ministres », *Le Monde*, 1^{er}/2-9; F. Borella (dir.), *Le Préfet, 1800-2000, gouverneur, administrateur, animateur*, PU de Nancy, 2002.

– *Coordination*. En matière de communication gouvernementale, la centralisation se met en place : les grands entretiens accordés par les ministres à la presse sont désormais soumis préalablement au conseiller de Matignon (*Le Monde*, 3-9).

– *Hiérarchie des membres*. Le décret 2002-1058 du 6-8 (p. 13600), pris en application de l'article 14 de la loi de finances rectificative pour 2002, consacre implicitement la hiérarchie observée sous la V^e République. Cependant, la qualité *intuitu personae* de ministre d'État y est traitée par préterition. Au demeurant, celle-ci n'a pas été décernée depuis 1993 (cette *Chronique*, n° 66, p. 197).

– « *Le gouvernement gouverne* ». Selon le chef de l'État, le 14-7, « le gouvernement, dans les institutions de la V^e République, gouverne. Le Premier ministre assume la responsabilité du gouvernement. C'est lui qui gouverne » (*Le Monde*, 16-7). Foin du gouvernement présidentiel ? (Cette *Chronique*, n° 103, p. 191).

– *Indemnité de cessation de fonction ou de « licenciement »*. En cette circonstance, visée à l'article 5 de l'ordonnance 58-1099 du 17-11-1958, les anciens membres du gouvernement perçoivent, pendant un semestre, une indemnité

égale au total du traitement brut, de l'indemnité de résidence et de l'indemnité de fonction, définis à l'article 14.I de la loi de finances rectificative pour 2002 (art. 14.II). Cette indemnité est fiscalisée dans les mêmes conditions (*infra*).

– *Séminaire de gouvernance ou réunion de ministres*. Le Premier ministre a décidé d'en limiter la périodicité (cette *Chronique*, n° 103, p. 188), afin de prévenir les fuites, entre autres, à une fois par mois (*Libération*, 11-9).

– *Solidarité*. Des divergences d'appréciations ont marqué les relations entre MM. Mer et Lambert, s'agissant notamment de la réduction des impôts, les 8 et 9-7 (*Le Monde*, 11-7) puis le 18-7 à propos de la prime pour l'emploi; le ministre de l'Économie et des Finances n'hésitant pas à cette occasion à désavouer le ministre délégué au Budget (*ibid.*, 20-7).

La réunion des ministres, le 11-7, loin de restaurer l'unité de vue, sera la théâtre d'une dispute entre MM. Mer et Fillon (*ibid.*, 13-7). Interrogé sur ces couacs, le 14-7, le chef de l'État a feint de les ignorer (« Je n'ai rien remarqué de tel »), tout en arbitrant en faveur du ministre des Affaires sociales (*ibid.*, 16-7). Dans le même temps, MM. Ferry et Darcos opinèrent différemment, notamment sur la réduction du nombre des fonctionnaires à l'Éducation nationale, le 1^{er}-9; le premier intervenant le soir même sur France 2 pour rectifier le propos du ministre délégué (*Le Monde*, 3-9). Le dynamisme dont fait montre le ministre de l'Intérieur l'a amené, par ailleurs, à aller sur les brisées du garde des Sceaux, selon une loi du genre, voire sur celles du ministre de la Jeunesse et de l'Éducation nationale (*ibid.*, 13-9) (*supra*).

– *Traitement des membres.* En application des dispositions combinées de l'article 14.I de la loi de finances rectificative pour 2002 (loi 2002-1050 du 6-8) (p. 13577) et du décret 2002-1058 de ce jour (p. 13600), issues d'un amendement déposé par M. Charasse au Sénat (p. 2347), les membres du gouvernement reçoivent désormais, après la suppression des fonds spéciaux (cette *Chronique*, n° 101, p. 139), un *traitement brut mensuel* calculé par référence à celui des fonctionnaires occupant les emplois supérieurs de l'État, dits *hors échelle*.

186 Ce traitement est, au plus, égal au double de la moyenne du traitement le plus bas (échelle A) de cette catégorie d'emploi et du traitement, le plus élevé (échelle G). Il s'élève présentement à la somme de 13 300 €.

Le traitement mensuel est complété, d'une part, par une *indemnité de résidence* égale à 3 % de son montant et, d'autre part, par une *indemnité de fonction* égale à 25 % de la somme du traitement brut et de l'indemnité de résidence.

La rémunération du Premier ministre est égale aux *montants les plus élevés* susmentionnés, majorés de 50 % (art. 14.I de la loi de finances précitée). Pour les ministres et les ministres délégués, après consultation du premier président de la Cour des comptes, le traitement brut mensuel a été fixé au *double* de la moyenne des traitements *hors échelle*; pour les secrétaires d'État, il est égal à 1,9 fois cette même moyenne (décret du 6-8-2002). Au total, une augmentation de 70 % est allouée aux membres du gouvernement.

Le traitement brut mensuel et l'indemnité de résidence sont fiscalisés (impôt sur le revenu et cotisations sociales obligatoires) (art. 14 de la loi de finances rectificative). En revanche,

l'indemnité de fonction, ainsi que les avantages en nature, y sont soustraits. Bref, la transparence progresse : « Je suis le premier chef de gouvernement de la V^e République, observera M. Raffarin, le 26-9 à France 2, à avoir des ministres qui ne sont plus payés en liquide » (*Le Monde*, 28-9).

V. *Ministres. Premier ministre. Président de la République. Responsabilité gouvernementale.*

GROUPES

– *Rencontres.* À la veille de l'ouverture de la session parlementaire, le Premier ministre a décidé de recevoir les présidents des groupes parlementaires, en vue de procéder, selon un communiqué du 19-9, « à des échanges constructifs dignes d'une démocratie apaisée » : MM. Barrot (UMP) et Ayrault et Estier (S) ont été reçus les 19 et 24-9 (*Le Monde*, 21-9).

– *Sénat.* M. X. de Villepin (Français de l'étranger) a été élu président du groupe de l'Union centriste, le 17-7, en remplacement de M. J. Arthuis, nommé président de la commission des Finances (*InfoSénat*, n° 814, p. 35).

V. *Assemblée nationale. Commissions. Sénat.*

IMMUNITÉS PARLEMENTAIRES

– *Inviolabilité parlementaire.* M. Paillé, député UMP des Deux-Sèvres, a été renvoyé, le 16-9, devant le tribunal correctionnel de Paris pour abus de confiance (*Le Monde*, 20-9).

