

DIALOGUE MÉDITERRANÉEN SUR LA PENSÉE RELIGIEUSE ET LA SÉCULARISATION DES SOCIÉTÉS

*

SÉANCE DU LUNDI 14 FÉVRIER 2011
COLLÈGE DES BERNARDINS

*

COMPTE-RENDU

« *Sécularisation au Maghreb et en Iran* »

Étaient présents : Jacques Huntzinger, Sylvie Taussig, Fabienne Robert et Marjorie Moya.

Intervenants : Mohamed Tozy, Ahmad Salamatian et Régis Debray.

INTRODUCTION DE LA SÉANCE – JACQUES HUNTZINGER

Le Maghreb et l'Iran ont des histoires politiques et des rapports à la sécularisation différents :

- Le Maghreb est marqué par la diversité.

Maroc : monarchie dotée d'une légitimité religieuse forte.

Algérie, dotée d'un régime avec une légitimité révolutionnaire et laïque. Par la suite, cohabitation avec l'islamisme.

Tunisie, avec un régime original, du moins dans sa première phase (le bourghibisme) : processus de laïcisation par le haut.

Situé aux portes de l'Europe, le Maghreb a suivi les débats sur la sécularisation et la laïcisation européennes mais il a gardé sa spécificité de par son histoire.

- En Iran : ce pays a longtemps été à la pointe du constitutionnalisme (XIX^{ème} et début du XX^{ème} siècle) et de la modernisation. Il a ensuite été plongé dans la première République islamique à partir de 1979. Mais la fin de l'islamisme politique, comme l'avait annoncé Olivier Roy, a mis en avant les apories de cette république islamique. Aujourd'hui, peut-on dire que l'on assiste à un phénomène de sécularisation (initial et continu) ?

L'onde de choc dans le monde musulman a commencé il y a deux ans en Iran et se poursuit aujourd'hui en Tunisie. Cette onde de choc se diffuse dans le monde arabo-musulman, mais également en Europe et dans tout le monde occidental. Avant d'en venir à notre problématique, prenons le temps de présenter la situation en Iran et au Maroc, face aux événements récents.

ANALYSE DES RÉCENTS ÉVÉNEMENTS EN TUNISIE ET EN ÉGYPTÉ

INTERVENTION DE MOHAMED TOZY

« *L'impact de la situation en Tunisie et en Égypte sur le Maroc* »

Mohamed Tozy est Professeur en sciences politiques à l'Université Hassan II de Casablanca et à l'IEP d'Aix-Marseille. Spécialiste de l'islam marocain, il a notamment publié, avec M. El Ayadi et H. Rachik, L'islam au quotidien. Enquête sur les pratiques religieuses au Maroc (éditions Prologue, 2007).

La situation en Tunisie et en Égypte.

La situation en Tunisie et en Égypte a mis en évidence deux ruptures :

- Une rupture principale : Les *oulemas* sont en décalage avec les revendications du peuple. Il n'y a qu'à observer le retard de l'Université d'Al-Azhar en la matière ou les derniers revirements de Youssef Al-Qaradawi (perte de crédibilité). Un mythe est tombé pour la première fois : les personnalités religieuses ont tendance à penser que rien de bon ne peut sortir du désordre car le désordre entraîne l'affaiblissement du religieux. Les acteurs institutionnels ont souvent soutenu le devoir d'obéissance, même à un chef d'État « impie ». Or, les événements récents ont montré le contraire. La révolution n'est pas conduite par les religieux, qui sont très peu présents. Et cet état des choses est accepté par tous, même par les religieux.
- Une rupture entre le virtuel et le réel. La révolution est vécue à la fois en direct et à travers les réseaux sociaux. L'impact de ces réseaux dans les révolutions tunisienne et égyptienne a creusé le décalage entre les élites traditionnelles et le reste de la population. Dorénavant, la répression dans le silence n'est plus possible, même s'il y a encore des pays relativement fermés à ce phénomène (Lybie).

L'exception marocaine ?

Il est certain que ces deux révolutions vont avoir un impact au Maroc. Les discours marocains mettent en avant l'exception marocaine : la situation marocaine serait meilleure, démocratiquement parlant, que dans le reste du Maghreb (Algérie et Tunisie). Même si le Maroc dispose d'une certaine marge, le crédit démocratique peut rapidement être épuisé.

