Version Française

Octobre 2008

DOSSIER 28 Un recueil d'articles

Women living under muslim laws

النساء في ظل قوانين المسلمين

Femmes sous lois musulmanes

Dossiers du WLUML :

Les Dossiers explorent et effectuent la synthèse d'une grande variété d'impressions, d'interprétations et de stratégies des femmes sur les questions portant sur le féminisme, le nationalisme, l'internationalisme et la religion.

Les Dossiers sont une publication occasionnelle du réseau international de solidarité Femmes sous lois musulmanes. Conçus comme outils de développement de réseaux, ils visent à fournir des informations sur la vie, les luttes et les stratégies des femmes dans les communautés musulmanes et les pays musulmans à travers le monde.

Les groupes de femmes pourront reproduire nos publications à titre gratuit, à condition de mentionner l'origine de l'article de manière explicite. Concernant les articles déjà publiés dans d'autres revues, une autorisation devra être obtenue directement auprès des revues concernées.

Sauf mention expresse, les informations contenues dans les Dossiers ne représentent pas nécessairement les points de vue et positions des éditrices/éditeurs ou du réseau Femmes sous lois musulmanes. Les Dossiers ont pour but de rendre accessibles les courants d'idées les plus variés au sein des mouvements et initiatives promouvant une plus grande autonomie pour les femmes. Ils cherchent à informer et à partager les différentes analyses et expériences.

Femmes sous lois musulmanes dispose d'un site Internet très populaire en anglais, français et arabe ; les rubriques Actualités et points de vue, Alertes et Publications sont régulièrement mises à jour. Pour plus d'information, veuillez consulter notre site : www.wluml.org/french

Les bureaux régionaux de coordination sont situés au Sénégal (pour l'Afrique et le Moyen-Orient) et au Pakistan (pour l'Asie) ; ils sont responsables de la coordination des activités du réseau dans leurs régions respectives.

Bureau de coordination pour l'Afrique et le Moyen-Orient
Groupe de Recherche sur les Femmes et Lois au Sénégal (GREFELS)
PO Box 5330, Dakar-Fann, Dakar, Sénégal
E-mail: grefels@sentoo.sn

Bureau de coordination pour l'Asie
Shirkat Gah Women's Resource Centre
PO Box 5192, Lahore, Pakistan
E-mail : sgah@sgah.org.pk

Le bureau international de coordination (ICO, International Coordination Office) a pour responsabilité principale de faciliter la coordination entre les « networkers ».

Bureau international de coordination
PO Box 28445, London, N19 5NZ, UK
E-mail : wluml@wluml.org
Site Internet : www.wluml.org

Femmes sous lois musulmanes tient à remercier les fondations et entreprises suivantes pour leur soutien : HIVOS, NORAD, Sigrid Rausing Trust, Swiss Agency for Development and Cooperation (SDC) and Rights & Democracy

Dossier 28 : Coordonné par Cassandra Balchin
Traduction française : Aminata Sow
Publication: Femmes sous lois musulmanes
Conception et mise en page : www.arissdesign.com
Impression: The Russell Press, Nottingham, Royaume-Uni

Version Française
Octobre 2008
DOSSIER 28

Un recueil d'articles

Table des matières

Page

v **Qu'est-ce que Femmes sous lois musulmanes?**

ix **Introduction**
de Cassandra Balchin

1 **Variétés Laïques et Religieuses du Patriarcat**
de Vivienne Wee

5 **Laïcité dans une perspective islamique:**
Réflexions théoriques sur les réalités des sociétés islamiques au 21ème siècle
de Abdullahi An-Na'im

25 **Paradoxe du laïque en l'Amérique latine :**
Religion, genre et sexualité à la croisée des chemins
de Juan Marco Vaggione

37 **L'État dans la pensée islamiste**
de Irfan Ahmed

43 **Sécularisme comme alternative aux fondamentalismes:**
Questions pour les féministes

57 **État laïc et citoyenneté dans les pays musulmans:**
Intégrer l'Afrique dans le débat
de Penda Mbow

69 **Une expérience islamique du pluralisme religieux dans l'Afrique du Sud post-apartheid**
de Imam A. Rashied Omar

77 **Respect de la diversité et de la différence:**
L'Afrique du sud comme étude de cas sur les défis à relever pour une démocratie laïque
de Rashida Manjoo

محوانيين ذيين اش مسلم قوانين
Women living under muslim laws
النساء في ظل قوانين المسلمين
Femmes sous lois musulmanes

Dossiers du WLUML :

Les Dossiers explorent et effectuent la synthèse d'une grande variété d'impressions, d'interprétations et de stratégies des femmes sur les questions portant sur le féminisme, le nationalisme, l'internationalisme et la religion.

Page

83 **Sécularisme en Inde**
de Asghar Ali Engineer

91 **Activisme des femmes laïques dans l'Égypte contemporaine**
de Nadje Al-Ali

99 **Sécularisme – Un préalable à la démocratie?**
de Tarik Mira

105 **La séparation n'affaiblit pas les religions**
de Soheib Bencheikh

Documents connexes

109 1. Le combat d'une femme
113 2. Laïcité en République démocratique du Congo
115 3. Les rebelles du Darfour divisés sur la demande d'un État laïc
117 4. Déclaration des Catholiques pour la Liberté de Choisir Europe
121 5. Appel aux citoyens musulmans de France qui aiment la paix, la justice, la liberté et la laïcité
123 6. Appel international à toutes les organisations laïques

126 **Les Contributeurs**

Qu'est-ce que Femmes sous lois musulmanes ?

Femmes sous lois musulmanes est un réseau international de solidarité qui fournit des informations, de l'aide et un espace collectif aux femmes dont la vie est modelée, conditionnée ou gouvernée par les lois et les coutumes présentées comme étant islamiques.

Depuis plus de deux décennies, Femmes sous lois musulmanes établit des liens entre des individu(e)s et des organisations. Ce réseau couvre désormais plus de 70 pays allant de l'Afrique du Sud à l'Ouzbékistan, en passant par le Sénégal, l'Indonésie, le Brésil et la France. Ainsi, ce réseau rassemble:

- les femmes vivant dans des pays ou des États où l'Islam est la religion d'État et des États laïcs à majorité musulmane ainsi que des femmes appartenant à des communautés musulmanes gouvernées par des minorités religieuses ;
- les femmes vivant dans des États laïcs où certains groupes politiques revendiquent des lois religieuses ; des femmes vivant dans des communautés musulmanes de migrants en Europe, aux Amériques et dans le monde entier ;
- des femmes non musulmanes qui peuvent se voir appliquer les lois musulmanes soit de manière directe, soit par le biais de leurs enfants ;
- des femmes nées dans des communautés ou des familles musulmanes, qui sont automatiquement considérées comme étant musulmanes, mais qui peuvent, elles-mêmes, ne pas se définir comme telles, soit parce qu'elles sont non-croyantes, soit parce qu'elles choisissent de ne pas s'identifier en termes religieux, préférant accorder la priorité à d'autres aspects de leur identité tels que l'idéologie politique, la profession, l'orientation sexuelle ou autre.

Notre nom remet en cause le mythe d'un « monde musulman » monolithique et homogène. Ce mythe créé de toutes pièces ne reflète aucunement le fait que a) les lois prétendant être musulmanes varient d'un contexte à l'autre et b) les lois qui régissent nos vies ont des origines diverses: religieuses, coutumières, coloniales ou laïques. Nous sommes gouvernés simultanément par de nombreuses lois de diverses natures: des lois reconnues par l'État (codifiées et non codifiées) et des lois informelles comme les pratiques coutumières qui varient en fonction du contexte culturel, social et politique.

Comment le réseau Femmes sous lois musulmanes a-t-il démarré ?

Femmes sous lois musulmanes s'est créé en 1984 en réponse à trois événements qui ont eu lieu dans des pays musulmans et des communautés musulmanes où l'on refusait aux femmes certains droits au nom de lois dites « musulmanes » nécessitant une action urgente. Neuf femmes originaires d'Algérie, du Maroc, du Soudan, d'Iran, de l'Ile Maurice, de Tanzanie, du Bangladesh et du Pakistan se sont réunies pour former le Comité d'Action des Femmes sous lois musulmanes, destiné à soutenir la lutte des femmes dans les régions concernées. Ce comité est à l'origine du réseau actuel qui a été créé en 1986. Ce réseau est régi par les plans d'action qui sont passés en revue périodiquement. Pour en savoir plus, prière de consulter le site Internet de Femmes sous lois musulmanes à l'adresse suivante : www.wluml.org

Quels sont les objectifs et centres d'intérêt de Femmes sous lois musulmanes?

Le réseau Femmes sous lois musulmanes vise à renforcer les luttes individuelles et collectives des femmes pour l'égalité

et leurs droits, surtout dans les contextes musulmans. Les objectifs de Femmes sous lois musulmanes sont :

- de briser l'isolation dans laquelle les femmes livrent leur combat, en créant et en renforçant les liens entre les femmes dans des pays musulmans et des communautés musulmanes et avec les groupes féministes et progressistes à travers le monde ;
- de partager les informations et les analyses visant à démystifier les diverses sources de contrôle qui dominent la vie des femmes et favorisant les stratégies et les expériences de remise en cause de tous les moyens de contrôle.

Le réseau Femmes sous lois musulmanes concentre actuellement son action sur trois thèmes : le fondamentalisme, la militarisation et l'impact de ces deux phénomènes sur la vie et la sexualité des femmes. Le thème de la violence contre les femmes recoupe tous les projets et toutes les activités du réseau Femmes sous lois musulmanes.

Comment le réseau Femmes sous lois musulmanes est-il organisé?

La structure ouverte du réseau Femmes sous lois musulmanes a été conçue pour maximiser la participation de groupes et d'individus divers et autonomes ainsi que les prises de décision collectives. Le réseau Femmes sous lois musulmanes ne nécessite aucune inscription formelle et les « networkers » forment un groupe fluide d'individus et d'organisations entretenant des échanges réguliers et interactifs avec le réseau.

Le Conseil d'administration comprend 20 à 30 femmes et hommes impliqués dans les aspects de la mise en réseau transrégionale au sein du réseau Femmes sous lois musulmanes à long terme. Ces individus sont principalement responsables du développement et de la mise en œuvre des plans d'action.

Le Bureau international de coordination (ICO - International Coordination Office) assume la responsabilité majeure de faciliter la coordination entre les membres du réseau (*networkers*). Les bureaux de coordination régionale sont situés au Pakistan (pour l'Asie), au Sénégal (pour l'Afrique et le Moyen-Orient) et sont responsables de la coordination des activités du réseau dans leurs régions respectives. Même s'ils sont juridiquement et financièrement autonomes, ces bureaux sont les composants clés du réseau Femmes sous lois musulmanes. En se fondant sur leurs liens avec les « networkers » et leurs connaissances des activités et des circonstances des « networkers », l'ICO et les bureaux régionaux s'assurent que les personnes concernées se rencontrent, établissent des stratégies, planifient et agissent afin de se soutenir mutuellement et par là même renforcent leur efficacité locale, régionale et mondiale.

Quels sont les principes du réseau Femmes sous lois musulmanes?

Le réseau Femmes sous lois musulmanes est axé sur les lois, les coutumes et les réalités concrètes de la vie des femmes, qui comprennent les pratiques et les lois, souvent diverses, considérées comme « musulmanes » (en fonction des diverses interprétations des textes religieux et/ou de l'utilisation politique de la religion) et les effets que celles-ci ont sur les femmes plutôt que sur la religion de l'Islam en soi.