La chambre criminelle de la Cour de cassation a rejeté le pourvoi formé par M. J. Peyrat, sénateur-maire (UMP) de Nice, condamné par la cour de Paris pour propos injurieux à l'égard du créateur d'un festival de télévision (BQ, 26-7).

IRRECEVABILITÉ FINANCIÈRE

– *Mode d'emploi.* À l'issue de la discussion générale du projet sur l'emploi des jeunes, le 30-7, M. P. Méhaignerie a expliqué dans quelles conditions il avait eu à appliquer l'article 40 C à ce « premier texte social de la législation ». Rappelant qu'à la différence du Sénat, l'Assemblée nationale avait instauré un contrôle systématique des amendements par le président de la commission des Finances, il avait dû déclarer irrecevables des amendements répondant à des pré-occupations légitimes qu'il appartenait au gouvernement de reprendre (p. 2354).

LIBERTÉS PUBLIQUES

– *Bibliographie.* B. Étienne, *La France face aux sectes*, Hachette, 2002 ; D. Lochak, *Les Droits de l'homme*, La Découverte, 2002 ; V. Berger, *Jurisprudence de la CEDH*, Sirey, 8^e éd., 2002 ; S. Carotenuto et J. Mendes Constant, « L'inscription de la justice dans la charte des droits fondamentaux de l'Union européenne », *PA*, 5-7 ; J.-Cl. Casanova, « L'inquiétant retour de la démocratie anonyme », *Le Monde*, 26-9 ; J.-L. Clergerie, « La dimension sociale de l'Union européenne », *PA*, 29-8 ; P. Jan, « Les objectifs de valeur constitutionnelle et le contentieux administratif : de beaux principes seulement », *ibid.*, 26-9 ;

C. Malecki, « René Cassin. Les droits de l'homme et le XXI^e siècle commençant », *Le Journal des droits de l'homme*, supplément aux *Annonces de la Seine*, 26-9 ; D. Rousseau, « La révision constitutionnelle du 8-7-1999 : d'un universalisme abstrait à un universalisme concret », *Mélanges Benoît Jeanneau*, Dalloz, 2002, p. 441 ; « La protection juridictionnelle des droits fondamentaux », *Cahiers de la recherche sur les droits fondamentaux*, n° 1, 2002, Centre de recherche sur les droits fondamentaux, UFR droit de l'université de Caen ; « La parité ridiculisée », *Le Monde*, 13-7.

– *Note.* B. Daille-Duclos, sous Cass., 25-6-2002 (condition juridique du fœtus), *PA*, 10-9.

– *Commission nationale consultative des droits de l'homme.* Un arrêté du Premier ministre du 27-9 en nomme les membres (p. 16078). Un second arrêté nomme M. Thoraval, président ; M^{me} Valdès-Boulouque et M^e Szpiner, vice-présidents (p. 16080).

– *Dignité de la personne humaine.* La loi 2002-1041 du 6-8 (p. 13522) autorise la ratification du protocole additionnel à la convention des Nations unies contre la criminalité transnationale organisée visant à prévenir et à réprimer la traite des personnes, en particulier celle des femmes et des enfants, adopté à New York le 15-11-2000.

– *Droit au logement.* On ne saurait confondre un « objectif à valeur constitutionnelle » (CC, 19-1-1995, « Habitat », *Rec.*, p. 176) avec une « liberté fondamentale », au sens de l'article L. 521-2 CJA, selon l'arrêt rendu par le Conseil d'État, le 3-5-2002 (« Association de

réinsertion sociale du Limousin », *D*, 2002, note E. Deschamps, p. 818).

– *Droit à un procès équitable*. Derechef (cette *Chronique*, n° 102 p. 157), la France a été condamnée par la Cour de Strasbourg, le 25-7, dans l'affaire Papon (*Le Monde*, 27-7). La procédure de « mise en état », supprimée entre-temps par la loi du 15-6-2000, qui obligeait un condamné à se constituer prisonnier avant un pourvoi en cassation, a été considérée contraire à l'article 6 CEDH.

– *Droit de propriété*. La même Cour a mis en cause, le 22-4-2002 (« Lallement c. France », *D*, 2002, note R. Hostiou) la conventionnalité du code de l'expropriation sur le fondement de l'article 1^{er} du protocole additionnel n° 1.

Le décret du 7-8 (p. 13844) porte transfert du secteur public au secteur privé de la société « Casema Holding BV ».

– *Droit des malades*. Par une ordonnance de référé datée du 25-8, le TA de Lille a fait injonction au centre hospitalier de Valenciennes de ne plus « procéder à l'administration forcée de transfusion sanguine » contre la volonté d'une patiente, témoin de Jéhovah (cette *Chronique*, n° 102, p. 157) (*La Croix*, 5-9).

– *Égalité des sexes*. Le Conseil d'État a estimé le 29-7 (arrêt « Griesmar », concl. F. Lamy, *D*, 2002, p. 823) que les hommes fonctionnaires peuvent prétendre au droit à bonification de retraite pour les enfants élevés, au même titre que leurs collègues féminines, conformément au principe d'égalité des rémunérations posé à l'article 141 du traité CEE.

M^{me} Monteil a été promue, le 15-7, à la tête de la police judiciaire parisienne.

C'est la première femme à accéder à ce poste de responsabilité (*Le Figaro*, 16-7). Mais les écarts de revenus entre les femmes et les hommes s'accroissent en cours de carrière pour les nouvelles générations, en raison notamment de la féminisation du travail à temps partiel, selon une étude de l'INSEE publiée le 31-7 (*Le Monde*, 2-8).

– *Égalité devant la loi*. De manière classique, le Conseil constitutionnel a donné une interprétation de ce principe (2002-DC-460 DC).

– *Informatique et liberté*. Dans son rapport annuel (cette *Chronique*, n° 100, p. 203), la CNIL n'a pas relevé un effet « Big Brother » consécutif aux attentats du 11 septembre. Elle a procédé à deux dénonciations au parquet de Paris, par ailleurs, relatives à une opération de prospection par téléphone mobile et un courriel adressé au cours de la campagne présidentielle (*Le Monde*, 11-7).