La monarchie marocaine a engagé des réformes importantes ces dernières années, ce qui lui donne cette longueur d'avance. Elle est ainsi moins en danger que dans le reste du Maghreb car elle a su, en partie, renouveler les élites locales. Par exemple, en 2005, l'INDH (Initiative Nationale de Développement Humain), dispositif institutionnel de planification dans les zones rurales et urbaines les plus pauvres, a été étendu à l'échelle nationale. Il a été pris en charge par le Ministère de l'Intérieur. Les initiatives locales (associations de quartiers, forum de quartiers, discussions, etc.) ont stimulé l'apprentissage du débat, créant ainsi un climat qui a banalisé les manifestations et revendications en tous genres. De plus, les islamistes ne sont pas très présents sur ce terrain ; les altermondialistes (ATTAC) occupent majoritairement ce champ. Ils ont mis en place des coordinations locales et régionales (2006) dont le principal leitmotiv a été de dénoncer la vie chère. Dans la même veine, le Mouvement des diplômés chômeurs (créé il y a dix ans) est très présent sur la scène publique (manifestations hebdomadaires, etc.). Avec 120 coordinations locales, il couvre tout le territoire.

Ces coordinations sont reconnues au niveau national. Des négociations sont mises en place, les revendications sont prises en compte. L'État souhaite tout de même intervenir dans l'organisation de ces mouvements afin de plus ou moins les contrôler. Il y a eu beaucoup de tentatives d'organisation des mouvements contestataires, et notamment de ceux qui utilisent les réseaux sociaux, dans le but de canaliser le mouvement révolutionnaire.

La limite réside peut-être dans le comportement de la monarchie dans le domaine des affaires. Son manque d'éthique et son côté libéral peut attirer les critiques. Ce mode d'action commence à devenir inapproprié, voire illégitime.

INTERVENTION D'AHMAD SALAMATIAN

« *La situation en Iran* »

Ahmad Salamatian s'est engagé politiquement aux côtés de l'ancien Président iranien, Abolhassan Bani Sadr, avec lequel il fonde en 1977 le Comité de soutien aux droits de l'homme en Iran. Secrétaire d'État aux Affaires étrangères en 1979, il s'exile en France deux ans plus tard, après la destitution du président. Spécialiste de l'Iran contemporain, il a notamment publié, avec Sara Daniel, Iran : la révolution verte. La fin de l'islam politique ? (Éditions De la villa, 2010).

L'Iran, tout comme le Maghreb, se trouve dans une période de transition, de passage d'un monde à un autre. On peut observer cinq transitions à l'œuvre, en même temps, de manière désordonnée, dans le monde musulman.

Transition démographique.

Elle est plus forte que n'importe quel dogme religieux. Le taux d'alphabétisation, l'âge moyen des femmes lors du mariage, lors de leur premier enfant, le taux de fécondité, etc., montrent que la transition démographique a commencé il y a déjà quelques années en Iran. Le Shah avait fait passer l'âge légal du mariage pour les filles à 15 ans, alors que la moyenne était de 13 ans. Et à cette époque, nombreuses étaient les familles qui demandaient une exception à la règle pour pouvoir marier leurs filles plus tôt. La République islamique a abaissé l'âge légal à 9 ans. Cependant, le religieux n'a pas eu d'influence majeure sur le développement de la société iranienne puisqu'aujourd'hui, l'âge moyen des femmes qui se marient est de 26 ans.

Transition urbaine.

En Iran, 66% de la population vit dans les villes. Cela a entraîné un changement de mentalités. Dans les années 1970, les paysans qui ont subi l'exode rural ont perdu leurs repères : les villes étaient peuplées de ruraux, avec des imaginaires de ruraux. Les formes d'organisation clanique ou tribale ayant disparues, dans les villes, la mosquée était souvent pour eux le seul système de cohésion. Les villes n'avaient pas encore développé d'autres formes d'organisations sociales, propre à l'urbanité. En une vingtaine d'années, ce phénomène a disparu. Les filles sont désormais plus éduquées que les garçons. Sous le Shah, le taux d'alphabétisation des filles était de 65% environ. Le taux d'alphabétisation s'élève aujourd'hui à 93%, quelque soit le niveau social. Les femmes remplissent les universités, elles sont écrivains, etc. L'argent du pétrole a permis ces évolutions.

Transition patrimoniale.

Le spéculatif, le foncier, prend le dessus sur le terrien et l'agricole.

Transition culturelle.