Le réseau construit des ponts entre les identités: au sein de nos contextes et sur le

plan international. Nous nous préoccupons surtout du sort des femmes marginalisées, notamment les femmes non musulmanes dans les États à majorité musulmane, surtout là où les espaces réservés aux minorités religieuses sont en déclin accéléré. Nous nous préoccupons également des femmes des minorités musulmanes victimes de la discrimination, de l'oppression ou du racisme et les femmes dont l'affirmation de la sexualité, y compris l'orientation sexuelle, est soit criminalisée, soit non acceptable sur le plan social.

Le réseau Femmes sous lois musulmanes reconnaît que les luttes des femmes sont interconnectées et complémentaires et par conséquent milite pour la solidarité internationale.

Le réseau Femmes sous lois musulmanes soutient activement la pluralité et l'autonomie, il reconnaît et accorde une grande valeur à la diversité des opinions. Les individus et les groupes reliés par ce réseau déterminent leurs propres priorités et stratégies en fonction de leur contexte.

La dimension personnelle a toujours joué un rôle important dans les travaux du réseau Femmes sous lois musulmanes qui valorise la solidarité et le soutien actif que les participantes de réseau s'accordent mutuellement par le biais de liens personnels.

Quelles sont les activités de Femmes sous lois musulmanes?

Solidarité & alertes

Le réseau Femmes sous lois musulmanes réagit à, circule et lance des alertes internationales pour l'action et les campagnes requises par les groupes et les organisations amies des réseaux. Le réseau Femmes sous lois musulmanes fournit également un soutien concret aux femmes sur le plan individuel sous forme d'information sur leurs droits, d'assistance relative aux demandes d'asile, de liens avec les institutions de soutien correspondant, d'aide psychologique, etc.

Établissement du réseau et services d'information

Le réseau Femmes sous lois musulmanes met les femmes directement en contact les unes avec les autres pour faciliter l'échange non hiérarchique d'informations, d'expertise, de stratégies et d'expériences. L'établissement de ce réseau implique la documentation des opinions, la circulation proactive d'informations aux « networkers » et aux organisations alliées du réseau, l'élaboration de nouvelles analyses et le soutien de la participation des «networkers» du réseau à des échanges et des événements internationaux. Si le réseau Femmes sous lois musulmanes accorde la priorité aux besoins des « networkers », il répond sélectivement aux demandes d'information provenant notamment des universités, des médias, des agences internationales et des institutions gouvernementales.

Renforcement des capacités

Le réseau Femmes sous lois musulmanes renforce les capacités des groupes du réseau par le biais de stages auprès des bureaux de coordination, d'échanges, de formations et d'ateliers de travail.

Publications et médias

Le réseau Femmes sous lois musulmanes recueille, analyse et circule des informations concernant les diverses expériences et stratégies dans les contextes musulmans en recourant à une palette variée de supports.

Cette organisation traduit, dans la mesure du possible, des informations vers et à partir du français, de l'arabe et de l'anglais. Les groupes du réseau traduisent également ces informations dans plusieurs autres langues.

Le programme actif de publications comprend :

- Un Dossier à thème, une revue périodique qui fournit des informations sur la vie, les luttes et les stratégies des femmes dans les communautés musulmanes et les pays musulmans dans le monde ;
- Un bulletin trimestriel sur les femmes, les lois et la société publié par Shirkat Gah, le Bureau régional pour l'Asie de Femmes sous lois musulmanes ;
- Un bulletin semestriel sur les femmes, les lois et la société publié par le Bureau international de coordination (ICO) ;
- Des documents occasionnels, des études spécifiques et des documents qui, pour des raisons de longueur ou de style, ne peuvent pas être inclus dans la série des dossiers et ;
- D'autres publications sur des questions spécifiques d'intérêt particulier comme le droit de la famille, les mouvements de femmes, les initiatives, stratégies, etc.

Pour obtenir davantage de renseignements et pour télécharger les publications du réseau Femmes sous lois musulmanes, veuillez consulter le site : www.wluml.org/french/publications.shtml

Le réseau Femmes sous lois musulmanes opère également un site Internet en anglais, en français et en arabe. Ce site est actualisé régulièrement et affiche des nouvelles et des opinions, des appels à l'action et des publications : www.wluml.org/french

Projets collectifs

Les projets collectifs ont inclus des initiatives thématiques issues des besoins partagés, des intérêts et de l'analyse des « networkers » du réseau. Les groupes et les individus du réseau sont libres de participer ou non en fonction de leurs besoins et de leur capacité et les projets collectifs ont impliqué de trois à plus de vingt groupes du réseau, leur durée allant de quelques mois à dix ans. Les projets sont principalement coordonnés et mis en œuvre par les groupes ou les « networkers » du réseau dans leur pays ou communauté respective; les bureaux de coordination assurent des services de facilitation, le cas échéant.

Les projets collectifs ont inclus des séances de formation, des ateliers de travail, des recherches pour des campagnes de sensibilisation, des réunions et des échanges axés sur des thèmes particuliers.

Les projets préalables comprennent:

- Un programme d'échange (1988)
- Des réunions d'interprétation coranique (1990) et pour les participantes du réseau d'Afrique occidentale (2002) et pour celles d'Afrique occidentale francophone (2004)
- Le programme Femmes et droit dans le monde musulman (1991-2001)
- Le féminisme dans les instituts de leadership du monde musulman (1998, 1999 et 2007)
- Appartenance à un sexe et déplacement dans les contextes musulmans (1999-2002)
- Initiative pour le renfort des lois familiales afghanes - INSAF (2002 - à ce jour)
- Les Dialogues féministes (2006 – à ce jour)
- La Campagne mondiale « Arrêtons de tuer et de lapider les femmes! » (2007 – à ce jour)

Introduction de Cassandra Balchin

Depuis plus de deux décennies, les féministes débattent de l'impact et de la mécanique des forces politico-religieuses de l'extrême droite et se concertent sur les stratégies de résistance contre les fondamentalismes. Toutefois, en tant que féministes, nous n'avons pas encore développé une analyse cohérente des alternatives concrètes. Une telle analyse nous est cependant indispensable pour aller au-delà de la résistance et pour être plus proactives dans notre plaidoyer pour une vision autre de la société, dans le contexte de l'essor global des politiques d'extrême-droite justifiée par référence à la religion et de l'impact accru du néolibéralisme sur la gouvernance démocratique et la gouvernance sociale. Il est temps de débattre en profondeur des laïcités.

Nous utilisons le pluriel 'laïcités' pour mettre en évidence le fait que nous devons en premier lieu explorer les perceptions et les modèles multiples de la 'laïcité.' Certains, en particulier ceux qui travaillent dans le contexte français ou qui sont influencés par les expériences politiques françaises, préfèrent éviter totalement le terme de sécularisme, au profit de *laïcité* – pour des raisons débattues dans diverses contributions contenues dans ce volume (Bencheikh, Mira).

Il y a de nombreuses questions qui ont besoin de réponses urgentes. Comment rattacher ces perceptions multiples de la laïcité à nos propres contextes variés, aux plans à la fois stratégique et tactique ? Comment les croyants et ceux qui choisissent d'autres marqueurs de l'identité se rattachent-ils aux différents modèles : y a-t-il nécessairement une dichotomie entre les initiatives laïques et celles fondées sur la religion ou peut-on leur trouver un terrain d'entente ? Comment les laïcités sont-elles rattachées aux fondamentalismes, aux 'extrémistes' et aux 'modérés' ? Quel est l'impact de genre spécifique de chaque modèle de laïcité ? Que font les féministes face à la tendance (notamment des bailleurs de fonds, des organisations de droits humains du courant dominant, etc.) à privilégier les initiatives à base confessionnelle ? Comment préconiser la séparation de l'État et de la religion ou de la religion et de la politique, sans renforcer les dichotomies public/privé que les féministes dénoncent depuis tant de décennies ? Comment prendre en compte la 'différence' culturelle sans essentialiser les communautés et sans renforcer le contrôle patriarcal sur la vie des femmes ? Comment les féministes peuvent-elles garantir que les laïcités deviennent un moyen de protéger et de promouvoir l'espace précieux pour des visions alternatives de la société ?

Ce sont là certaines des questions dont les féministes doivent commencer à discuter afin de définir de manière plus claire les changements qu'elles souhaitent et les systèmes qui seront plus fructueux pour les femmes, et afin de développer un mouvement plus inclusif et plus efficace.

Ce numéro cherche à contribuer à ces discussions en présentant diverses analyses de la laïcité, allant de la perspective de la théorie à l'expérience vécue dans des contextes aussi divers que l'Algérie, l'Argentine, la Chine, l'Égypte, la France, l'Inde, l'Italie, le Sénégal, l'Afrique du sud et le Soudan.

Le dossier débute sur un article de Wee qui, dans une brève note, nous prévient que la laïcité n'est pas une solution pour le patriarcat. Suivent deux longues discussions (du chercheur Abdullahi An-Na'im et de l'universitaire argentin Juan Marco Vaggione – qui tous deux se perçoivent clairement

comme des activistes des droits humains) sur des modèles possibles visant à mettre la laïcité à profit pour protéger et promouvoir les droits humains, dans les contextes où la religion – qu'il s'agisse de l'islam, du christianisme ou de tout autre religion – peut avoir une place prééminente dans la société. Soheib Bencheikh, que l'on appelle le 'Mufti de Marseille', fait, pour sa part, un plaidoyer chaleureux en faveur de la *laïcité* à la française – comme seul moyen de garantir l'épanouissement de l'islam en Europe.

Pour que nos discussions mènent à une analyse effective, il est essentiel de comprendre l'approche fondamentaliste de l'État. Nous avons donc également ajouté l'examen bref mais fascinant d'Irfan Ahmed qui présente sa perception des principales idéologies du fondamentalisme musulman sur les relations entre l'État et la religion.

Dans un effort conscient visant à corriger le déséquilibre dans les contextes et les régions généralement couverts dans les discussions sur le fondamentalisme, nous avons rajouté un certain nombre de contributions d'Afrique, dont un article original de la féministe sénégalaise, Penda Mbow. Nous publions également deux articles ayant trait aux défis rencontrés dans l'Afrique du sud post-apartheid, le premier d'Imam Rashied A. Omar qui suggère un cadre d'interactions multi-religieuses dans les sociétés post-conflit, fondé sur le pluralisme, la tolérance et la laïcité dans la vie publique. Le second, une contribution originale de Rashida Manjoo, explique comment ces idéaux peuvent aller à la dérive, avec un impact spécifiquement problématique sur les droits sexués. La discrimination extrême qui peut découler d'un contexte constitutionnel apparemment 'laïque' est un thème également reflété dans les transcriptions du panel du WLUML sur les laïcités, tenu lors du Forum AWID 2005, notamment la présentation de Vahida Nainar qui intervenait sur l'Inde.

Nadje Al-Ali expose les défis rencontrés par les activistes laïques des droits de la femme et leurs constructions théoriques, lorsqu'elles tentent de s'opposer au fondamentalisme dans un contexte égyptien lourdement chargé.

Enfin, Tarik Mira et Asghar Ali Engineer mettent, respectivement, l'accent sur les traditions populaires de la laïcité, en Algérie et en Inde, et dénoncent l'incapacité du leadership politique national, depuis la libération du joug colonial et l'accession à l'indépendance, à assurer l'épanouissement de la laïcité, ce qui, soutiennent les deux, compromet le développement de la démocratie au niveau local.

Nous avons inclus, dans ce dossier, une nouvelle section intitulée 'Documents connexes' qui comprend une brève sélection d'éléments pertinents axés davantage sur les nouvelles ou sur l'action (communiqués de presse, appels à action, etc.), mais que nous estimions être un contexte important ou une ressource supplémentaire pour nos discussions.

Nous espérons que les membres du réseau WLUML, nos alliés et le public plus large que notre Dossier touche, auront des points de vue très variés sur les articles qui figurent dans ce dossier. Il n'y aurait pas lieu de présenter ce thème, en effet, si nos points de vue étaient tous identiques. Nous espérons toutefois que ce choix d'analyses, d'expériences et de ressources saura stimuler le débat pour faire avancer notre activisme collectif et individuel et garantir, de manière proactive, que des alternatives concrètes aux fondamentalismes sont rendues aussi visibles que possible.