– *Liberté d'aller et de venir*. Le décret 2002-1219 du 27-9, pris pour l'application de l'ordonnance 2002-388 du 20-3-2002, fixe les conditions d'entrée et de séjour des étrangers en Nouvelle-Calédonie (p. 16271).

– *Liberté d'association*. Faisant suite à la tentative d'attentat contre le chef de l'État (*infra*), le 14-7, un décret du 6-8 (p. 13582) porte dissolution du groupe-ment de fait dénommé « Unité radicale » auquel appartenait l'auteur. Les derniers précédents remontaient à 1993, comme le SGG a eu l'extrême amabilité de nous le confirmer (cette *Chronique*, n° 68 et 69, p. 172 et 206).

Un mouvement dénommé « Jeunesses identitaires » a pris la suite, le 19-9,

d'« Unité radicale » (*Le Monde*, 21-9). Entre-temps, le tribunal de Paris, statuant en référé avait ordonné, le 8-8, la fermeture du site Internet du groupe dissous (*ibid.*, 10-8).

– *Liberté de réunion*. V. *Partis politiques*.

– *Liberté d'expression*. La CEDH a jugé, le 25-6-2002 (« Colombani c. France »), que le délit d'offense protégeant les chefs d'État étrangers (art. 36 de la loi du 29-7-1881) constituait « un statut exorbitant du droit commun », et était contraire à cette liberté (art. 10 de la Convention). Car il n'existe pas « un rapport raisonnable de proportionnalité entre les restrictions imposées à la liberté d'expression des requérants et l'objectif légitime poursuivi » (*Le Journal des droits de l'homme*, supplément aux *Annonces de la Seine*, 5-8, p. 11).

– *Nouveau PFRLR*. V. *Conseil constitutionnel*.

– *Parité* (art. 3 C). Le Premier ministre a réclamé « des efforts », le 8-7, après qu'elle a été bafouée à l'occasion des dernières élections législatives (cette *Chronique*, n° 103, p. 190), sachant que « l'humanisme est aussi un féminisme » (*Le Monde*, 10 et 13-7).

LOI

– *Bibliographie*. V. Lasserre-Kiesow, *La Technique législative. Étude sur les codes civils français et allemand*, LGDJ, 2002.

– *Conformité de la loi d'orientation et de programmation pour la sécurité intérieure*. La loi 2002-1094 du 29-8 a été

promulguée (p. 14398) à l'issue du recours devant le Conseil constitutionnel (2002-460 DC). V. *Autorité judiciaire. Conseil constitutionnel. Loi*.

– *Conformité de la loi portant création d'un dispositif de soutien à l'emploi des jeunes en entreprise*. Après examen par le CC (2002-459 DC), la loi 2002-1095 du 29-8 (p. 14410) a été promulguée. V. *Amendement*.

– *Conformité de la loi d'orientation et de programmation pour la justice*. La loi Perben (2002-1138 du 9-9) a été promulguée (p. 14934) après déclaration de conformité par le CC (2002-461 DC).

– *Spécificité*. V. *Autorité judiciaire. Conseil constitutionnel*.

– *Valeur des annexes*. Le Conseil constitutionnel s'est rallié à la jurisprudence « Rouquette » (CE, 5-3-1999, cette *Chronique*, n° 90, p. 202) déniait la valeur normative aux rapports annexés à une loi et cependant approuvés par le législateur. Plus précisément, les décisions 460 DC, « Loi d'orientation et de programmation pour la sécurité intérieure », et 461 DC, « Loi d'orientation et de programmation pour la justice », procèdent à une distinction : si la programmation des moyens figurant au rapport approuvé par la loi a la valeur normative qui s'attache aux lois de programme prévues par l'ordonnance organique du 2-1-1959 relative aux lois de finances, en revanche les « orientations » présentées par le rapport « ne relèvent d'aucune des catégories de textes législatifs prévues par la Constitution » et ne sont donc pas « revêtues de la valeur normative qui s'attache à la loi ». Il s'ensuit que les mesures législatives ou

réglementaires qui les mettront en œuvre pourront être déferées au Conseil constitutionnel ou à la juridiction administrative. Cette interprétation, qui dénie toute portée à l'approbation du législateur, avait été critiquée : J.-P. Camby, « La valeur de la loi ? », *RDP*, 1999, p. 1223.

LOI DE FINANCES

– *Bibliographie*. « Les mutations des finances publiques », *RFFP*, 2002, n° 79.

190 – *Compétence*. La loi d'orientation et de programmation pour la justice disposait qu'à l'occasion de la présentation de la loi de règlement, le gouvernement déposerait un rapport en retraçant l'exécution et évaluant les résultats obtenus, mais la décision 461 DC considère que de telles dispositions, destinées à organiser l'information et le contrôle du Parlement sur la gestion des finances publiques dans le domaine de la justice, ne peuvent trouver place dans une loi ordinaire car elles relèvent des lois de finances en vertu de l'ordonnance organique du 2-1-1959 (cons. 91 à 93). Elles ont donc été déclarées contraires.

V. *Autorité judiciaire. Conseil constitutionnel. Loi organique*.

LOI ORGANIQUE

– *Bibliographie*. L. Tallineau, « La LO du 1^{er}-8-2001 et le droit constitutionnel des finances publiques », *RFFP*, 2002, n° 79, p. 13.

– *Application anticipée*. La loi d'orientation et de programmation pour la sécu-

rité intérieure prévoyait que, jusqu'à l'entrée en vigueur de la LO 2001-692 du 2-8-2002 relative aux lois de finances, le gouvernement présenterait chaque année, dans le cadre de la loi de finances, les objectifs assignés à la police nationale et à la gendarmerie, ainsi que les résultats obtenus. Ces dispositions ont pour objet de faire une application anticipée des règles de présentation prévues par les articles 51 et 54 de la LO susvisée qui n'entreront en application qu'en 2006 ; elles les modifient par conséquent en ce qui concerne la date de leur entrée en vigueur, et ne peuvent trouver place dans une loi ordinaire, a jugé la décision 461 DC. Cette censure est à rapprocher de la décision 461 DC visant des dispositions analogues de la loi d'orientation et de programmation pour la justice, mais elle se fonde sur une incompétence *ratione temporis* et non *ratione materiae*.

V. *Conseil constitutionnel. Loi de finances*.

MAJORITÉ

– *Bibliographie*. H. Gattegno, « Alain Juppé, le don d'ubiquité », *Le Monde*, 30-6/1^{er}-7 ; S. Huet, « Comment Barrot gère ses 365 députés », *Le Figaro*, 11-7.