L'imaginaire qui se met en place joue un rôle fondamental dans le changement de mentalité. Les moyens de communication modernes tels que la télévision ou la radio, sont aujourd'hui dépassés par Internet. Ces moyens de communication sont là pour reconstruire les imaginaires. En Iran, le taux de pénétration d'Internet est de 38%, contre 64% en France, alors que la connexion est 14 fois plus chère. Cela montre la motivation extrême des Iraniens à participer à la mondialisation. De ce fait, le contrôle des imaginaires est difficile, voire impossible car, avec la mondialisation, même le paysan n'a plus un imaginaire de rural. Facebook et Windows ont cassé les frontières des imaginaires, rendant ainsi leur transmission difficile. Les moyens de contrôle traditionnels (claniques, tribaux, religieux) perdent complètement le contrôle des imaginaires. Les références de la société ont changé. On assiste à une émulation des imaginaires et à une transformation de ces derniers en revendications politiques pratiques, et non plus idéologisantes (nationalistes par exemple). Il manque néanmoins aux Iraniens une prise en charge, un accompagnement de ces revendications par des relais politiques organisés. Or, ils n'ont pas de vision globalisante de la politique. Les réseaux sociaux tombent à pic car ils remédient à ces carences : ils servent à initier les mouvements de contestations mais peinent encore à les transformer en contestations politiques organisées. Les vagues de la contestation restent ainsi éphémères alors que la machinerie démocratique demande plus de patience et aussi de la persévérance.

Transition démocratique.

La transition démocratique touche tout le monde musulman, et même l'Arabie saoudite. *Al-Qaida* est un soubresaut de cette classe moyenne contre l'immobilisme de l'Etat, avec les mêmes problèmes que les sociétés tunisienne et égyptienne, sauf que ces problèmes n'ont pas trouvé d'issues démocratiques.

L'Europe est la grande absente de la transition démocratique. Elle ne fournit pas d' « assistance technique ». Dans ce domaine, les carences sont plus importantes que l'enfermement politique des idéologues occidentaux. On compare souvent cette transition démographique avec le processus de démocratisation de l'Europe de l'Est, après la chute du mur de Berlin.

INTERVENTION DE RÉGIS DEBRAY

Régis Debray est Président d'honneur de l'Institut Européen en Sciences des Religions (IESR), dont il a initié la création, après la publication de son rapport sur « L'enseignement du fait religieux dans l'école laïque » (2002). Philosophe de formation, il est également Directeur de la revue Medium. Il a récemment publié Les communions humaines. Pour en finir avec « la religion » (Fayard, 2005).

En Égypte, il semble que le rôle du sentiment national, de la fierté d'être Égyptien (drapeau brandi par les manifestants), a été primordial dans l'avènement de la révolution. Dans les rapports entre l'islam et la nation, le parallèle avec mai 1968 n'a pas de sens. Les articulations que l'on observe entre le facteur national et le facteur démocratique ne vont pas de soi, vu d'Europe (idéologie du post-national dominante). De quelle nature sont ces articulations ?

Un paradoxe émerge de ces révolutions. La classe moyenne utilise les technologies occidentales, intériorise les valeurs occidentales (comme par exemple l'individualisme) dans le but d'éliminer les « suppôts d'Occidentaux » (Moubarak et Ben Ali). Cela va à l'encontre des théories de « l'Occident assiégé », du « choc des civilisations » occidentale et islamique, qui ont cours en Occident. Peut-on dire qu'il y a un phénomène d'occidentalisation des sociétés musulmanes, alors même qu'en Europe, nous nous sentons islamisés ?

DISCUSSION

Intervention de Mohamed Tozy.

Il y a un paradoxe car les formes d'islamisation des sociétés sont très occidentalisées (éclectisme et puritanisme). Concernant les révolutions en cours, il n'y a pas toujours dénonciation de l'ingérence de l'Occident (invitation d'Obama à la table des négociations en Égypte par exemple). On assiste aussi à une autochtonisation du mouvement : un patriotisme affiché et très ostentatoire (et non pas un nationalisme traditionnel). L'égyptianité, la tunisianité, la marocanité ne sont pas pensées par les idéologues de la *Nahda* (renaissance islamique), mais par les mouvements de jeunes. Le mouvement est à la fois très occidentalisé et très enraciné dans le local. On remarque également une appropriation, chez ces jeunes, du registre patriotique (le drapeau). Le regard grossissant des Européens sur l'islamisme confond trop idéologie religieuse et religion. Les élites arabes ont fait de même : idéologisation du religieux, islamisation des sociétés. Il s'agit de régimes séculiers qui manipulent le religieux (standardisation des normes du religieux, sur une base nationaliste), soutenus par l'Occident, et contre les islamistes, qui sont aussi des idéologues religieux, mais d'un autre type.

Intervention de Jacques Huntzinger.

La pratique du religieux a changé (autonomisation dans la pratique, parallèlement à l'idéologisation du religieux chez les élites) ; mais l'Europe n'a pas perçu ce changement.

Intervention de Régis Debray.

Peut-on se déclarer athée dans les sociétés musulmanes ? Il me semble que non, on naît religieux.

Intervention de Mohamed Tozy.