Cassandra Balchin

Vivienne Wee

Variétés Laïques et Religieuses du Patriarcat

Résumé

Selon Vivienne Wee, le patriarcat est vivant et bien portant dans les hiérarchies aussi bien laïques que religieuses. Elle suggère que nous devrions, au lieu des fondamentalismes religieux, parler de l'égalité contre la hiérarchie.

Hypothèses erronées

Les hypothèses relatives aux questions de laïcité et de fondamentalisme foisonnent. La laïcité ne renvoie pas automatiquement à la modernité, à l'individualisme et à l'égalité des droits. De même, la religion ne reflète pas automatiquement les valeurs traditionnelles, le communautarisme et la hiérarchie. Nous ne pouvons pas supposer, non plus, qu'un État laïque garantit automatiquement l'égalité entre les sexes. Les patriarcats existent dans des variétés laïques et religieuses.

Patriarcats laïques

Le Confucianisme est un exemple de patriarcat laïc vieux de trois mille ans. Dans le Confucianisme, l'autorité du père n'est pas légitimée par un pouvoir surhumain quelconque (c'est-à-dire Dieu, des dieux ou la loi divine). La loi patriarcale est plutôt légitimée comme une question de savoir-faire. La formation d'un État patriarcal repose sur une symbiose entre l'empereur, en tant que père au niveau macro, et le père, en tant qu'empereur au niveau micro. Cet ancien patriarcat laïc est-il obsolète ? Non, et il y a eu une renaissance du Confucianisme dans la Chine postcommuniste de 1978 et à Singapour – deux États laïcs ayant une forte croissance économique. ('Forte croissance économique' est mentionné dans ce contexte parce qu'une autre idée fausse veut que les patriarcats ne se rencontrent que dans des pays à faible croissance économique. Malheureusement, les patriarcats persistent même dans des pays qui enregistrent une forte croissance économique - par exemple, la Chine post-1978, avec ses 60 millions de 'femmes manquantes' et un taux de croissance économique à deux chiffres).

Le fascisme est un exemple de patriarcat laïc moderne. Ici, le culte du machisme comme art de gouverner l'État mène à la violence

masculine organisée, valorisée comme expression la plus haute de la citoyenneté. Les femmes sont domestiquées et perçues essentiellement comme des reproductrices biologiques et sociales de dirigeants et de soldats. Là encore, ces points de vue ne sont pas légitimés par référence à un pouvoir surhumain (c'est-à-dire Dieu, les dieux ou la loi divine). Comme exemples d'États fascistes, il y a l'Italie fasciste et l'Allemagne nazie qui, toutes deux, ont opéré en tant qu'États laïques. Les Néo-fascistes de l'Europe contemporaine ont également hérité de cette orientation laïque.

En conséquence, la laïcité n'exclut pas nécessairement le patriarcat et n'est pas nécessairement égalitaire. Il y a, au contraire, des exemples d'égalitarismes religieux tels que la religion Bahaï, le christianisme Shaker et de nombreux religions animistes. Il n'y donc pas d'opposition franche entre ce que l'on appelle la 'gauche laïque' et la 'droite religieuse'.

'Gauche laïque' contre 'droite religieuse'

Dans le discours de tous les jours, il est devenu courant de renvoyer à la soi-disant opposition entre la 'gauche laïque' et la 'droite religieuse'. Cependant, cette opposition est-elle valide ? La 'gauche' est-elle toujours laïque ? Et la 'droite' est-elle toujours religieuse ? Ce n'est pas toujours le cas. Ce dont il nous faut plutôt parler, c'est de l'égalité contre la hiérarchie.

Encadré 1. Différences et similarités

	Gauche	Droite	Mode de légitimation
Laïque	Gauche laïque	Droite laïque	Gouvernement de l'État – c'est-à-dire une « bonne » manière d'organiser un État
Religieux	Gauche religieuse	Droite religieuse	Dieu/Dieux, loi divine surhumains
Valeur clé	Egalité comme desideratum	Hiérarchie comme desideratum	Etablissement de normes sociales

Pourquoi la 'droite' est-elle actuellement dans une phase ascendante?

Pourquoi les fondamentalismes religieux et les néofascismes laïcs sont-ils actuellement si dominants ? Qu'est-ce qui caractérise cette phase historique ?

En 1990, la fin de la Guerre froide avait été suivie par une ère de capitalisme triomphant – 'la fin de l'histoire', pour citer Francis Fukuyama (1992).[1] Ou, pour reprendre Jeffrey Sachs (2000),[2] nous avons connu une 'révolution capitaliste' au titre de laquelle 'l'économie de marché, le système capitaliste, sont devenus le seul modèle pour la majeure partie du monde.'

A la base de la logique du capitalisme, il y a la 'survie du plus apte', une expression créée par Herbert Spencer, l'homme qui avait inventé le 'Darwinisme social'. Le capitalisme n'est donc pas simplement une structure de pouvoir établie (par exemple une monarchie), mais un processus de structuration du pouvoir qui produit en permanence quelques gagnants à partir d'une multitude de perdants.

Dans ce contexte, se pose une question de légitimation : les gagnants méritent-ils de gagner et les perdants de perdre ? Les fondamentalismes et les néofascismes ont émergé comme tentatives de réponse à cette question, à partir des perspectives contradictoires des gagnants et des perdants. Comme le montre l'Encadré 2 ci-dessous, les fondamentalismes comme les néofascismes sont inscrits dans les hiérarchies de gagnants et de perdants. Ils ne diffèrent que dans leurs critères de réussite et d'échec et donc dans leur identification des gagnants et des perdants.

Il ne faut pas sous-estimer ces modes fondamentalistes et néofascistes de légitimation et de contre-légitimation de la hiérarchie. Ils représentent une lutte d'intérêts au sein de la droite, dans le but de s'emparer de l'espace idéologique et peut-être de l'État lui-même.

Encadré 2. Usages fondamentalistes et néofascistes

	Fondamentaliste	Néofasciste
Gagnants	Se servir de Dieu/dieux/loi divine pour justifier les inégalités : par exemple, les riches sont bénis, les pauvres sont maudits.	Recourir au gouvernement de l'État – statecraft - pour justifier les inégalités : par exemple, l'État hiérarchique est un État 'fort', sous le contrôle d'une élite mérite de diriger.
Perdants	Se servir de Dieu/dieux/loi divine pour affirmer un autre système de réussite – par exemple, les croyants sont supérieurs à tous les infidèles.	Se servir de l'ethno-nationalisme pour affirmer un autre système de réussite – par exemple, les autochtones sont supérieurs aux nouveaux arrivants, en vertu du 'sang', de la 'race, des gènes, du 'terroir', d'autres marqueurs ascriptifs.

Défis pour les féministes

Nous sommes dans une période de grand danger face aux anciens et aux nouveaux patriarcats, tant laïcs que religieux. Nous sommes confrontés aux patriarcats capitalistes, aux patriarcats fondamentalistes, aux patriarcats néofascistes – tous fondés sur des hiérarchies de gagnants et de perdants, ayant tous des ambitions d'expansion de leur espace politique. Les femmes sont collectivement perdantes dans ces hiérarchies. Celles-ci reposent, en effet, sur les femmes en tant que perdantes qui seraient 'au service' des gagnants. Dans le contexte actuel de capitalisme globalisé, l'idée d'égalité comme valeur désirée n'est plus pertinente, alors que l'idée d'inégalité est établie comme 'loi de la nature' ou 'volonté de Dieu'. Il ne peut y avoir d'égalité entre les sexes, si l'idée même d'égalité est perdue comme valeur désirée. Le défi crucial qu'ont à relever les féministes, à ce stade crucial, est de protéger et de promouvoir l'égalité comme *desideratum* social, et l'égalité entre les sexes comme partie de ce *desideratum*. Nous ne pouvons supposer naïvement que la laïcité en tant que telle peut mettre un terme aux inégalités entre les sexes, car ces inégalités sont de plus en plus exacerbées par la montée de la droite, sous des formes à la fois laïques et religieuses.

Remerciements

Cet article provient d'une communication intitulée : '*Patriarchies and Fascisms : Secular and Religious Varieties'* faite pour '*Secularisms as Alternatives to fundamentalisms : Questions for Feminists'*, présentée lors d'un panel organisé par le WLUML en marge du Forum de l'AWID de Bangkok (27-30 octobre 2005). Cet article a d'abord été publié dans le volume 49, N° 1 de la revue trimestrielle *International Development*, sous le titre '*Women's Rights and Development'*. Veuillez consulter : http://www.sidint.org/development pour des détails complémentaire sur le volume.

Notes

1 Fukuyama, Francis (1992), *The End of History and the Last Man*, New York: Free Press.

2 Sachs, Jeffrey (2000) 'Interview', Commanding Heights, http://www.pbs.org/wgbh/commandingheights/shared/minitexlo/int_jeffreysachs.htm, consulté le 26 octobre 2005.

Abdullahi Ahmed An-Na'im

Laïcité dans une perspective islamique: Réflexions théoriques sur les réalités des sociétés islamiques au 21ème siècle

Résumé

Cet article contient des extraits édités d'un document qui initie un projet – *Debating the Future of Shari'a in a Secular State* – « Débat sur l'avenir de la Shari'a dans un État laïc ». Le projet célèbre et cherche à contribuer à la lutte menée par les sociétés musulmanes pour se définir dans le contexte des conditions locales et globales dans lesquelles elles vivent. Les dimensions constitutionnelles et juridiques des expériences postcoloniales des sociétés musulmanes, en particulier les relations entre l'Islam, l'État et la société, constituent un aspect clé de ce processus.

Introduction

Dans ces 'travaux en cours' (donc pas de notes de bas de page dans ce texte préliminaire), je plaide en faveur d'une théorie cohérente des relations tripartites entre la religion, l'État et la société, pour le développement des sociétés islamiques dans leur contexte local et global actuel. J'appelle cette théorie « laïcité dans une perspective islamique », en tant que cadre destiné à relayer ces relations pour maintenir une séparation entre l'Islam et l'État, tout en préservant et en régulant un rôle actif de l'Islam dans la politique publique, comme expliqué ci-dessous. Le contexte de la négociation permanente de ces relations dans les sociétés islamiques actuelles est marqué par les transformations profondes des structures et des institutions politiques, sociales et économiques dans lesquelles les musulmans vivent et entretiennent des relations avec d'autres communautés, suite au colonialisme européen (au marxisme soviétique, dans le cas de l'Asie centrale) et plus récemment au capitalisme libéral global. Ce contexte est également déterminé par les circonstances politiques et sociologiques de chaque société, notamment l'intériorisation de changements inspirés par l'extérieur, grâce à quoi les sociétés islamiques ont, après l'indépendance politique, maintenu les formes occidentales de formation de l'État, d'arrangements économiques, juridiques et administratifs, d'éducation et d'organisation sociale. En conséquence, toutes les sociétés islamiques contemporaines vivent dans des États territoriaux totalement intégrés aux économies globales et engagés dans l'interdépendance politique et sécuritaire, l'influence transculturelle, etc.

Je présenterai ici une tentative de formulation des principaux éléments de cette théorie, que je suis en train d'élaborer au travers d'une étude plus large du discours actuel sur des

questions connexes, dans plusieurs contextes (Indonésie, Inde, Égypte et Turquie). Cette étude qui s'appuie sur certaines expériences des sociétés islamiques en ce qui concerne ces relations dans les divers contextes, est plus conceptuelle qu'empirique. C'est-à-dire que j'appelle à une évaluation, une clarification et une ré-conceptualisation rigoureuses et franches de ces relations, au lieu de proposer une discussion détaillée sur l'évolution politique et juridique récente dans divers cadres.