MINISTRES

– « *Ministres de proximité* ». Dans une tribune accordée à *Sud-Ouest Dimanche*, le 11-8, le Premier ministre s'est prononcé, à l'image de son expérience personnelle sous le gouvernement Juppé (cette *Chronique*, n° 78, p. 187), en faveur du déplacement en province de certains ministres pendant une semaine. M. Ailla-

gon s'est rendu à Toulouse du 23 au 29-9 (*Le Monde*, 24-9).

– *Formation parlementaire accélérée.* La plupart des non-parlementaires du gouvernement ont participé, de manière inédite, à une réunion, le 23-9, organisée par M. Copé, secrétaire d'État chargé des relations avec le Parlement, en vue de la séance des questions au gouvernement (*Le Figaro*, 24-9).

– *Hommage présidentiel.* Lors du Conseil des ministres réuni le 18-9, le chef de l'État a rendu hommage à M^{me} Bachelot, pour sa participation au sommet de la terre réuni à Johannesburg, où elle a représenté la France « avec une particulière efficacité et beaucoup de cœur » (*Le Monde*, 20-9). Las ! Elle devait être l'objet, le lendemain, d'insultes sexistes sur Europe 1 (*ibid.*, 25-9).

OPPOSITION

– *Bibliographie.* M.-Cl. Ponthoreau, « L'opposition comme garantie constitutionnelle », *RDP*, 2002, p. 1127.

PARLEMENT

– *Bibliographie.* E. Saunier, *La Participation des Parlements français et britannique aux Communautés européennes et à l'Union européenne*, LGDJ, 2002.

V. *Droit communautaire. Ministres.*

PARLEMENTAIRES EN MISSION

– *Nominations.* Quatre sénateurs ont été distingués : MM. Virapoullé (Réunion)

(UC) auprès de la ministre de l'Outremer (décret du 31-7) (p. 13117) ; Haenel (Haut-Rhin) (RPR) et Gerbaud (Indre) (RPR) aux côtés du secrétaire d'État aux transports (décrets du 1^{er}-9) (p. 14629), ainsi que M. de Richemont (Charente) (RPR) (ministre de l'Équipement) (décret du 30-9) (p. 16188). Une députée, M^{me} Levy (Var, 1^{re}) (UMP) a été nommée auprès des secrétaires d'État aux Personnes handicapées et aux Transports et à la Mer (décret du 6-8) (p. 13747).

V. *Assemblée nationale. Sénat.*

191

PARTIS POLITIQUES

– *Bibliographie.* O. Duhamel et G. Grunberg, « Les partis et la V^e République : post-scriptum », *Commentaire*, n^o 99, p. 601.

– *Contentieux judiciaire.* Un compromis étant intervenu entre la direction du PCF et les militants contestataires sur la réunion d'un congrès (cette *Chronique*, n^o 103, p. 191), le juge des référés a estimé que son intervention n'était plus nécessaire (*Le Monde*, 4-7).

– *Financement public.* La commission des Finances a adopté un amendement à la loi de finances rectificative prévoyant que l'aide publique ne serait plus versée, à compter du 1^{er} janvier 2003, aux partis qui ont obtenu un nombre de suffrages inférieur à 1 % des suffrages exprimés. Mais le gouvernement souhaitant une réflexion plus approfondie sur la question et s'engageant à y participer, l'amendement a été retiré en séance, le 18-7 (p. 2271).

– *Liberté de réunion*. Statuant en référé le 19-8, le Conseil d'État a jugé illégal le refus du maire d'Annecy, M. B. Bosson (UDF), de mettre à la disposition de l'université d'été du Front national des locaux dépendant de la ville qui avaient fait l'objet d'un contrat de réservation, l'ordre public ne pouvant être invoqué à l'appui de ce refus : « La liberté de réunion est une liberté fondamentale ; [...] le caractère de liberté fondamentale s'attache également au droit pour un parti politique légalement constitué de tenir des réunions ; [...] au nombre de ces réunions figurent notamment les universités d'été. » (*BQ*, 23-9).

– *Message présidentiel*. Dans un message vidéo adressé aux participants des assises extraordinaires du RPR réunies le 21-9 pour décider de rejoindre l'Union pour la majorité présidentielle, le chef de l'État a déclaré : « Vous avez été des militants gaullistes. Mes chers compagnons, je vous demande de le rester [...]. Je vous demande d'apporter au nouveau mouvement qui prend son envol les qualités de cœur, de fraternité, le sens de l'intérêt public et l'amour de la France qui sont les vôtres » (*BQ*, 23-9).

POUVOIRS PUBLICS

– *Bibliographie*. *Les Pouvoirs publics. Textes essentiels*, La Documentation française, 8^e éd., 2002.

– *Vie institutionnelle*. Un arrêté du 5-7 (p. 11728) créé au Secrétariat général du gouvernement (direction de la Documentation française) un site internet : « vie-publique.fr ».

V. Gouvernement.

PREMIER MINISTRE

– *Bibliographie*. J.-Cl. Casanova, « Raffarin : la timidité ou l'audace », *Le Monde*, 11-7 ; J.-B. de Montvalon, « Dans les coulisses du système Raffarin », *ibid.*, 3-7 ; Ph. Broussard, « Le "pays" des Raffarin », *ibid.*, 4-7.

– *Arbitrage*. Le Premier ministre s'est opposé, le 25-7, à l'augmentation des tarifs d'EDF réclamés par l'opérateur et le ministre de l'Économie et des Finances, ainsi qu'à celle du timbre-poste (*Le Monde*, 27-7). Il en sera de même de la redevance relative à la télévision, le 12-9, souhaitée par le ministre de la Communication (*ibid.*, 14-9).

– *Cabinet*. Un arrêté du 12-7 (p. 12433) dresse, en l'état, la liste de ses membres.

– *Communication*. À l'issue de ses premiers cent jours à Matignon, M. Raffarin a dressé, le 31-7, un bilan à l'occasion d'une conférence de presse : « Nous avons voulu remettre la France dans le bon sens. La France prenait une mauvaise direction », devait-il conclure. Mais le travail déjà accompli est « mince par rapport à ce qu'il reste à faire » (*Le Figaro*, 1^{er}-8).