Il y a deux niveaux. On peut être agnostique tant que l'on ne développe pas un discours individuel assumé sur la non-croyance. La pratique est tolérée, mais pas le discours, la revendication. Il en est de même pour l'athéisme. L'athéisme peut prendre le même cheminement qu'une croyance religieuse, c'est une modalité de la croyance. Cela pose un problème comme source de *fitna* (discorde dans la cité) ; mais pas en temps que tel, en tant que pratique. Le doute est géré de manière pratique, pas philosophique. La possibilité discursive de l'athéisme est écartée, mais dans la réalité, elle est tolérée.

Intervention de Sylvie Taussig.

Les médias occidentaux insistent sur l'unité du monde arabo-musulman en ce qui concerne les révolutions tunisienne et égyptienne (théorie des dominos). Or, ce mouvement est apparemment nationaliste. L'unité est-elle donc nationale ou religieuse (*oumma*) ? Est-ce que le discours s'organise autour d'un ennemi qui n'est plus l'Occident ? Y a-t-il encore une fabrication idéologique de l'ennemi ? Et si oui, qui est-il ?

Intervention de Mohamed Tozy.

Il y a affinité, pas d'unité, entre le nationalisme et le religieux, mais aussi parfois opposition.

Intervention d'Ahmad Salamatian.

La globalisation modifie la définition même de ce qu'est l'Occident. La fierté nationale que l'on observe aujourd'hui en Tunisie ou en Égypte n'a rien à voir avec le nationalisme unitaire d'en-temps. Cette fierté nationale rejoint davantage la fierté d'être moderne. Il s'agit d'un moyen local de se sentir fort. Dans cette configuration, l'ennemi commun est l'archaïsme du pouvoir en place. L'idée de fierté nationale n'est plus guerrière. Mais les clichés et les modes de pensée se construisent par le regard de l'autre. Les idéologies globalisantes, les mythes fondateurs du lendemain des indépendances sont déçus. Les pouvoirs en place s'appuient encore sur ces discours, mais ils sont en décalage avec la société.

LA SÉCULARISATION AU MAGHREB ET EN IRAN

INTERVENTION DE MOHAMED TOZY

« Quand a-t-on recours à la légitimation par la religion pour agir ? »

La sécularisation comporte deux dimensions :

- C'est la dissociation entre le religieux et le mondain. Elle porte sur la façon d'expliquer et de légitimer un acte, par le recours (ou pas) à la religion.
- À l'intérieur même de ce qui est religieux, la teneur émotionnelle de ce qui est religieux baisse pour devenir un acte standardisé, routinisé, automatique et répétitif.

La domination de l'écrit permet la décrédibilisation de la dimension émotionnelle du religieux. Ce phénomène rapproche la religion d'une religion populaire. L'acte religieux est rationalisé ; il devient une quête de cohérence construite autour de pratiques très individualisées.

Le religieux ne disparaît donc pas ; l'idéologie religieuse n'a jamais été aussi forte, alors que la pratique religieuse n'a jamais été aussi faible. Cela s'accompagne d'une crise totale des clercs traditionnels qui se retrouvent déclassés ; alors que l'on assiste à l'émergence des idéologues au même moment.

Il existe deux thèses :

- L'islam est d'emblée une religion séculière, car il se décline par une réglementation plutôt lâche des pratiques et une non-prise en charge du politique. Les textes fondamentaux n'ont pas prévu de succession au Prophète ; le pouvoir a donc été obligé de s'auto-constituer.
- Il est impossible de produire une norme valable pour tous et globale. On retrouve cette idée chez les clercs. La norme serait impossible à réaliser sur terre. Les *oulemas* sont à la fois les garants de l'ordre et les critiques de cet ordre. Ils ont ainsi une position de soumission/subversion de l'ordre. Ils

produisent la norme religieuse au service d'un pouvoir politique (l'État-nation) ; mais, de par leur position critique, ils sont aussi des idéologues.

Par exemple, les *fatwas* n'ont jamais été une norme, mais un simple avis. Elles ne font pas jurisprudence car la religion ne peut qu'inspirer la justesse du raisonnement, mais ne peut pas faire le raisonnement. On n'apporte jamais de réponses globales ; les *fatwas* ne sont que des réponses individuelles à des questions d'individus. On ne donne pas de réponse collective : l'exception peut prévaloir sur le majoritaire.

On est donc dans une sécularisation déjà installée.

La reprise par l'État-nation de l'idéologie religieuse a cassé ce processus. L'État revendique que la religion soit le cadre normatif unique et il délégitime ainsi l'action des clercs. L'État les met parfois dans des situations intenables, d'un point de vue religieux (exemple de la légitimité de l'éthylotest, alors même que l'alcool est interdit en islam).