Un aspect de cette étude, que je ne serai pas en mesure de présenter ici, est l'argument d'une conception de la laïcité présentée ici comme plus cohérente avec l'histoire islamique que la notion d'un État islamique pour appliquer la Sharia en tant que droit positif, ce qui est une idée postcoloniale. Je décrirai les principales caractéristiques de l'histoire islamique dans différentes régions, pour démontrer que l'État a toujours été laïc dans le sens énoncé ci-dessous. De plus, si les principes de la Sharia sont codifiés et promulgués, le fondement de leur autorité passe du système normatif de l'Islam en tant que tel à la volonté politique de l'État. En d'autres termes, ils cessent de faire partie de la Sharia par le simple fait d'être codifiés et promulgués en droit positif, ce qui rend l'idée d'un État islamique incohérent au plan conceptuel, une contradiction dans ses termes. Comme j'en discuterai brièvement par la suite, un État islamique est en outre pratiquement irréalisable dans le contexte moderne, car la nature de l'État postcolonial dans son contexte global est incompatible avec les notions énoncées dans la Sharia de sujets musulmans et non-musulmans *(dhimmi),* au lieu de citoyens, ainsi qu'avec le statut de la femme. Certains aspects des principes de droit commercial énoncés dans la Sharia, tels que l'interdiction de l'intérêt *(ribba)* et des contrats spéculatifs *(qarar)*, sont bien sûr appropriés pour une observation volontaire par des croyants en tant qu'obligation religieuse, mais ils ne peuvent faire l'objet d'interdiction juridique par l'État dans les conditions économiques intérieures et globales actuelles.

Un autre aspect dont je ne débats pas ici est l'analyse comparée des théories correspondantes sur ces relations tripartites dans les sociétés occidentales, pour montrer qu'elles sont toujours le produit d'une négociation constante, profondément contextualisée au sein de toute société. En d'autres termes, la laïcité reste partout provisoire et contestée ; elle n'est pas un modèle fixe avec des résultats prédéterminés pour une application directe et ne peut donc être transplantée d'une société à l'autre. Il est vrai que certains de ses traits spécifiques ressortent dans le temps, mais ceci est le produit de l'analyse théorique des expériences pratiques de différentes sociétés qui s'ensuit, plutôt que le résultat spontané ou logique d'une doctrine prescrite.

Je soutiens, de plus, que le contexte global actuel de la négociation de ces relations tripartites présente des défis similaires dans toutes les sociétés humaines, en dépit de différences significatives dans les relations de pouvoir entre sociétés postcoloniales africaines et asiatiques, d'une part, et anciennes sociétés coloniales et néocoloniales, de l'autre. L'accélération considérable survenue récemment des schémas de la mondialisation économique et culturelle exige un enracinement correspondant des valeurs du constitutionnalisme et de la gouvernance démocratique, de la légalité internationale et de l'universalité des droits humains dans les politiques intérieures et étrangères de toutes les sociétés. Ces évolutions mettent

également l'accent sur l'importance que revêt la promotion délibérée de la capacité institutionnelle intérieure et internationale à préserver la primauté du droit et l'universalité des droits humains. Je suggère que ce point de vue est soutenu par l'évolution interne et globale durant les dernières décennies du 20ème siècle et accentué récemment, de manière spectaculaire, par la double menace partagée du terrorisme international et de l'unilatéralisme militaire. Alors que toutes les sociétés humaines, occidentales ou non occidentales connaissent ces défis, ma préoccupation première porte sur les sociétés islamiques. Dans cette perspective, je soutiens que les valeurs et les institutions de la primauté du droit ne peuvent être réalisées dans les sociétés islamiques sans l'élaboration d'une théorie claire sur les relations entre l'Islam, l'État et la société pour la gouvernance intérieure et les relations internationales.

Ceci ne peut être en termes d'État islamique et d'autres moyens d'appliquer la Sharia en tant que telle au travers de la législation ou de la politique officielle. Paradoxalement, les activistes politiques qui appellent à l'établissement d'un État islamique pour appliquer la Sharia dans la législation et les politiques officielles, appellent de fait à une approche de la loi adoptée par les positivistes européens ou à une vision marxiste totalitaire de l'État. C'est-à-dire qu'ils cherchent à appliquer les principes de la Sharia au travers du pouvoir coercitif de l'État, et non de l'autorité morale de la doctrine religieuse, et à contrôler l'État afin de transformer la société en leurs propres termes, au lieu d'accepter les libres choix individuels et collectifs. Ces points de vue sont incompatibles avec la nature de la Sharia qui a évolué grâce à un consensus entre de nombreuses générations de musulmans, comme cela est brièvement expliqué dans la prochaine section ; et à ce titre, ils rejettent la codification en tant que droit positif dans le sens moderne du terme. Le modèle totalitaire de l'État est également illégitime du point de vue islamique et n'a pas de précédent dans l'histoire précoloniale des sociétés islamiques. Il est tout aussi dangereux de conférer la sainteté de l'Islam à l'État actuel, avec le pouvoir considérable dont il jouit pour contrôler et réglementer la vie quotidienne des citoyens et des communautés beaucoup plus que cela n'avait jamais été possible pour les États impériaux pré-modernes et pour les princes traditionnels qui régnaient dans le passé sur les musulmans. Toutefois, ces points de vue sur les activités islamiques suscitent apparemment beaucoup d'intérêt chez de nombreux musulmans, probablement en raison de la combinaison dangereuse de l'utopisme simpliste et de l'autoritarisme forcené, comme on peut l'observer dans les expériences récentes de pays tels que l'Iran et le Soudan.

J'aborde donc cette étude, avec un sentiment d'urgence considérable, car je pense que l'incapacité à clarifier ces relations est un obstacle majeur à l'instauration de la stabilité politique, du développement économique et de la justice sociale pour les sociétés islamiques contemporaines. Je ne suis pas en train de suggérer ici que la clarification théorique de ces relations triparties est le seul problème que ces sociétés rencontrent aujourd'hui. Mais j'estime vraiment que ceci est une des questions majeures qu'affrontent tous les pays, à divers degrés et de différentes manières.

Il est important, en outre, de comprendre que, dans de nombreuses sociétés islamiques, le refus apparemment délibéré d'aborder ces questions est probablement dû à la

crainte que des débats libres et ouverts ne puissent promouvoir les partisans d'un État islamique, dans certains cas, ou encourager la laïcité comme doctrine intrinsèquement anti-islamique. A mon sens, ces craintes sont injustifiées ou exagérées. L'Islam ne peut être ni appliqué par l'État en tant que question de politique officielle et de législation formelle, ni exclu de la vie publique des sociétés islamiques. L'État est une institution politique qui ne peut avoir de foi religieuse ; aussi tout ce qui est appliqué en tant que politique et loi islamiques reflétera nécessairement les points de vue et les intérêts de l'élite dirigeante. Percevoir la question sous cet angle montre immédiatement à quel point il est extrêmement dangereux de permettre que de telles revendications prévalent, parce qu'elles contraindront les musulmans, comme les non-musulmans, à vivre selon la vision idéologique ou l'intérêt personnel étroit de l'élite dirigeante. L'idée que l'Islam peut être relégué à ce que l'on appelle la 'sphère privée' est irréaliste, parce que les croyances et les valeurs religieuses des musulmans continueront d'influencer leur comportement politique et économique et leurs relations sociales. Ce point de vue est également peu souhaitable, car il prive les sociétés islamiques de l'avantage des ressources les plus créatrices et les plus dynamiques de la réflexion éthique et de l'autorité morale dans la formulation et la mise en œuvre de la politique et de la législation publiques. Ceci ne devrait certes pas être affirmé comme fondement de l'État et de l'administration de la justice, mais l'Islam est trop central à la conscience morale et aux institutions sociales des musulmans pour être minimisé ou relégué à la sphère strictement privée. Il est peut-être utile, aux fins de cette présentation, de donner un bref aperçu de l'Islam, de la Sharia et de l'État, avant de développer certains aspects de la théorie proposée.

Islam, Sharia et État moderne

Le terme droit islamique est trompeur, dans la mesure où la Sharia, le système normatif de l'Islam, est à la fois davantage et moins que le 'droit', au sens moderne du terme. La Sharia est davantage que le droit, dans la mesure où elle recouvre des questions doctrinales de croyance et des rituels religieux, des normes éthiques et sociales de comportement, ainsi que des principes et des règles strictement juridiques. La Sharia est également 'moins' que le droit, car elle ne peut être appliquée comme droit positif qu'à travers de la volonté politique de l'État, ce qui exigerait normalement l'adoption de textes réglementaires ou la codification, ainsi que des arrangements pratiques pour l'administration de la justice. Ainsi le corpus de la Sharia comprend certains aspects les musulmans sont supposés observer de manière volontaire, à titre individuel et collectif, indépendamment des institutions étatiques ; il en comprend d'autres qui exigent l'intervention de l'État pour leur adoption et leur mise en vigueur dans la pratique. Je discuterai, par la suite, des implications que ceci a et de points connexes. Pour le moment, j'explique pourquoi j'ai recours au terme Sharia plutôt qu'à celui de droit islamique.

Les principales sources de la Sharia sont le Coran (que les musulmans croient être la Révélation finale et définitive) et la Sunna (les traditions du Prophète), ainsi que les traditions générales de la première communauté musulmane de Médine, la ville d'Arabie occidentale où le Prophète avait établi un État en 622. D'autres sources communément acceptées de la Sharia comprennent le consensus *(ijma'),* le raisonnement par analogie *(qiyas)* et le raisonnement juridique, s'il n'y a pas de texte applicable du Coran ou de la Sunna *(ijtihad).*

Celles-ci étaient toutefois des questions de méthodologie juridique pour l'élaboration des principes de la Sharia, plutôt que des sources fondamentales. On pense que les premières générations de musulmans ont appliqué ces techniques pour interpréter et apporter un complément aux sources initiales (Coran et Sunna) dans la réglementation de leurs vies individuelles et communautaires. Toutefois, ce processus reposait entièrement sur la compréhension des sources qu'en avaient différents érudits et sur la volonté de communautés spécifiques de rechercher et de suivre leurs avis. Certains principes généraux commencèrent également à émerger à travers l'évolution progressive de la tradition d'érudits prééminents ; ces derniers, à ce stade, élaboraient les premiers modèles d'écoles de pensée qui verront progressivement le jour, durant les diverses périodes de l'histoire juridique islamique.

L'élaboration plus systémique de la Sharia avait commencé au début de l'ère Abbasi (après 750). Cette vision de l'évolution relativement tardive de la Sharia, en tant que système cohérent et autonome dans l'histoire islamique, est manifeste dans le calendrier de l'émergence des écoles de pensée majeure *(madhabib,* singulier *madhhab),* de la collecte systématique de la Sunna comme seconde source plus détaillée de la Sharia et de l'élaboration de la méthodologie juridique *(usul al-fiqh).* Toutes ces évolutions ont eu lieu environ 150 à 250 ans après la mort du Prophète. En d'autres termes, les premières générations de musulmans ne connaissaient pas et n'appliquaient pas la Sharia au sens du terme accepté par la majorité des musulmans.