– *Condition*. À France 2, le 26-9, M. Raffarin a affirmé : « Un gouvernement, ça discute, un Premier ministre, ça décide [...] Il y a des orientations du président de la République. Je les suis à la lettre » (*Le Monde*, 28-9) (cette *Chronique*, n° 103, p. 191). Il devait ajouter : « J'ai une très bonne équipe gouvernementale, mais ce ne sont pas tous des "pros" de la politique » (*Le Figaro*, 27-9).

– *Chef de la majorité parlementaire.* M. Raffarin s’est rendu, le 10-7, devant les députés de l’UMP pour leur proposer un « pacte de loyauté » avec le gouvernement. « Nos destins sont liés. Nous sommes de la même source » (*Le Figaro*, 11-7). Le Premier ministre a adressé une lettre aux parlementaires, le 5-9 (*Le Figaro*, 6-9), à la veille de l’ouverture de la session, leur indiquant les textes sur lesquels ils auront à délibérer. Il était présent, par ailleurs, à Villepinte, le 21-9, au moment où le RPR décidait sa dissolution au sein de l’UMP (*Le Monde*, 22/23-9).

– « *La maison aux quatre colonnes* ». Autour du « principe d’humanité » ou « le nouvel humanisme français », le Premier ministre a développé un projet à « quatre piliers » lors de sa déclaration de politique générale le 3-7 à l’Assemblée nationale (p. 1861) : « Un État attentif [...] Un État qui veut se recentrer sur ses missions régaliennes et réaffirmer ce qu’on attend de lui, c’est-à-dire l’autorité républicaine [...] ; une République en partage [...] Il faut oxygéner, partager la République [...] la République de proximité ; [...] la France créative et la mondialisation humanisée. »

– « *Les points cardinaux* ». Nouvel exercice de rhétorique géométrique (cette *Chronique*, n° 103, p. 192), M. Raffarin a organisé l’action législative du gouvernement ainsi : « Notre nord, notre cap, le retour à l’autorité républicaine ; [...] l’est, c’est l’organisation, celle d’une justice plus efficace ; [...] l’ouest, c’est la dynamique de la liberté, celle qui allège les contraintes, notamment fiscales ; [...] le sud, c’est le cœur, celui de la jeunesse » (*Sud-Ouest Dimanche*, 11-8).

– *Méthode.* « On ne s’arrête pas, on ne recule pas, on choisit le bon rythme », a déclaré le Premier ministre sur France 2, le 26-9 (*Le Figaro*, 27-9) (cette *Chronique*, n° 103, p. 192).

– *Responsable de la Défense nationale.* M. Raffarin a autorisé, le 27-8, le déroulement vers Dunkerque d’un chimiquier norvégien soupçonné d’être à l’origine du naufrage d’un chalutier au large de l’île de Sein (*Le Monde*, 29-8) (cette *Chronique*, n° 103, p. 192).

La commission consultative du secret de la Défense nationale a émis un avis favorable, le 6-6-2002 (p. 15111), concernant la déclassification des comptes rendus de réunions interministérielles de 1994, relatives à la vente de sous-marins au Pakistan.

– *Services.* Le décret 2002-1063 du 6-8 porte abrogation de celui du 24-4-1998 (1998-314) qui créait un délégué interministériel au développement et aux migrations internationales (p. 13654) (cette *Chronique*, n° 86, p. 212). Un service public gratuit de la diffusion du droit par l’internet est créé (décret 2002-1064 du 7-8) (p. 13655). Le site *Légifrance* (<http://www.legifrance.gouv.fr>) est placé sous la responsabilité du SGG et exploité par la Documentation française (art. 2). Un comité dudit service public est rattaché au Premier ministre (art. 5).

– *Traitement. V. Gouvernement.*

V. Ministres. Président de la République. Responsabilité gouvernementale.

PRÉSIDENT DE LA RÉPUBLIQUE

– *Bibliographie.* M.-B. Allaire et Ph. Goullaud, *L'Incroyable Septennat*, Fayard, 2002; S. Seelow, « Sept ans de 14 juillet marqués par la cohabitation », *Le Monde*, 14/15-7; « La maison Chirac », *Le Point*, 27-9.

– « *Agir avec détermination et enthousiasme* ». « Le temps pour moi, a déclaré M. Chirac, le 14-7, n'est pas à la satisfaction, mais à la responsabilité et à l'action. Je veux agir avec détermination et enthousiasme. » Quant à ses engagements de la campagne présidentielle, ils seront « tenus et au-delà », avant de conclure : « Je n'ai aucune intention d'échouer » (*Le Figaro*, 15-7).

– *Amnistie.* V. République.

– *Chef de la diplomatie.* Dans un entretien accordé au *New York Times*, le 9-9, le chef de l'État s'est démarqué de la politique du président Bush vis-à-vis de l'Irak : l'action préventive est « une doctrine extraordinairement dangereuse et qui peut avoir des conséquences dramatiques. Une action préventive peut être engagée si elle apparaît nécessaire, mais elle doit l'être par la communauté internationale qui, aujourd'hui, est représentée par le Conseil de sécurité des Nations unies ».

– *Chef des armées.* Le président de la République a accueilli à Toulon, le 1^{er}-7, le *Charles-de-Gaulle*, de retour de l'océan Indien (*Le Monde*, 3-7). Dans cet ordre d'idées, un arrêté du 18-7 crée la médaille commémorative française avec agrafe « Afghanistan » (p. 13101).

Des renforts militaires ont été dépêchés en Côte-d'Ivoire, le 22-9, après une

mutinerie militaire (*Le Monde*, 24-9). À l'issue de l'évacuation des nationaux français et étrangers, la France a décidé, le 28-9, d'accorder un soutien logistique à l'armée ivoirienne, conformément aux accords de défense unissant les deux pays (*ibid.*, 30-9).

Le président Chirac a affirmé, le 30-9, à l'occasion de sa visite à la base aérienne de Creil (Oise) que la France respectera ses engagements en assumant sa part de la défense européenne (*Le Monde*, 1^{er}-10).

En dernier lieu, le général Bentegeat, chef de l'état-major particulier du président de la République, a été nommé en Conseil des ministres, le 11-9, chef d'état-major des armées (*BQ*, 12-9). De même, le projet de loi de programmation militaire, souhaité par M. Chirac (cette *Chronique*, n° 103, p. 195), prévoyant la mise en chantier d'un deuxième porte-avions, a été adopté (*Le Monde*, 12-9).