Aujourd'hui, lorsque les islamistes sont confrontés à des mandats électoraux et donc à un électorat fragmenté, ils doivent gérer des publics, des clientèles, des intérêts différents et divergents. Ils sont ainsi obligés de revenir à des formes de pragmatisme encadrés par la théologie. Sur les trente dernières années, entre ce que l'on peut appeler le Qotbisme et les discours des islamistes actuellement au pouvoir (AKP turc, PJD marocain, etc.), on peut distinguer la séparation des sphères, dans le but délimiter, intellectuellement, les contours de la sphère politique. Ils proposent ainsi des constructions bricolées qui permettent de sortir des contradictions de l'action politique quotidienne.

DISCUSSION

Intervention de Jacques Huntzinger.

Cela rappelle la « démochristianisation », ou « socialdémocratisation » de l'islamisme politique. Est-ce que les partis islamistes vont connaître un processus spécifique ou analogue à celui qu'ont connu les christianismes européens, lorsqu'ils sont entrés dans le politique (ce qui aboutit à la création d'une démocratie chrétienne) ? Est-ce que cette théorie est pertinente ?

Intervention de Mohamed Tozy.

Elle est trop linéaire. La construction de cette machinerie intellectuelle se fait sur la base d'une réappropriation d'une tradition qui encadre le pragmatisme. Il faut relier le sens du texte à des objectifs supérieurs (comme l'intérêt général). Mais cette recherche a été circonscrite dans la langue arabe. Le pragmatisme peut glisser vers l'opportunisme. De plus en plus d'intellectuels (turcs, persans) sortent aujourd'hui de la langue arabe.

Intervention de Régis Debray.

Sur la dissociation du religieux et du mondain :

D'un point de vue occidental, si la sécularisation n'est que cela, nous sommes sécularisés depuis bien longtemps. Au-delà de la dissociation, la sécularisation est davantage la fin de la subordination du politique au religieux. La dissociation est acceptée chez les chrétiens : il y a une dissociation entre le roi et le pape. Mais le roi n'est roi que parce qu'il a été sacralisé par le pape.

L'Occident s'est sécularisé lorsqu'il y a eu transfert de sacralité : sacralisation de la nation et de toutes sortes de religion séculières (religion nationale, religion républicaine, religion du progrès, etc.). Autrement dit, on ne détruit que ce que l'on remplace. S'il y a une sécularisation dans le monde musulman, quelle sera la religion séculière de remplacement ?

Intervention de Mohamed Tozy.

Cela sera un Dieu sans religion. L'islam, comme le judaïsme, s'accommode d'une dimension très abstraite : contrairement au christianisme, il n'y a pas d'incarnation.

Intervention de Sylvie Taussig.

La « bouc-émissairisation » peut-être ?

Intervention de Régis Debray.

Cela reste ponctuel, ça ne cimente pas, cela ne crée pas une cohésion durable. Il faut quelque chose de plus profond.

Intervention de Jacques Huntzinger.

Quelle est notre religion séculière en ce moment ?

Intervention de Régis Debray.

Le problème, ce que nous n'en avons plus. C'est pour cela que nos sociétés se fragmentent et cela crée du communautarisme.

Intervention de Jacques Huntzinger.

Mais cela n'est pas le cas aux États-Unis.

Intervention de Régis Debray.

Non, car les États-Unis ont une religion biblio-patriotique (notion de peuple élu et de terre promise, d'où le soutien à Israël) qui cimente la nation. Les leaders politiques, les subversifs sont des révérends (comme Martin Luther King). La sécularisation est un mot trompeur car elle fait croire que l'on pourrait se passer d'un principe transcendant unificateur.

Intervention de Sylvie Taussig.

Selon certaines thèses (Mohamed Safran, psychanalyste égyptien), la sécularisation n'aurait pas commencé en Occident avec la Révolution française mais avec la Renaissance (idée selon laquelle le magistère n'était pas tenu par des religieux). Aujourd'hui, qui a la parole ? Qui a le magistère, qui représente la vérité ?

INTERVENTION D'AHMAD SALAMATIAN

« Sécularisation et laïcité en Iran : Rétrospective historique »

Le Chi'isme.