Le début de l'ère Abbasi fut marqué par l'émergence des principales écoles de jurisprudence islamique, notamment les principales écoles qui survivent jusqu'à nos jours, attribuées à Ja'far Al-Sadiq (mort en 765 – fondateur de la principale école de jurisprudence shiite), Abu Hanifa (mort en 767) ; Malik (mort en 795) ; Al-Shafi'i (mort en 820) ; et Ibn Hanbal (mort en 855). Toutefois, l'évolution et la propagation consécutives de ces écoles ont été influencées par une pluralité de facteurs politiques, sociaux et démographiques. Ces facteurs ont parfois entraîné des changements dans l'influence exercée par certaines écoles d'une région à l'autre, en les confinant à certaines régions, comme c'est le cas à présent pour les écoles shiites, ou même l'extinction totale de certaines écoles, comme celles d'Al-Thawri et d'Al-Tabari, dans la tradition sunnite. De plus, les dirigeants musulmans ont eu tendance à favoriser certaines écoles plutôt que d'autres, tout au long de l'histoire islamique. Par exemple, née en Irak, l'École Hanafi jouissait de l'avantage important du soutien officiel de l'État. Cette école était également populaire à travers l'Asie centrale et l'Empire ottoman qui parrainaient les principes de la jurisprudence hanafi comme fondement de l'État et de la pratique juridique. Toutefois, jusqu'à la fin de l'Empire ottoman, comme on le note ci-dessous, le parrainage de certaines écoles par l'État s'est traditionnellement traduit par la nomination de juges formés dans l'école de son choix et par la spécification de leur compétence géographique et matérielle, plutôt que par la législation ou la codification au sens moderne de ces termes.

Le calendrier de l'émergence et des débuts de la dynamique de chaque école semblent également avoir influé sur le contenu et l'orientation de la perception de la Shari'a par ces écoles. Les Écoles Hanafi et Malikite, par exemple, qui se sont davantage inspirées des pratiques coutumières préexistantes, ont exercé une influence plus forte sur le

raisonnement et sur l'expérience sociale et économique que les École Shafi-i et Hanbalite, qui insistaient sur le fait que les élaborations juridiques devaient avoir un fondement textuel plus direct dans le Coran ou la Sunna. Toutefois, le principe du consensus *(ijma)* avait apparemment agi comme force unificatrice tendant à rassembler le contenu de fond de toutes ces quatre Écoles sunnites par le recours au raisonnement juridique *(ijtihad).* En outre, le consensus qui a toujours prévalu, dans toutes les principales écoles, était que dans le cas d'une ou plusieurs opinions divergentes sur une question, elles devraient toutes être acceptées comme des tentatives également légitimes d'identifier et d'exprimer la règle pertinente.

Le principe du consensus est initialement fondamental pour tous les aspects de l'Islam, car il a été à la base de l'acceptation des textes mêmes du Coran et de la Sunna, ainsi que du processus au travers duquel les principes de la Sharia ont été acceptés comme faisant autorité, dans le temps. Ce principe peut également être utile aujourd'hui, pour conférer une autorité similaire aux principes de la Sharia récemment développés à partir d'une théologie plus démocratique, dans les conditions modernes de l'éducation et de la communication, comme je le soutiens plus bas. Toutefois, il est, également, clair que la dépendance excessive envers le consensus, dès les neuvième et dixième siècles, avait entraîné une réduction progressive du rôle du raisonnement juridique créatif, l'idée étant que la Sharia avait, à cette époque, déjà été élaborée de manière totale et exhaustive. Cette rigidité était probablement nécessaire pour préserver la stabilité du système durant le déclin et, parfois, la dislocation des institutions sociales et politiques des sociétés islamiques. Il y avait eu, évidemment, certains développements et adaptations de la Sharia à travers les opinions juridiques et l'évolution judiciaire après de 10ème siècle. Mais ceci avait eu lieu de manière stricte dans le cadre et la méthodologie déjà établis de l'usul al-fiqh. En d'autres termes, il n'y a pas eu de changement de la structure de base et de la méthodologie de la Sharia depuis le 10ème siècle. En conséquence, les formulations des principes de la Sharia se sont progressivement coupées de l'évolution et des réalités consécutives de la société et de l'État.

De plus, la nature essentiellement religieuse de la Sharia et l'accent qu'elle place sur la réglementation des relations entre Dieu et les êtres humains étaient probablement les principales raisons de la persistance et de l'essor des tribunaux laïcs pour juger un large spectre de questions pratiques dans l'administration de la justice et, en général, dans le gouvernement. La distinction entre la juridiction des différents tribunaux de l'État de la Sharia a été très proche de la philosophie d'une séparation entre les tribunaux laïcs et religieux. Cette acceptation précoce d'une 'division du travail' entre différents types de tribunaux a probablement contribué au confinement éventuel de la juridiction de la Sharia dans les questions du droit de la famille, durant la période moderne.

Un autre aspect de l'histoire juridique des sociétés islamiques associé à la nature religieuse de la Shari'a, c'est le développement d'une consultation juridique privée *(ifta).* Des érudits indépendants de l'État publiaient des opinions juridiques *(fatwa)*, à la demande des gouverneurs provinciaux et des juges étatiques et fournissaient, de plus, des conseils aux individus, dès les premiers temps de l'Islam. Ce type de conseils privés a persisté tout au long de l'histoire de l'islam et s'est institutionnalisé depuis le milieu de la

période ottomane. La différence significative entre cette sorte d'influence morale et sociale des érudits indépendants et l'application de la Sharia par l'État sous-tend la théorie de la laïcité islamique que je propose.

Il n'est, ni possible, ni nécessaire, ici, d'examiner la diversité des mécanismes pour négocier les relations entre l'administration de la Sharia et l'administration laïque de la justice, tout au long des siècles. Le point principal est que divers degrés d'adaptabilité pratique n'ont pas réussi à empêcher l'intrusion des codes européens, à compter du milieu du 19ème siècle. Alors que des tribunaux étatiques ouvertement laïcs appliquant ces codes commençaient à s'emparer des juridictions civiles et pénales durant l'ère coloniale et depuis l'indépendance, dans l'immense majorité des pays islamiques, le domaine de la Sharia se limitait progressivement à la sphère du droit de la famille. Mais même dans cette sphère, l'État continue de réglementer la pertinence de la Sharia comme partie des systèmes juridiques et politiques de gouvernement et d'organisation sociale plus larges. Ainsi, le choix entre les points de vue divergents de diverses Écoles et de différents érudits sur des questions telles que les motifs de divorce (faskh) ou l'héritage a reflété, dans le temps, les préférences sociales et politiques de différents États et de divers gouvernements au sein du même État.

Il y avait, toutefois, une tension entre cette réalité du parrainage par l'État d'une école particulière et la nécessité de préserver l'indépendance traditionnelle de la Sharia, car les dirigeants sont supposés sauvegarder et promouvoir la Sharia sans prétendre ou paraître la créer ou la contrôler. Cette tension se poursuit dans la période moderne, la Sharia restant le droit religieux de la communauté des croyants indépendamment de l'autorité de l'État, alors que l'État cherche à s'assurer le pouvoir légitimateur de la Sharia pour appuyer son autorité politique. Cette ambivalence persiste, car les musulmans ne sont, ni en mesure de rejeter l'autorité religieuse de la Sharia, ni disposés à lui conférer un contrôle total sur leurs vies, car celle-ci ne prévoit pas toutes les prescriptions de fond et de procédure d'un système juridique moderne général et durable. Ceci a été assuré, de manière plus effective, par les administrations coloniales européennes à travers le monde musulman, dès la fin du 19ème siècle.

Les concessions faites par l'Empire ottoman aux puissances européennes ont fixé le modèle pour l'adoption des codes et des systèmes occidentaux d'administration de la justice. En outre, les édits impériaux ottomans justifiaient les changements non seulement au nom du renforcement de l'État et de la préservation de l'Islam, mais mettaient également l'accent sur la nécessité de garantir l'égalité entre sujets ottomans, jetant ainsi les bases de l'adoption du modèle européen d'État nation et de l'égalité des citoyens devant la loi.

Les réformes introduites dans le droit ottoman suivaient le modèle européen visant la promulgation générale de toutes les règles pertinentes. Bien que la juridiction de la Sharia ait été évincée de manière significative dans les domaines du commerce, du droit pénal et civil, une tentative a tout de même été faite pour en conserver certains éléments. Le Majallah, appelé Code civil de 1876, bien qu'il n'ait pas été conçu en tant que tel, a été promulgué sur une période de 10 ans (1867-77), pour codifier les règles régissant les contrats et les délits civils selon l'École Hanafi, en combinant la forme

européenne et la Sharia pour le contenu. Cette codification majeure des principes de la Sharia simplifiait une partie considérable des principes pertinents et les rendait plus aisément accessibles aux parties aux litiges et aux juristes/hommes de loi.

Le Majallah bénéficiera d'une position d'autorité peu après sa promulgation, en partie parce qu'il était le premier exemple le plus autorisé, au niveau politique, d'une promulgation officielle de larges pans de la Sharia par l'autorité d'un État moderne, transformant ainsi la Sharia en droit positif au sens moderne du terme. En outre, cette législation avait été immédiatement appliquée à un large spectre de sociétés islamiques à travers l'Empire ottoman et continua d'être appliquée dans certaines parties pendant une bonne partie de la seconde moitié du 20ème siècle. Le succès du Majallah résultait aussi du fait qu'il comprenait certaines dispositions provenant de sources autres que l'École Hanafi, ce qui élargissait les possibilités de sélectivité 'acceptable' au sein de la tradition islamique. En appliquant le principe de sélectivité (takhayur) entre des doctrines également légitimes de la Sharia à travers des institutions de l'État, le Majallah ouvrait la voie à des réformes de plus grande envergure. Mais dans le même temps, la codification des points de vue d'une seule École, même avec une certaine sélectivité ou avec l'inclusion de certains autres points de vue, exclut également d'autres écoles et à d'autres penseurs.

Cette tendance à un éclectisme accru dans la sélection des sources et dans la synthèse des institutions et des concepts juridiques islamiques et occidentaux a été poussée plus loin, en particulier à travers les travaux du juriste égyptien Abd Al-Razzaq Al-Sanhuri (décédé en 1971), qui avait fait ses études en langue française. L'approche pragmatique, adoptée par Al-Sanhuri, reposait sur l'idée que la Sharia ne pouvait être réintroduite dans sa totalité et ne pouvait être appliquée, sans une solide adaptation aux besoins des sociétés islamiques modernes. Al-Sanhuri avait eu recours à cette approche dans la rédaction du Code civil égyptien de 1948, du Code irakien de 1951, du Code libyen de 1953 et du Code et du droit commercial koweïtiens de 1960-61. Dans tous ces cas, Al-Sanhuri avait été appelé par un dirigeant autocratique pour rédiger un code général qui avait été promulgué en loi, sans débat public. En d'autres termes, de telles réformes n'auraient absolument pas été possibles, si ces pays avaient été démocratiques à l'époque, car l'opinion publique n'aurait pas accepté le remplacement formel de la Sharia par ce qui était perçu comme relevant des principes de droit occidentaux.

Il est paradoxal que ces réformes aient également rendu le corpus entier des principes de la Sharia plus disponible et plus accessible pour les juges et les décideurs dans le processus de sélection et d'adaptation des aspects qui pourraient être incorporés à la législation moderne. Ce faisant, cette synthèse des traditions juridiques islamiques et européennes a par ailleurs révélé l'impossibilité de l'application systématique et directe des principes traditionnels de la Sharia au contexte moderne. La principale raison en est la complexité et la diversité de la Sharia elle-même, telle qu'elle a évolué au cours des siècles. En plus du profond désaccord entre et au sein des communautés shiites et sunnites qui coexistent parfois dans le même pays, comme en Irak, au Liban, en Arabie saoudite, en Syrie et au Pakistan, différentes écoles ou opinions érudites peuvent être suivies par la communauté musulmane dans le même pays, sans qu'elles soient

appliquées de manière formelle par les tribunaux. La pratique juridique ne concorde pas nécessairement avec le *madhhab* suivi par la majeure partie de la population musulmane du pays, comme ceux d'Afrique du nord, qui ont hérité de la préférence ottomane officielle pour l'École Hanafi, alors que la pratique populaire se conforme à l'École Malikite. L'État moderne ne pouvant opérer que sur des principes de droit d'application générale officiellement établis, ceux de la Sharia peuvent être influents au niveau politique et sociologique, mais ne pas être automatiquement appliqués, en tant que droit positif, sans intervention de l'État.