– *Collaborateurs.* Il a été mis fin aux fonctions de MM. M. Dupuch, conseiller, et J.-Cl. Antonetti, conseiller technique; M^{me} V. Terranova, qui était secrétaire générale adjointe du RPR, devient chargée de mission auprès du président de la République; M. L. Le Mesle, procureur de la République à Nancy, est nommé conseiller technique ainsi que M^{me} M.-Cl. Restaux, et M^{me} A. Peyrat chargée de mission (*JO*, 4-7).

M. M. Blangy, préfet de la région Pays-de-Loire, préfet de Loire-Atlantique, nommé directeur du cabinet du président de la République, remplace M. B. Landrieu, nommé préfet de la région Île-de-France; M^{me} B. Kriegel, professeur des universités, est nommée chargée de mission pour les questions de droit civique et d'éthique, M. G. Marchand, chargé de mission, devient chef

adjoint du cabinet (*JO*, 31-7) et M. M. de Bonnecorse Benault de Lubières, conseiller (*JO*, 20-9). À l'état-major particulier, le colonel Bruno Clément-Bollée remplace le général de brigade Henry Clément-Bollée (*JO*, 2-7) et le colonel P. Bourlot, le général de brigade S. Abrial (*JO*, 19-9).

– *Conjointe*. M^{me} Chirac s'est rendue, le 21-9, à Villepinte, aux assises extraordinaires du RPR, à l'issue desquelles ce dernier devait se dissoudre au sein de l'UMP (*Le Figaro*, 23-9) (cette *Chronique*, n° 101, p. 150).

– *Conseil de sécurité intérieure*. Le général D. Norois et MM. Ph. Riffaut et Ch. Yvenc sont nommés chargés de mission au secrétariat général du Conseil (*JO*, 4-7), ainsi que M. J. Carrère (*JO*, 14-9) (cette *Chronique*, n° 103, p. 193).

– *Droit de grâce*. Conformément à la tradition (cette *Chronique*, n° 100, p. 208), le chef de l'État a signé, à l'occasion de la fête nationale, un décret de grâces collectives (*Le Monde*, 14/15-7).

– *Message au Parlement*. Le président Chirac a respecté, le 2-7, la tradition républicaine (cette *Chronique*, n° 75, p. 181) en s'adressant, en début de mandat, à la représentation nationale (p. 1820). C'est la troisième fois qu'il recourt à ce mode de communication institutionnelle (cette *Chronique*, n° 90, p. 210).

– « *Nouveaux chantiers* ». Dans son entretien du 14-7, le chef de l'État a fixé trois priorités pour son quinquennat, qui ne « seront pas des chantiers de pierre » : réduire l'insécurité routière, relancer la lutte contre le cancer et favo-

riser l'insertion des handicapés (*Le Monde*, 16-7).

– *Statut pénal*. Conformément aux engagements de la campagne présidentielle (cette *Chronique*, n° 102, p. 147), le décret 2002-961 du 4-7 (*JO*, 6-7) crée une commission « chargée de mener une réflexion sur le statut pénal du président de la République » ; cette commission comprend sept professeurs des universités : P. Avril, président, B. Bouloc, G. Carcassonne, L. Favoreu, Anne Levade, F. Luchaire, B. Mathieu, ainsi que M^{me} H. Gisserot, procureur général près la Cour des comptes, MM. M. Long, vice-président honoraire du Conseil d'État, P. Truche, premier président honoraire de la Cour de cassation, et D. Maus conseiller d'État ; le rapporteur général est M. N. Boulouis, maître des requêtes au Conseil d'État, assisté de M^{me} Maryvonne Bonnard, maître de conférences.

– *Tentative d'attentat*. À l'occasion du défilé de la fête nationale sur les Champs-Élysées, le 14-7, une personne (Maxime Brunerie) a tiré en direction du chef de l'État (*Le Monde*, 17-7).
V. Libertés publiques.

– *Vacances*. Le chef de l'État s'est rendu successivement à l'île de la Réunion puis au fort de Brégançon à partir du 6-8 (*Le Monde*, 4/5-8).

V. Partis politiques.

RÉPUBLIQUE

– *Bibliographie*. Th. Daubs, « Le compromis constitutionnel entre la langue de la République et les langues régionales ou les limites et les potentialités de l'uni-

cité », *PA*, 23-7; F. Melleray, « Après les arrêts Pelletier et Papon : brèves réflexions sur une repentance », *AJDA*, 2002, p. 837; J.-É. Schoettl, « L'enseignement par "immersion linguistique", le Conseil constitutionnel et le Conseil d'État », *PA*, 1^{er}-8.

– *Continuité et responsabilité de l'État*. Le TA de Paris a condamné, le 27-6, l'État à verser un euro symbolique de dommages et intérêts à la Fédération nationale des déportés, pour sa responsabilité dans les crimes imputés à M. Papon (cette *Chronique*, n° 102, p. 167).

196

– *Distinction*. L'octroi de la Légion d'honneur à des personnes morales n'est pas prévu, observe le garde des Sceaux. Cependant, « un usage, apparu sous la Restauration, permet à certaines collectivités civiles ou unités militaires de recevoir les insignes de cet ordre, le plus souvent pour des faits de guerre » (*AN*, Q, p. 3164).

– *Fête nationale*. Les États-Unis en ont été les invités (cette *Chronique*, n° 100, p. 210) : à l'occasion du bicentenaire de leur école, des cadets de West Point ont défilé, ainsi que des pompiers de New York, en souvenir des attentats terroristes du 11 septembre (*Le Figaro*, 15-7).

– *Journée nationale à la mémoire des victimes des crimes racistes et antisémites de l'État français*. Le décret 2002-994 du 11-7 (p. 12129) porte application de la loi 2000-644 du 10-7-2000 (cette *Chronique*, n° 66, p. 216).

– *Langue de la République et de l'enseignement*. Par une ordonnance de référé du 15-7, le Conseil d'État (*Écoles Diwan*) a décidé de suspendre l'exécu-

tion de l'arrêté du 19-4-2002 de mise en place de l'enseignement par « immersion linguistique » (cette *Chronique*, n° 101, p. 152).