Un verset du Coran dit « Obéissez à Dieu, à son messager et à ceux qui ont le pouvoir parmi vous ». C'est ainsi que l'islam sunnite légitimait le prince qui devenait le successeur (le calife) du prophète. Aujourd'hui encore, on confond le messager et le gouverneur, alors qu'il s'agissait autrefois de deux fonctions séparées. Sur ce point, la différence fondamentale entre les sunnites et les chi'ites réside sur le fait que la succession du Prophète Muhammad s'est faite sur un mode tribal (un consensus) : le calife (le successeur). Les chi'ites, dès le départ, n'ont pas accepté la voix majoritaire. 'Ali a dénoncé l'injustice tout en faisant allégeance aux trois premiers califes. Le chi'isme devient légitimiste, non pas par rapport au pouvoir établi, mais par rapport au pouvoir qu'il considère comme étant juste. En l'absence de pouvoir juste, le chi'isme devient un messianisme à vision eschatologique. Les chi'ites développent alors une gestion particulière de l'attente du messie en l'occurrence le 12^{ème} imam en occultation jusqu'au rétablissement du pouvoir juste : en attendant, ils s'accommodent des pouvoirs établis tout en contestant leurs légitimités. Cette accommodation se fait dans différentes sensibilités religieuses : la religion littérale, la religion populaire, la religion ésotérique et confrérique et la religion du rituel.

Le chi'isme duodécimain dans sa sensibilité littérale, en contestant la légitimité des pouvoirs qu'il subit, les désacralise. Mais cette désacralisation n'empêche pas la recherche permanente des accommodations pratiques avec les pouvoirs établis. Pendant l'occultation de l'Imam caché et en attendant son retour par la volonté divine, les fidèles (et à leur tête les *oulémas* chi'ites) n'ont qu'à s'accommoder du mal pour éviter le pire. Cette logique produit avec le temps la ligne générale de ce qu'on a pu appeler le quietisme chi'ite.

À l'ombre des pouvoirs avec lesquels ils essayent d'établir un *modus vivendi*, les *Faghihs* du chi'isme littéral réussissent à se faire une place pour gérer des problèmes et des questions quotidiennes en évitant de créer des normes. Ainsi majoritairement, ils laissent tomber en désuétude la pratique solennelle de la prière

du vendredi, acceptent un moratoire de fait sur l'application des *hudûds* (les peines prévues par le code pénal de la *chari'âa*) et enfin, ils limitent le *jihad* (la guerre sainte) à sa seule fonction défensive. Ainsi, ils privilégiaient le cas par cas pour répondre aux besoins des communautés chi'ites organisées par clientélisme autour des *faghihs* reconnus comme modèles (source d'imitation) pour des adeptes. Ce faisant, ils se réfèrent à des pratiques tribales ou locales. Cela donne lieu à un certain morcellement.

Par ailleurs, le développement du chi'isme ésotérique et le culte des saints créent toute une série d'espaces sacrés autour de mausolées qui deviennent ainsi des lieux de manifestation, des rituels et de communion communautaire. La conjonction de ces besoins pratiques, de différentes formes de sacralité et de leurs manifestations, crée des poches de chi'isme avec leurs propres références et pratiques dans les diverses parties du monde musulman, souvent dans les périphéries, à l'abri de l'autorité califale du sunnisme.

L'Iran chi'ite.

En 1501, à la suite d'une révolte tribale en Anatolie orientale, une série de tribus turcophones et sunnites vont se convertir au chi'isme confrérique et fondent la dynastie Safavides (avec à sa tête, Ismaël). La constitution d'un mythe fondateur (l'assemblage d'une généalogie douteuse qui rattache l'Ismaël à la descendance des imams chi'ites, et une vision qu'il aurait eu de l'imam caché qui lui aurait confié la tâche d'établir un royaume chi'ite) témoigne d'une recherche de sacralisation du pouvoir de la nouvelle dynastie. Les Safavides utilisent le chi'isme pour en faire le ciment de l'État face aux Empires ottoman et ouzbèk, tous les deux sunnites. Ils engendrent une certaine renaissance de l'Iran en lui donnant une configuration étatique. Le chi'isme devient ainsi une religion d'État. Toutefois, le nouvel état est en manque de théologiens. Il n'hésite même pas à importer des théologiens et des exégètes des traditions chi'ite notamment du mont Liban vers l'Iran. Il décide alors de former un clergé étatique (« *saadre* »), nommé par le Prince, qui lui-même détient son pouvoir de la confédération tribale et de son allégeance aux confréries ésotériques.

Fin 1700, un État tribal s'installe au pouvoir, la dynastie Qadjar. Après leurs défaites contre la Russie, les rois Qâdjârs se retournent vers le clergé littéral pour organiser une certaine forme de mobilisation générale contre les infidèles (l'Empire russe).

En 1840, un Parlement-Conseil, un « Conseil d'État » est créé, dont la fonction est de légiférer. Il crée deux sortes de tribunaux : les tribunaux religieux, pour faire appliquer la *chari'âa*, et les autres, pour faire appliquer les coutumes et les règles étatiques.