Les conséquences juridiques et politiques de cette évolution ont été intensifiées plus récemment par l'impact significatif du colonialisme européen et de l'influence occidentale globale dans les domaines de l'enseignement général et de la formation professionnelle des responsables étatiques. Les changements apportés dans programmes des établissements d'enseignement se sont traduits par le fait que l'accent n'était plus mis sur la Sharia dans l'enseignement de haut niveau dans le domaine du savoir islamique, mais plutôt sur un éventail de sujets laïcs dont beaucoup étaient tirés des modèles occidentaux. En ce qui concerne l'enseignement juridique en particulier, les premières générations d'hommes de loi et de juristes ont suivi une formation supérieure dans les universités européennes et nord-américaines et sont rentrées pour enseigner aux générations suivantes ou pour occuper des postes juridiques de haut niveau. En outre, si dans le passé, le niveau d'alphabétisation était très faible dans les sociétés traditionnelles, où les érudits de la Sharia *(ulema)* monopolisaient le leadership intellectuel de leurs communautés, l'alphabétisation de masse a enregistré une croissance rapide dans le monde musulman, ouvrant donc la voie à un accès beaucoup plus démocratique au savoir. Ainsi, non seulement les *ulema* ont perdu leur monopole historique sur la connaissance des sources sacrées de la Sharia, mais les interprétations traditionnelles de ces sources ont été de plus en plus contestées par les musulmans ordinaires.

Une autre transformation significative des sociétés islamiques a trait à la nature de l'État lui-même. Bien qu'il y ait des objections sérieuses sur la manière dont cela s'est passé sous l'égide des autorités coloniales, la mise en place des États-nations de type européen dans toutes les sociétés islamiques a radicalement transformé les relations politiques, économiques et sociales dans l'ensemble de la région. En conservant cette forme spécifique après l'indépendance politique, les sociétés islamiques ont librement choisi d'être liées par un ensemble minimal d'obligations nationales et internationales, résultant de leur appartenance à une communauté mondiale d'États territoriaux. Alors s'il existe des différences nettes en matière de niveau de développement social et de stabilité politique, toutes les sociétés islamiques contemporaines vivent dans des régimes constitutionnels nationaux (notamment les pays ne disposant pas de constitution écrite tels que l'Arabie saoudite et les États du Golfe) et avec des systèmes juridiques qui exigent le respect de certains droits minimaux en matière d'égalité et de non-discrimination pour tous leurs citoyens. Même là où les constitutions nationales et les systèmes juridiques ne reconnaissent pas, de manière expresse et ne prévoient pas, de manière effective ces obligations, un niveau minimal de respect pratique est garanti par les réalités actuelles des relations internationales. La reconnaissance du

caractère contraignant de ces principes par les pays où les musulmans constituent une forte majorité de la population est utilisée par les gouvernements étrangers et par la société civile globale pour faire pression pour le respect de ces principes. Ces changements sont tout simplement irréversibles, bien qu'une mise en conformité plus forte et plus systématique avec les prescriptions de la gouvernance démocratique et des droits humains internationaux reste incertaine et problématique pour la plupart de ces pays, comme pour d'autres sociétés à travers le monde.

Éléments d'une théorie des relations entre l'Islam, l'État et la société

Comment garantir la séparation institutionnelle de l'Islam et de l'État, en dépit de la connexion organique et inévitable entre l'Islam et la politique est une préoccupation fondamentale. La première partie de cette proposition ressemble à la 'laïcité' telle qu'elle est couramment perçue aujourd'hui, mais la seconde partie indique le contraire. C'est un paradoxe permanent qui fait partie de ma thèse, à savoir que les relations entre la religion, l'État et la société sont le produit d'une négociation constante et profondément contextuelle, plutôt que l'objet d'une formulation fixe, qu'il s'agisse d'une séparation totale ou d'une fusion complète de la religion et de l'État. Le paradoxe de la séparation de l'Islam et de l'État, tout en régulant la relation organique entre l'Islam et la politique, ne peut être relayé que par la pratique, dans le temps, au lieu d'être résolu par l'analyse théorique. La question est donc de savoir comment créer les conditions les plus propices pour poursuivre cette médiation de manière constructive, au lieu d'espérer une solution une fois pour toutes.

Le recours au terme laïcité est un aspect litigieux de la théorie proposée, qui peut être perçu comme problématique et s'écartant de ma thèse principale, car la laïcité est largement considérée comme hostile à la religion en général. Ce terme est suspect dans le discours islamique en raison de sa forte association avec l'expérience chrétienne de l'Europe, du colonialisme et de l'hégémonie occidentale postcoloniale en général. Il semble également difficile d'écarter l'idée commune que ce terme exige, nécessairement et de manière intrinsèque, l'exclusion totale de la religion du domaine public. Mon objectif primaire étant de garantir la neutralité institutionnelle de l'État relatives aux questions de doctrine religieuse, comme je l'explique ci-dessous, il est peut-être plus sage de présenter cette proposition en de tels termes, plutôt qu'en tant qu'appel à la laïcité. Toutefois, le problème soulevé par ce changement de terminologie est d'entraver l'analyse comparative avec les sociétés non islamiques qui pourrait être très utile pour les débats au sein des sociétés islamiques et entre ces sociétés. En outre, de nombreuses sociétés islamiques, du Sénégal à la Turquie, en passant par les Républiques d'Asie centrale, ont déjà accepté le terme de 'laïcité' dans leur propre discours constitutionnel et politique. J'utiliserai donc ce terme et en donnerai une définition aux fins de ma proposition.

Approche contextuelle de la laïcité en tant que médiation

Pour commencer, voici une brève clarification du terme laïcité (en anglais *secularism*) et de son caractère profondément contextuel ; le mot *secular* vient du latin *saeculum,* qui signifie 'longue durée de temps' ou plus étroitement 'esprit de l'âge'. Par la suite, le sens s'est transformé pour signifier 'ce monde', c'est-à-dire, au lieu d'un autre monde et renvoie, à terme, au concept de

séculier et de religieux découlant de l'idée de temporel et spirituel. Le terme a également évolué dans le contexte européen, passant de la 'sécularisation', en tant que privatisation des terres de l'Église, à la sécularisation (laïcisation) de la politique et, plus tard, de l'art et de l'économie. Suivant ces définitions du dictionnaire, le terme est donc souvent pris comme renvoyant à des notions telles que le déclin de la religion, la conformité avec le monde actuel, le désengagement/ la différenciation de la société d'avec la religion (séparation de l'Église et de l'État), la transposition des croyances et des institutions religieuses (passage de la source du pouvoir divin à la capacité et à la création humaines), et la 'désacralisation' du monde et la 'sacralisation' consécutive de la rationalité.

Dans l'optique de mes perceptions profondément contextuelles de la laïcité, de tels points de vue sont au plus des reflets de la manière dont le concept a évolué dans divers cadres européens et nord-américains. Ces points de vue sur la laïcité sont si profondément contestés au sein de diverses sociétés comme entre elles, qu'il n'y a simplement pas de perception et de pratique uniformes systématiques du principe qui puissent cadrer, de manière nette, avec toute définition spécifique. La laïcité (*secularism*) est, de fait, un concept multidimensionnel qui reflète des éléments du paysage historique, politique, social et économique d'un pays particulier. Aux États-Unis, par exemple, il s'entend généralement comme un 'mur de séparation entre l'Église et l'État', mais ce que cela signifie reste l'objet de contestation politique et de litiges constitutionnels intenses. La laïcité mexicaine exige une séparation si stricte de la religion et de l'État que les prêtres ne sont pas autorisés à voter, alors qu'en République d'Irlande, l'Église catholique exerce un pouvoir politique si fort que l'avortement est illégal au motif qu'il porte atteinte à la doctrine de l'Église.

De même, pour diverses sociétés islamiques, la laïcité doit également justifier la dimension religieuse de la vie des communautés locales, au lieu d'être perçue comme un effort visant à imposer des notions préconçues de relégation catégorique de la religion à la sphère privée. A mon sens, il est tout à fait trompeur de parler de séparation complète ou d'union totale de toute religion et de l'État. L'État, ses organes et institutions constitutifs sont conçus et gérés, partout, par des personnes dont les croyances religieuses ou philosophiques se reflèteront nécessairement dans leur comportement et leur mode de pensée. Cependant, une élite dirigeante ne peut effectivement imposer ses convictions religieuses aux autres et la tentative visant à le faire soulève de sérieux problèmes, comme on peut l'observer dans les expériences actuelles de pays tels que l'Iran et le Soudan. A mon sens, il y a lieu de reconnaître et de réglementer la tension dans ces relations et la nécessité de sa médiation, au lieu d'insister sur l'illusion de leur séparation complète ou de leur fusion totale.

Une autre raison, qui explique l'importance de la définition proposée de la laïcité comme médiation, est qu'il ne suffit pas de restreindre ce principe à la séparation de la religion et de l'État pour réaliser son but, qui est de préserver le pluralisme politique dans diverses sociétés. La laïcité dans ce sens restreint est en mesure d'unifier des communautés religieuses diverses en une communauté politique, précisément parce qu'elles exercent des pressions morales minimales sur la communauté et sur ses membres. Ceci ne veut pas dire que le principe de la laïcité soit moralement neutre, car il encourage un certain esprit civique sur

la base d'une certaine perception spécifique de la personne par rapport à la communauté et à l'État. Toutefois, ce contenu normatif doit rester minimal pour réaliser et préserver le consensus entre des traditions religieuses et philosophiques concurrentes. A ce titre, la laïcité dans le sens de l'exclusion catégorique de la religion de la sphère publique ne peut, ni inspirer, ni motiver les croyants, si elle ne s'appuie pas sur une justification ou un fondement religieux.

De plus, la laïcité uniquement en tant que séparation de la religion et de l'État n'est capable de répondre, ni aux besoins des citoyens particuliers, ni aux prescriptions collectives de la politique publique. En mettant l'accent sur l'exclusion de l'éthique religieuse sans fournir d'alternative, l'on omet de prendre en compte les fondements moraux et éthiques de la politique publique. En outre, les questions de politique publique, par exemple la légalisation ou non l'avortement et la garde des enfants après un divorce, s'appuient nécessairement sur des bases morales et éthiques qui sont influencées, sinon déterminées de manière significative, par la religion dans toute société.

Une préoccupation connexe est que la laïcité, simplement comme séparation stricte de la religion et de l'État, ne peut, à elle seule, prendre en compte toute objection ou réserve que les croyants peuvent avoir sur des normes constitutionnelles spécifiques et des normes de droits humains. Par exemple, du fait que la discrimination à l'égard des femmes est souvent justifiée par des motifs religieux dans les sociétés islamiques, cette source de violation systématique et flagrante ne peut être éliminée sans prise en compte de la logique religieuse communément perçue. De plus, ceci peut se faire sans porter atteinte à la liberté de religion et de croyance des musulmans qui est un droit humain fondamental. Alors qu'un discours purement laïque dans le sens européen/nord-américain peut être respectueux de la religion en général, de fait beaucoup plus que la pratique actuelle dans les sociétés islamiques, il est peu probable qu'il réussisse à réfuter les justifications religieuses de la discrimination à l'égard des femmes chez les musulmans. L'adhésion au principe de laïcité, tel que je le définis ici, peut aussi encourager et faciliter le débat et les divergences internes, au sein des traditions religieuses.