– *Pratiques républicaines*. Lors de son entretien du 14-7, le président Chirac s'est prononcé pour « un changement de comportement, qui doit commencer par un changement de comportement des élus [...] pour plus de respect les uns des autres, pour des pratiques républicaines plus [...] civilisées » (*Le Monde*, 16-7). Le lendemain, M. Hollande sur Europe 1 devait juger « discourtois » le comportement de la majorité à l'Assemblée nationale : « L'opposition n'est pas traitée comme il convient : à la fois dans l'accueil et l'écoute » (*ibid.*, 17-7).

Recevant le bureau de l'Assemblée, le 31-7, le chef de l'État a exhorté les parlementaires à tourner la page « des querelles, des insultes et des passes d'armes » (*Le Figaro*, 1^{er}-8).

– *Tradition*. La loi 2002-1062 du 6-8 (p. 13647) amnistie, de la manière la plus restrictive sous la V^e République, des infractions commises avant le 17-5, date à laquelle le second mandat du chef de l'État a débuté (cette *Chronique*, n° 76, p. 180).

V. Assemblée nationale.

RESPONSABILITÉ DU GOUVERNEMENT

– *Article 49 C, alinéa 1^{er}*. Le Premier ministre a fait une déclaration de politique générale devant l'Assemblée nationale le 3-7, deuxième jour de la session extraordinaire. Elle a été approuvée (p. 1861) par 374 voix : 343 UMP,

27 UDF et 4 NI (les membres du gouvernement non encore remplacés ne prenant pas part au scrutin) contre 173 : 139 S, 22 communistes et républicains et 12 NI.

– *Article 49 C, alinéa 4.* Pour la première fois depuis 1996 (cette *Chronique*, n° 81, p. 202) et la 12^e depuis 1958, le Premier ministre a demandé au Sénat l'approbation de sa déclaration de politique générale, qui a recueilli 204 voix contre 107, le 4-7 (p. 1836).

RÉVISION DE LA CONSTITUTION

– *Bibliographie.* S. Karagiannis, « Les révisions impossibles. L'obstacle temps et les Constitutions », *RDP*, 2002, p. 1085.

SÉNAT

– *Bibliographie.* M. Baroli et D. Robert, *Du Conseil de la République au Sénat, 1948-1958*, PUF, 2002 ; Sénat, *rapport Hoeffel : réflexions sur l'institution sénatoriale*, 2002, *Recueil des analyses des discussions législatives et des scrutins publics, 2001-2002 II*, 2002, et « Éléments statistiques sur l'activité du Sénat au cours de la session extraordinaire 2001-2002 », *InfoSénat*, n° 816, p. I.

– *Composition.* M. Bergelin (UMP) a été élu sénateur de Haute-Saône, en remplacement de M. Joyandet, élu à l'Assemblée nationale (cette *Chronique*, n° 103, p. 178) (p. 16208). M. Caldaguès (RPR) (Paris) s'est démis de son mandat le 30-9 (*ibid.*) ; M. Romani a été appelé à le remplacer (p. 16302).

– *Services.* Le bureau, réuni le 2-7, a décidé la création du service des études juridiques ayant vocation à les regrouper (nouvel art. 9 *quater* du règlement intérieur). Ce dernier sera prestataire de services pour les commissions, délégations, groupes et sénateurs (*InfoSénat*, n° 813, p. 16).

V. *Bicamérisme. Contentieux électoral. Ministres. Parlementaires en mission. Responsabilité gouvernementale.*

SESSION EXTRAORDINAIRE

– *Clôture.* Le décret du 3-8 (p. 13318) met un terme à la première session de la XII^e législature (cette *Chronique*, n° 103, p. 196).

TRANSPARENCE

– *CCFP.* M. Lambert a été nommé secrétaire général par une décision du président, en date du 20-8 (p. 14445), en remplacement de M^{me} Boyer.

– *Commission pour la transparence financière de la vie politique.* Dans son 11^e rapport (*JO*, 18-7), la Commission indique avoir reçu 3 139 déclarations de patrimoine en 2001 et avoir examiné 898 dossiers individuels. Elle rappelle que les indemnités perçues sur les fonds spéciaux doivent figurer dans les déclarations (cette *Chronique*, n° 100, p. 211). Parmi les réformes qu'elle propose, elle souhaite pouvoir obtenir communication des déclarations au titre de l'impôt sur le revenu, ainsi que la création d'une infraction spécifique pour fausse déclaration de patrimoine, deux élus poursuivis ayant été relaxés par les tribunaux,

au motif que la seule sanction prévue ne concerne que l'absence de déclaration.

V. *Code électoral.*

VOTE

– *Bibliographie.* Chr. Boutin et F. Rouvillois (dir.), *L'Abstention électorale, apaisement ou épuisement ?*, F.-X. de Guibert, 2002.

– *Consultation.* Des électeurs extracom-munautaires ont participé à Stains et à l'Île-Saint-Denis (Seine-Saint-Denis) à

une consultation relative à la création d'une communauté de communes, le 29-8, en dépit du jugement contraire du TA de Cergy (*Le Monde*, 1^{er}-10).

– *Dignité.* Pour l'avoir enfreint lors du second tour de l'élection présidentielle (CC, 8-5-2002, *Proclamation des résultats*) (cette *Chronique*, n° 102, p. 151), M. Bauda, maire de Villemagne (Aude), a été suspendu de ses fonctions, pour 15 jours, par arrêté du ministre de l'Intérieur, daté du 12-8 (p. 14501).

V. *Collectivités territoriales. Élection présidentielle.*

SUMMARIES

ABDOU FILALI-ANSARY

Islam, Secularism and Democracy

199

There are today intense debates about Islam, secularism and democracy. The arguments raised by the various protagonists refer to implicit representations of the possible relationships between these three terms. They also refer to predetermined conceptions of the historical processes at work in contemporary Muslim societies. We might try to clarify the meaning given to each of these three terms and, consequently, take a new look at the concepts that are widely circulated in the contemporary debate.

SLIM LAGHMANI

Sunnite Islam's Legal Schools

This article does not intend to describe the different solutions proposed by each of the legal schools of Sunnite Islam, but to offer a culturally engaged understanding of the pluralism and the evolution of the *fiqh* schools. In order to do so, the article will first present the structure of the Muslim theological and legal system.