En 1906 (-7), une révolution populaire aboutit à la promulgation d'une constitution. Dans la nouvelle constitution, la royauté est reconnue comme un don divin qui est octroyé au monarque par le peuple. En contre-partie, le roi, adepte de la religion chi'ite, doit la défendre et la propager. Elle codifie aussi, pour la première fois, les rapports de la *Sharia*, des pouvoirs constitués et du droit positif. Un comité d'*oulemas* est créé pour vérifier que les lois de l'État ne soient pas antinomiques avec les fondements de la religion. Mais dans les faits, l'exercice de ce pouvoir des *oulémas* tombe très vite en désuétude. Ils ont été incapables de trouver un consensus pour créer de normes générales et étatiques pour les problèmes pratiques qu'ils ont toujours résolus au cas par cas et dans des optiques clientélistes locales. On trouve souvent des *fatwas* contradictoires. Les structures du clergé et ses pratiques théologiques entravent toute codification.

En 1921, après le coup d'État fomenté par le Grande Bretagne et la compagnie pétrolière anglo-iranienne, l'Iran est devenu un pays pétrolier. Le pétrole va changer la donne car il assure une belle rente au pouvoir. L'homme fort de ce coup d'état, Reza Khan Pahlavi, avait d'abord envisagé de former une république. Le clergé chi'ite s'y oppose. Craignant l'instabilité du régime républicain pour assurer la pérennité du chi'isme comme religion officielle, il réussit à le convaincre d'opter pour la fondation d'une nouvelle dynastie. Le nouveau *Shah* lance l'Iran dans de nombreuses réformes (dont celles de l'éducation obligatoire et la codification de toute une série des codes du droit positif). Cependant, dans sa modernisation centralisée et jacobine, il centralise et renforce ainsi le clergé chi'ite. Il facilite même l'émergence de la ville de Qom comme capitale religieuse du pays, qui domine désormais l'espace religieux.

Dans les années 1950, le mouvement de nationalisation du pétrole, qui était un mouvement laïque sans pour autant afficher sa laïcité, apparaît comme la résurgence du mouvement constitutionnel. On retrouve de nouveau le haut clergé de Qom et le monarque dans le coup d'état anglo-américain contre le gouvernement de Mossadeq en 1953.

La devise des Pahlavi était « Dieu, le roi, la patrie » ; le *Shah* voulant se donner une place intermédiaire entre Dieu et la patrie. La modernisation impulsée était en fait une sacralisation de l'État moderne.

Dans les années 1960, Mohamed Reza Pahlavi, a commencé à chercher une autre légitimité, celle de l'histoire de l'Iran antique.

La République islamique d'Iran.

Après la chute du *Shah* en 1979, un phénomène d'idéologisation du religieux devient de plus en plus visible et audible. Il a été impulsé par le mimétisme avec les Frères musulmans en Égypte, mais aussi par mimétisme avec les grandes idéologies européennes du XX^{ème} siècle. On trouve ainsi un nouveau discours messianisme chi'ite teinté de phraséologie léniniste et de l'organisation des pouvoirs soviétiques.

Le texte de la constitution de la république islamique n'est qu'une composition de chimères de ces deux perceptions et légitimations du pouvoir autoritaire. Tout en reconnaissant la séparation des pouvoirs, elle contient des principes contradictoires. L'article 6 prône la souveraineté du peuple et reconnaît le suffrage universel comme base de tout pouvoir, alors que l'article 5 introduit la gestion messianique de l'attente en imposant la tutelle absolue de *Faghih* sur les institutions de l'État.

L'aventure révolutionnaire de Khomeiny et la guerre Iran/Irak ont renforcé ce phénomène. Après la mort de Khomeiny, la Constitution a été encore modifiée pour donner les pouvoirs absolus au Guide Suprême qui se démarque beaucoup plus comme étant le Commandant en chef des forces armées. Le nouveau pouvoir tente de fonctionnariser le clergé chi'ite qui perd ainsi son autonomie. L'idéologisation khomeyniste de la religion a mis en évidence une fusion incroyable entre le religieux et le politique. Mais trente ans après, force est de constater que de l'utopie révolutionnaire chi'ite, qui visait à contrôler le politique, est sorti le cauchemar d'un pouvoir autoritaire qui tente de soumettre l'ensemble de la hiérarchie religieuse et d'instrumentaliser la religion au service de son emprise.

Conclusion.

L'idéologie de la révolution religieuse chi'ite, le fait exceptionnel dans l'histoire de l'Islam et du chi'isme, est arrivée à bout de souffle, plus rapidement que les autres idéologies totalitaires du XX^{ème} siècle. Aujourd'hui, non seulement dans la société civile mais aussi dans les cercles religieux et le clergé, le débat bat son plein sur la nécessité de retrouver l'autonomie réciproque de la politique et du religieux, ainsi que la séparation de leurs espaces respectifs.

DISCUSSION

Intervention de Régis Debray.