La première partie de la proposition que je souhaite avancer est que l'État territorial moderne ne devrait, ni chercher à appliquer la Sharia (le système normatif de l'Islam) comme droit positif et politique publique, ni prétendre interpréter sa doctrine et ses principes généraux pour les citoyens musulmans. Puisque la gouvernance effective exige l'adoption de politiques spécifiques et la promulgation de lois précises, les organes administratifs et législatifs de l'États doivent faire des choix parmi des points de vue concurrents au sein du corpus massif et complexe des principes de la Sharia, comme cela a été noté plus haut. Cette sélection sera nécessairement faite par l'élite dirigeante; et il sera pourtant difficile pour la population générale de s'y opposer ou d'y résister, lorsque la politique ou le droit sont présentés comme mandatés par la 'volonté divine de Dieu'.

La logique qui sous-tend l'ensemble des politiques et législations publiques doit toujours reposer sur des raisons publiques que tous les citoyens peuvent accepter, rejeter ou amender, sans renvoyer à toute doctrine religieuse, comme question de conscience individuelle. Dans le même temps, les citoyens devraient être en mesure

de proposer des initiatives de politique et législatives émanant de leurs convictions religieuses, à la condition qu'ils les appuient par des raisons accessibles et convaincantes pour la majorité des citoyens, y compris les non musulmans. De telles propositions doivent également se conformer aux sauvegardes constitutionnelles et, en matière de droits humains, contre la tyrannie de la majorité, en particulier aux prescriptions d'égalité et de non-discrimination. Ces propositions dictées par le bon sens sont déjà supposées être le fondement du gouvernement légitime dans la vaste majorité des sociétés islamiques postcoloniales. Je pense cependant que ces principes sont peu susceptibles d'être suffisamment pris au sérieux, même pour faire démarrer les processus d'institutionnalisation et de mise en œuvre systématique, à moins qu'ils ne soient perçus comme au moins compatibles avec l'Islam.

Ainsi, des initiatives de politique et des propositions législatives peuvent ressortir des principes de la Sharia ; elles peuvent être mises en œuvre ou appliquées par les institutions de l'État, à la condition qu'elles soient appuyées par la raison publique et pas simplement affirmées comme des préceptes divins de l'Islam. Permettre à ce dernier point de vue de prévaloir revient à rejeter l'égalité dans la citoyenneté, non seulement pour les non musulmans, mais aussi pour les musulmans qui ont toujours eu des désaccords significatifs sur le sens et les implications de l'Islam. Dans le même temps, les principes islamiques devraient rester disponibles pour que les musulmans les observent en privé dans les affaires personnelles et communautaires, et non pour la politique et la législation étatiques. De tels principes peuvent également être adoptés en tant que politique et législation officielles au travers du processus politique et faire l'objet de sauvegardes constitutionnelles, tel que cela est indiqué ci-dessous, mais pas de manière automatique, simplement parce que certains musulmans pensent qu'ils sont ordonnés par Dieu. En d'autres termes, les principes de la Sharia ne sont, ni privilégiés ou appliqués comme tels, ni nécessairement rejetés comme source de droit et de politique étatiques. La conviction, même pour la vaste majorité des citoyens, que ces principes sont contraignants en tant qu'obligation religieuse islamique devrait rester le fondement de l'observance individuelle et collective chez les croyants, mais n'est pas une raison suffisante pour leur mise en application par l'État.

La seconde partie de ma proposition est que la Sharia peut et devrait être une source de politique publique et de législation subordonnée aux droits humains / constitutionnels fondamentaux de tous les citoyens, hommes et femmes, musulmans et non musulmans, sur un pied d'égalité et sans discrimination. Ceci exige la réforme de certains aspects de la Sharia, en particulier celles relatives aux droits des femmes et des minorités religieuses, comme expliqué ultérieurement. Le point que je mets ici en évidence est que l'exclusion totale ou catégorique de la Sharia de la sphère publique n'est, ni réaliste, ni souhaitable. Ce point de vue est non seulement une question de principe, mais, à mon sens, est aussi utile pour convaincre les musulmans que la laïcité ne signifie pas l'exclusion totale de l'Islam de la vie publique.

Pour résumer mon argumentation jusqu'ici, je définis la laïcité comme un principe de politique publique pour régir les relations entre l'Islam, l'État et la société, afin de garantir la gouvernance constitutionnelle, le pluralisme, la stabilité et le développement, compte tenu

évidemment de l'identité islamique de chaque société. L'idée sous-jacente ici est celle d'un équilibre entre ces demandes concurrentes. Il peut y avoir, à différents moments, un changement dans cet équilibre, à propos des paramètres de l'égalité des droits humains pour tous les citoyens, à la condition que le processus de négociation soit juste, ouvert et qu'il inclue tous les segments de la population. En premier lieu, ceci, ni ne permet la mise en application de la Sharia en tant que telle par l'État, ni ne l'exclut comme source possible de la politique publique et du droit. Cette vision peut également être considérée comme 'neutralité religieuse de l'État', les institutions étatiques ne favorisant, ni ne défavorisant une doctrine ou un principe quelconque. En second lieu, la médiation de cette proposition paradoxale est subordonnée à des sauvegardes constitutionnelles ou de droits humains. Ainsi, le constitutionnalisme, la gouvernance démocratique et le respect des droits humains sont à la fois des fins et des moyens, en tant que normes pour réglementer le contenu de fond, ainsi que le processus de négociation des relations entre l'Islam, l'État et la société. Mais cette vision des relations exige une réforme islamique significative, comme cela sera exposé ultérieurement.

Différentes perceptions de la Sharia resteront, bien sûr, dans le domaine de la pratique individuelle et collective comme une question de liberté et de conviction religieuses, mais également comme subordonnées à des sauvegardes constitutionnelles établies. Ce qui est problématique, c'est l'application des principes de la Sharia en tant que droit ou politique étatique, car, une fois qu'un principe ou une norme est officiellement identifié comme 'décrété par Dieu', il devient extrêmement difficile de modifier son application dans la pratique ou d'y résister. Dans le même temps, l'intégrité de l'Islam en tant que religion déclinera aux yeux des croyants comme à ceux des non croyants lorsque les responsables et les institutions étatiques omettent de tenir la promesse de la liberté individuelle et de la justice sociale. Les principes éthiques et les valeurs sociales islamiques n'étant, en général, pas nécessaires au bon fonctionnement des sociétés islamiques, la mise en application de ces principes et de ces valeurs serait compatibles avec – de fait exigé par – le droit des musulmans à l'autodétermination. Ce droit ne peut toutefois se réaliser que dans le cadre de la gouvernance constitutionnelle et démocratique, au sein des pays, et du droit international à l'étranger, parce que ceux-ci sont, en premier lieu, le fondement juridique et politique de ce droit. Ceci revient à dire que le droit à l'autodétermination présuppose un fondement constitutionnel qui découle de la volonté collective de l'ensemble de la population et peut être réaffirmé par rapport à d'autres pays, car il est accepté comme principe fondamental du droit international.

Permettre aux principes de la Sharia de jouer un rôle positif dans la vie publique, sans souscrire à leur mise en œuvre réelle au travers du droit et de la politique, est un équilibre délicat que chaque société doit s'efforcer de préserver, pour elle-même, dans le temps. Par exemple, des questions telles que le mode vestimentaire et l'éducation religieuse devraient rester normalement dans le domaine du libre choix, mais elles peuvent également faire l'objet d'un débat public et même de litiges constitutionnels, pour équilibrer des revendications concurrentes. Ceci peut se produire, par exemple, en ce qui concerne les prescriptions vestimentaires pour la sécurité sur le lieu de travail ou la nécessité d'une éducation comparative ou religieuse critique dans les écoles d'État

pour rehausser la tolérance et le pluralisme religieux. Je ne suis pas en train de suggérer que le contexte et les conditions de la liberté de choix en matière de code vestimentaire et d'éducation religieuse ne seront pas litigieux. Ma préoccupation est plutôt de garantir des conditions sociales, politiques et juridiques justes, ouvertes qui incluent tout le monde pour la négociation de la politique publique sur de telles questions. Ces conditions, comme je le soutiens, doivent être assurées au travers de l'enracinement de droits fondamentaux des personnes et des communautés, tels le droit à l'éducation et à la liberté de religion et d'expression, d'une part, et de la prise en compte adéquate des intérêts ou des préoccupations publiques légitimes, de l'autre. Il n'y a pas de formule simple ou catégorique à prescrire pour application automatique dans tous les cas, bien que des principes généraux et des cadres larges pour la médiation de telles questions ressortiront et continueront d'évoluer au sein de chaque société.

Pas de modèle d'État islamique

Mon appel à la reconnaissance et à la réglementation du rôle politique de l'Islam et à l'acceptation de la possibilité de faire des principes de la Sharia une source de politique et de législation étatique, sous réserve des sauvegardes notées plus tôt, est irrecevable, sans une réforme islamique significative. Il est crucial, pour les sociétés islamiques contemporaines, de s'investir dans la primauté du droit et la protection des droits humains dans leur politique intérieure et dans leurs relations internationales. Ceci est peu susceptible de se produire, si les interprétations traditionnelles de la Sharia qui appuient des principes tels que la tutelle masculine sur les femmes *(qawamah),* la souveraineté des musulmans sur les non musulmans *(dhimmah)* et le *jihad* agressif, sont maintenues.

Alors que le Coran et la Sunna sont les sources divines de l'Islam, selon la croyance musulmane, le sens et la mise en œuvre de ces sources dans la vie quotidienne sont toujours le produit de l'interprétation et de l'action humaine dans des contextes historiques spécifiques. Il est tout simplement impossible de connaître et d'appliquer la Sharia dans la vie au travers de l'action (*agency*) des êtres humains. La Sharia a évolué par consensus des croyants, pendant de nombreux siècles, et non par décret spontané d'un dirigeant ou par la volonté d'un seul groupe d'érudits. Au-delà de cette idée de base, je reste totalement ouvert à toute méthodologie qui soit en mesure de réaliser le niveau de réforme nécessaire dans l'interprétation de la Sharia et qui prenne en compte les deux considérations suivantes.

Il y a deux prescriptions méthodologiques importantes pour une réforme islamique cohérente et viable. En premier lieu, il faut être clair sur les interprétations traditionnelles réelles de la Sharia avant de voir comment et dans quelle mesure appuyer des points de vue alternatifs dans une optique islamique. En second lieu, quelle que soit l'interprétation alternative que l'on puisse favoriser, elle devrait s'appuyer sur une méthodologie systématique de réforme et non sur le choix arbitraire parmi des textes concurrents. Il ne sert à rien de citer des textes du Coran et de la Sunna qui semblent appuyer votre point de vue sur le statut des non musulmans, par exemple, sans prendre en compte des versets qui peuvent être cités en appui au point de vue opposé.

Une conséquence primordiale du principe mentionné ci-dessus de l'inévitabilité de l'interprétation humaine de texte divin veut que des points de vue alternatifs sur l'Islam et sur les formulations des principes de la

Sharia sont toujours possibles et peuvent être tout aussi valides s'ils sont acceptés comme tels par les musulmans. Comme il est impossible de savoir si, oui ou non, les musulmans accepteraient ou rejetteraient tout point de vue particulier tant qu'il n'est pas ouvertement et librement exprimé et débattu, il est nécessaire de préserver la liberté totale et inconditionnelle d'opinion, d'expression et de croyance pour que de tels points de vue se fassent jour et soient propagés. L'idée d'une censure préalable est donc intrinsèquement destructrice et contre-productive pour le développement d'une doctrine ou d'un principe islamique. Il est donc crucial de préserver les possibilités de contestation comme seul moyen pour que la tradition reste réceptive aux besoins des croyants. Il en résulterait donc que la garantie de la gouvernance démocratique constitutionnelle et de la protection des droits humains est non seulement nécessaire pour la liberté religieuse des musulmans et des non musulmans de l'État territorial actuel, mais l'est aussi pour la survie et le développement de l'Islam même. De fait, la liberté de contester et de débattre a toujours été essentielle pour le développement de la Sharia elle-même, parce qu'elle a permis l'émergence et l'évolution du consensus sur certains points de vue qui ont mûri pour devenir des principes établis au travers de l'acceptation et de la pratique par des générations de musulmans, dans une large gamme de contextes.