AHMAD BEYDOUN

Shiite Islam and Democracy

Shiite Islam shares the discomfort of most religious doctrines of power confronted with the democratic principle of popular sovereignty. Being both temporal and spiritual the power of the imamate is God-given. As

if by contagion, the imam's prerogatives are transferred to the *faqih*, expert in (and guardian of) the divine Law. As a consequence, the notion of *wilayat al-faqih* has become the constitutional foundation of the current Iranian regime. However, rather than serving as the foundation of this transfer of legitimacy to the *fuqaha*, the *ghayba* (occultation of the 12th imam) could be understood as a spiritual rupture transferring the responsibility of its own destiny to the entire community... Finally, the fact that the Shiites are seldom alone in the modern world should favor the notion of a secular and democratic compromise.

OLIVIER ROY

Islamism and Nationalism

200

It is through the development of their action within the framework of the nation-state that Islamic movements have become nationalist, or at least nationalized, in opposition to their original ideology which was internationalist. The major Islamic movements have thereby contributed to the strengthening of the nation-state, and today they find themselves rather close to the secular nationalists in their opposition to the United States. Conversely, violent radicalism is identified to movements that are disconnected from any territory, such as al Qaïda.

MALIKA ZEGHAL

The Government of the City : an Islam Under Tension

The complexity of the relationships between the government of the City and Islam goes far beyond mere confusion. In the history of Islam, up to the more recent period, one can identify a tendency to the separation between the functions of the government and those of religious legitimisation, as well as a proclivity on the part of the political power to control the institutions of religious legitimisation. Political Islam, which emerged in the 1970s, has raised with acuteness – although indirectly – the question of this authoritarianism, but has not answered it. Nevertheless, today in the Arabic-Muslim world the political debate focuses much more on the problem of the mode of government and of its authoritarianism than on its relationship with religion.

AZADEH KIAN-THIÉBAUT
Islam, Women and Citizenship

This article rejects the notion of a sharp distinction between the Muslim and Western Worlds, and of the incompatibility between Islam and modernity by looking at the fundamental social and demographic changes that have occurred in Muslim societies due to their modernization. It highlights the impact of change on the lives of women, and the appropriation by the latter of the behaviour and values of world modernity, despite of religious precepts. In front of those – either the state authorities or their Islamic opponents – who use Islam in order to justify sexual discrimination and to comfort the patriarchal system and male domination, women refuse to accept any divine justifications for man-made action, and turn to the same religion to challenge gendered social relations and claim their full citizenship rights. The protest movements of women, who have become important political stakes, are contributing to the emergence of a democratic system, whose prerequisite is the separation between the religious and the political spheres.

201

LAHOUARI ADDI
Political Pluralism and Islam in the Arabic World

The article deals with the question of pluralism in Arabic countries that have many similarities despite their differences. It proposes a dynamic model articulating Islam as a discursive mode to the weakness of the public nature of power and to the propensity of the people to submission and rebellion. This model is drawn from the Algerian experience whose three constitutive logics can be found, to various degrees, in the other Arabic societies, from Iraq to Morocco.

TARIQ RAMADAN
Muslims and Globalisation

The Muslim world today is totally caught in the logic of globalisation. The question is not whether to accept or reject it but rather to determine what we want it to be. Muslims seem to lack an alternative project and remain stuck with obsolete visions of the world. Therefore an intellectual revolution is necessary in order to help thinkers and scholars elaborate the principles of a genuine resistance. In order to broaden the

front of resistance and forge new alliances, Humanist, Jewish, Christian and Muslim intellectuals should urgently build bridges and partnerships of the South-South-North type through which they could learn to know each other and to work together, in the name of their common human dignity, while respecting their differences.

REMY LEVEAU

Being a Muslim in Europe

202 Beyond the radical reactions which have been publicized after the September 11, 2001 attacks, as well as after the July 1995 attacks in France, Islam in Europe appears as an identity marker for a group of 8 million people stemming from the immigration from the Maghreb, Turkey, India, Pakistan or Africa. Having first negotiated their integration as minorities in the old industrial nations of Northern Europe (France, Great Britain, Germany, Belgium, Holland, Sweden), they are compensating for past compromises by trying to be admitted through an affirmation of their cultural specificity in the public sphere. But this evolution will, eventually, also influence the Muslim countries, and Europe will have to establish a pacified cultural relationship with its Southern Mediterranean environment if it wants to succeed in integrating its minorities.

DANIEL C. BACH

Implementation and Implications of the Sharia: Endgame in Nigeria

The decision by 12 out of the 36 states of the Nigerian federation to reinstate the sharia criminal code brought an end to the steady erosion of its area of jurisdiction since the colonial conquest. The built-in reforms of judiciary systems were massively endorsed in the predominantly Muslim Northern states where this was interpreted as a concrete response to the spread of violence, corruption and insecurity. The patterns of administration of Islamic criminal code are reviving past debates on its political instrumentalisation, and the social impact of a rigid approach to punishments which is also particularly discriminatory towards women. The reinstatement of the sharia criminal code is but one of the manifestations of an overall revival of neo-traditionalist strategies in Nigeria, correlated with a regression of federal claims to

territorial control. The consociational arrangements established in the late 1960s to curb secessionist pressure have become dysfunctional and Nigeria looks increasingly like a country without a state.

GILLES KEPEL

Jihad

Jihad is a central concept of the Islamic doctrine, but it relates to an exceptional situation, above all when it mobilizes every individual to defend the community from an aggression. As it justifies the use of arms and the upsetting of established hierarchies, it can be turned against those who launched it and lead to sedition and ruin. For this very reason, the doctors of the Law – the ulemas – have always tried to delimit its application and to avoid its being launched by unauthorized individuals. However, since the end of the Afghan Jihad in 1989, there has been a proliferation of jihad, a situation that raises major doctrinal and political problems.

203

CHRONICLES

OLIVIER THOMAS

Cities' Governance and Participatory Democracy

BERNARD CUBERTAFOND

Vth Republic's Varying Fortunes at the Dawn of Demo-despotism

PIERRE ASTIÉ, DOMINIQUE BREILLAT
AND CÉLINE HISCOCK-LAGEOT

Foreign Notes (July 1st-September 30, 2002)

PIERRE AVRIL AND JEAN GICQUEL

French Constitutional Chronicle (July 1st-September 30, 2002)

© « POUVOIRS », JANVIER 2003

ISSN 0152-0768

ISBN 2-02-057347-4

CPPAP 59-303

RÉALISATION : CURSIVES À PARIS.

IMPRESSION : NORMANDIE ROTO IMPRESSION S.A.S. À LONRAI.

DÉPÔT LÉGAL : JANVIER 2003. N° 57347 (02-2894).