Qu'en est-il de l'hégémonie morale et mentale du Roi du Maroc, en tant que Commandeur des croyants ?

Intervention de Mohamed Tozy.

Il s'agit d'une véritable construction idéologique, élaborée dans les années 1960. Elle a transité dans la sphère politique avant d'être construite par la Constitution. Jusqu'en 1967, il y avait une conception gaulliste de la Monarchie (car ce sont les Français qui ont fait la Constitution marocaine). Trois événements ont permis cette construction idéologique :

- Le livre de Jean Parker Waterbury, *Le Commandeur des croyants* (1975). Le titre doit être interprété comme une anti-phrase, car selon l'auteur, il n'y a rien de religieux dans la pratique politique du droit marocain.
- Le coup d'État de 1971. L'idée d'un « monarque miraculé » : le Roi a arrêté de boire, il s'est pris de piété.
- Affaire du Sahara de 1975. Les Français construisent le plaidoyer du Maroc sur la base de l'allégeance au Roi saint du Maroc. En 1979, lors des festivités pour la victoire sur la Mauritanie, le roi réinvente le cérémonial religieux.

À la suite de ces événements, le Ministère des affaires islamiques lance un grand colloque sur le califat, le droit politique, les aspects théologiques de la monarchie, etc. Jusqu'à l'indépendance, le Roi était le Sultan du Maroc (simple autorité). C'est une certaine littérature française qui a construit cette image de la sainteté. L'indépendance a donc été un moment de rupture (Constitution moderne). C'est par la suite que le mot

« sultan » a été changé par celui de « malik » (aspect moderne de la royauté) ; mais il n'y a rien de religieux dans tout cela.

Intervention de Jacques Huntzinger.

Mais alors pourquoi est-il « Gardien des lieux saints » ?

Intervention de Mohamed Tozy.

Cela vient d'Arabie saoudite ; mais ce statut ne lui accorde pas la sainteté pour autant.

Intervention de Régis Debray.

Aujourd'hui, est-ce un crime de lèse-majesté que de faire une caricature du roi, de critiquer le roi ?

Intervention de Mohamed Tozy.

Oui, car on risque la prison, même si la sacralité du roi n'a aucune base légale.

L'affaire médiatique autour de l'homosexualité du roi (déclenchée par un journal koweïtien) : le dossier comportait une plaisanterie sur le roi et une autre sur Dieu. Cette affaire a eu lieu juste après l'affaire des caricatures. Aussi, par peur de l'effet boule de neige, le gouvernement marocain n'a pas donné de suites à cette affaire.

Aujourd'hui, la source de l'unité de la monarchie est qu'elle est une construction rationnelle. Au Maroc, il existe certains clivages entre les différentes communautés (Berbère, Arabes, Andalous, Fez, etc.) : aucune d'entre elles ne supporterait la gouvernance de l'autre.

Intervention de Régis Debray.

La sacralité est toujours un facteur d'unification. C'est une croyance.

Intervention de Mohamed Tozy.

C'est plus une commodité. Il n'y a pas de dimension dramaturgique. Il est sacralisé par les circonstances.

Intervention de Jacques Huntzinger.

Concernant l'évolution de la pratique religieuse, qu'en est-il des phénomènes d'individualisation et d'autonomisation du religieux au Maroc ?

Concernant la laïcité, peut-on dire que ce concept est opératoire sur les deux rives de la Méditerranée ?

Intervention de Mohamed Tozy.

Le concept de laïcité est propre à la France. Sa charge historique est importante. Au Maghreb, il est reçu comme une agression, même dans sa déclinaison arabe, qui renvoie à une conception scientiste et anti-religieuse du monde.

En revanche, la question de la séparation des sphères est actuellement posée parmi les religieux. La sécularisation, telle qu'elle est vécue aux États-Unis, en Angleterre, en Allemagne, est un concept beaucoup plus approprié.

Intervention de Sylvie Taussig.

Est-ce que la liberté de croyance et de pensée est contenue dans le concept de sécularisation ? Nous parlons de sociétés qui se pensent comme 100% musulmanes.

Intervention de Mohamed Tozy.

Oui, bien sûr. Par exemple, l'apostasie existe, mais il est impossible de déclarer quelqu'un apostat juridiquement ; il y a trop de contraintes.

Sur l'autonomisation du croire, trois points de conclusion :

- Focalisation sur la pratique religieuse sur le jeûne (activité sociale, communautaire et festive, plus que religieuse) et la prière (acte très individuelle). La fréquentation des mosquées est très minoritaire, surtout pour des raisons de commodités.
- Le slogan « l'islam est la solution ». Une majorité acquiesce mais concrètement, ce slogan disparaît.
- Tentation d'instrumentalisation à outrance de la religion par les pouvoirs politiques.