Ceci exclurait l'idée d'un État qui peut appliquer la Sharia comme droit positif et comme politique étatique officielle, pour plusieurs raisons. En plus de l'incohérence conceptuelle et des difficultés pratiques d'un État islamique notées plus haut, la promulgation formelle des principes de la Sharia exige un choix entre des interprétations concurrentes, et aussi valides les unes que les autres, par diverses Écoles et différents érudits. Ceci priverait les croyants de la liberté de choix entre ces points de vue comme question de conscience, par exemple lorsque les citoyens shiites de l'Arabie saoudite, qui constituent une minorité significative, sont contraints de vivre selon la doctrine wahhabite appliquée par la monarchie Saoudite, qui juge hérétique la doctrine shiite. De fait, le concept de citoyenneté lui-même est inconcevable dans le cadre d'un État islamique qui applique le principe de la Sharia du *dhimmah* comme droit positif, car ce principe n'accepte pas la possibilité d'être citoyen non musulman, au sens moderne du terme. L'idée de base de ce système est qu'à la conquête et à l'incorporation de nouveaux territoires par le *jihad,* le Peuple du Livre (essentiellement les chrétiens et les juifs) devrait être autorisé à vivre, en tant que communautés protégées, sous la domination de la souveraineté musulmane, mais il ne peut être sur un pied d'égalité avec les musulmans. Ceux qui étaient jugés incroyants, selon les normes de la Shari'a, n'étaient pas autorisés à vivre dans le territoire de l'État, sauf dans le cadre d'une immunité temporaire *(aman).* Il est manifeste que de telles notions sont moralement indéfendables et politiquement irrecevables pour les sociétés islamiques actuelles qui vivent toutes dans des États territoriaux pluralistes, totalement intégrés dans un contexte juridique et économique international.

La coïncidence entre la citoyenneté et la nationalité, telle que perçue aujourd'hui, n'était pas seulement le produit d'un processus particulièrement européen et relativement récent, mais était souvent exagérée dans la région elle-même, au détriment d'autres formes d'appartenance, en particulier à des minorités ethniques ou religieuses. Pour

éviter cette contradiction, je préfère avoir recours au terme d'État territorial pour identifier la citoyenneté et le territoire, au lieu du terme État-nation qui peut être trompeur, si non abusif pour les minorités.

Les origines ou les antécédents coloniaux du système actuel de souveraineté territoriale et de relations internationales ne signifient pas qu'il est intrinsèquement mauvais ou incorrect. Il est possible, de manière hypothétique, d'imaginer un système alternatif d'organisation de la politique interne et des relations intercommunautaires, mais il est probable que ce système aurait également ses propres problèmes pour les musulmans comme pour les non musulmans. D'une part, un accord sur un système alternatif est peu probable entre les musulmans eux-mêmes, comme le montre clairement le fait qu'après les indépendances, ils ont tous retenu le modèle de l'État territorial. Par ailleurs, les non musulmans sont peu susceptibles d'accepter une telle alternative, si celle-ci menace leurs intérêts ou porte atteinte à leurs droits. Les ressources intellectuelles et la volonté politique des musulmans devraient donc se concentrer sur le développement du système actuel pour garantir la dignité humaine et la justice sociale à tous les êtres humains, au lieu de tenter de le mettre à l'écart, même si cela était possible. Au regard des questions concrètes de citoyenneté en particulier, cette approche axée sur la transformation est à la fois souhaitable, par principe et inévitable dans la pratique.

Ces réflexions mettent clairement l'accent sur l'importance que revêt une réforme islamique créative qui équilibre les demandes concurrentes de légitimité et la pratique politique et sociale dictée par des principes qui sont simplement incompatibles avec la notion d'État islamique. Toutefois cette notion est si attrayante pour les musulmans dans le contexte intérieur et global actuel qu'il fait également prendre en compte d'autres justifications possibles. Par exemple, on suggère qu'il est parfois préférable de permettre d'ériger l'État islamique comme idéal, tout en cherchant à contrôler ou à gérer sa pratique. Ce point de vue est dangereux, car tant que cette notion est établie comme un idéal, certains musulmans tenteront de la mettre en application en fonction de leur propre perception de sa signification, avec des conséquences désastreuses pour leurs sociétés et au-delà. Il est impossible de contrôler ou de gérer la pratique de cet idéal, sans remettre en cause ses affirmations fondamentales de l'inviolabilité religieuse de points de vue humains sur l'Islam. Une fois concédée la possibilité d'un État islamique, il devient extrêmement difficile de résister à l'étape logique suivante, qui est de chercher à le mettre en application dans la pratique, parce que ceci serait considéré comme ' une position non-islamique'.

La préservation de cet idéal est également contre-productive, car elle exclut le débat sur des théories politiques, des systèmes juridique et des politiques de développement plus viables et plus appropriés. Même si l'on surmonte la difficulté psychologique de militer contre ce qui est présenté comme la volonté divine de Dieu, des accusations d'hérésie peuvent entraîner un ostracisme social grave, sinon des poursuites de la part de l'État ou la violence directe de groupes extrémistes. Tant que l'idée d'État islamique est autorisée à s'établir, les sociétés resteront bloquées dans des débats stériles sur des questions telles que le point de savoir si le constitutionnalisme ou la démocratie sont 'islamiques', si l'intérêt bancaire doit être ou non autorisé, au lieu de s'atteler à garantir la gouvernance démocratique constitutionnelle et à

rechercher le développement économique. De tels débats infructueux ont confiné la grande majorité des sociétés islamiques actuelles à un état constant d'instabilité politique et de sous-développement social et économique depuis l'indépendance. Les musulmans doivent plutôt accepter que le constitutionnalisme et la démocratie sont des fondements ultimes de l'État lui-même et s'engager dans le processus visant à les réaliser dans la pratique. Établir de manière autoritaire que l'État n'appliquera et ne peut appliquer aucun point de vue religieux sur le prélèvement ou le versement d'un intérêt sur un crédit revient à garantir, à tous les citoyens, la liberté de choisir de pratiquer ou d'éviter le prêt bancaire à intérêt (riba) comme question de conviction religieuse personnelle. En outre, les citoyens qui souhaitent éviter de telles pratiques peuvent établir leurs propres institutions bancaires, sous réserve d'une réglementation appropriée par l'État et d'une supervision publique générale, comme toute autre entreprise commerciale.

Un autre argument en faveur de la notion d'État que je contesterai repose sur la distinction entre la Sharia et le *fiqh* (droit islamique), à savoir l'affirmation selon laquelle le *fiqh* relève de l'interprétation humaine et peut être amendé et adapté pour cadrer avec les circonstances actuelles des sociétés islamiques, alors que la Sharia doit rester immuable. Cette distinction n'est pas utile pour notre propos ici, parce que tant la Sharia que le *fiqh* sont les produits de l'interprétation humaine du Coran et de la Sunna du Prophète, dans un contexte historique particulier. A ce titre, qu'on la dise fondée sur la Sharia ou sur le *fiqh,* une proposition est tout de même soumise aux mêmes risques d'erreur et d'influence humaines, de partis-pris idéologiques ou politiques, d'intérêt économique et de préoccupations sociales de ses partisans. En outre, la distinction est non seulement difficile à établir dans la pratique, mais toute tentative visant à le faire sera elle-même, nécessairement, l'expression d'une opinion humaine qui fait l'objet des mêmes risques et des mêmes restrictions.

Une version modifiée du même argument affirme que tout ce qu'il y a lieu de faire, c'est d'observer les objectifs fondamentaux de la Sharia *(Maqasid Al-Sharia),* alors que les principes et les règles du *fiqh* peuvent changer d'une période ou d'un lieu à un autre. Toutefois, le problème d'un tel argument est que les objectifs soi-disant fondamentaux de la Sharia sont exprimés à un niveau d'abstraction si élevé qu'ils ne sont, ni distinctement islamiques, ni suffisamment spécifiques à des fins de politique publique et de législation. Si et quand ils sont présentés dans des termes plus spécifiques et plus concrets, ces principes peuvent immédiatement être impliqués dans les controverses et les limitations familières du *fiqh*. Par exemple, 'la protection de la religion' est un des objectifs de la Sharia, mais ce principe n'a pas d'utilité pratique, sans définition claire de ce qu'il faut entendre par religion dans ce contexte et sans spécification des conditions et des limitations nécessaires de sa protection comme question de politique étatique et de législation. La 'religion' comprend-t-elle des traditions non théistes telles que le Bouddhisme ou l'athéisme ? Un musulman peut-il adopter une autre religion ou une autre croyance ? Quand peut-on restreindre la liberté religieuse dans l'intérêt public de l'État ou des droits des autres ? Toutefois, la prise en compte de telles questions les transfère immédiatement dans la sphère des principes du *fiqh* qui soulève les objections politiques et de droits sérieux présentées plus tôt.

Conclusion

Comme cela a été noté antérieurement, les réalités des sociétés islamiques du 21ème siècle dont je me préoccupe dans cette étude sont, non seulement permanentes et structurelles, mais également nécessaires pour la stabilité des sociétés islamiques actuelles. La nature de l'État, les conditions politiques, sociales et économiques, les relations intérieures et étrangères de ces sociétés ne sont pas simplement le résultat de l'hégémonie coloniale et néocoloniale occidentale qui peut être surmonté par l'affirmation d'un droit 'islamique' idéalisé à l'autodétermination. Ces transformations se sont internalisées et intégrées dans les sociétés islamiques à un tel point qu'elles font partie du 'moi', ainsi que des conditions dans lesquelles) l'autonomie peut être réalisée. Même les possibilités de modèles alternatifs ne peuvent être recherchées que par le biais de ces réalités de la politique et des relations intérieures et internationales. Comme il n'est plus possible ou souhaitable, à mon sens, de se 'désengager' des réalités actuelles des sociétés étatiques pluralistes dans leur contexte global, au profit d'une idée précoloniale d'État et de société islamiques, les sociétés islamiques devraient définir leur propre rôle dans le contexte de ces réalités irréversibles, au lieu de les faire définir, à leur place, par d'autres.

Diverses sociétés islamiques aujourd'hui peuvent être perçues comme étant à des stades différents du spectre, allant de l'acceptation au rejet de la perception proposée de laïcité. Dans la mesure où le cadre théorique proposé peut inclure des stratégies de plaidoyer pratique, il faudrait tenter de comprendre le rôle et la force ou la faiblesse relative de divers éléments de la dynamique interne de la continuité et du changement dans chaque société. Des questions pertinentes sont ainsi posées : Comment les réalités de la vie laïque sont-elles perçues et justifiées dans le discours public et comparées aux considérations religieuses dans la formulation de la politique publique ? Quels sont les arguments avancés par les partisans et les détracteurs d'un État islamique ou laïque dans la mobilisation de leurs propres bases politiques et quels sont les intérêts économiques ou autres qui sous-tendent leur influence ?

Il y a également l'impact des facteurs géopolitiques et des relations de pouvoir régionaux et globaux sur la dynamique de la transformation interne. La résistance probable au terme de laïcité auprès des musulmans en raison de ses connotations coloniales et néocoloniales, comme on l'a noté plus haut, relève de ce phénomène. Cette dimension a été intensifiée et rendue plus complexe par la réponse militariste agressive des États-Unis aux atrocités du 9/11, en particulier la colonisation américaine de l'Irak depuis avril 2003, en collaboration avec le Royaume-Uni, dernière puissance coloniale occidentale du pays. Les relations géopolitiques, religieuses ou ethniques régionales peuvent également influencer sur les perceptions des questions ou sur la volonté d'accepter le changement dans les attitudes politiques et sociales sous-jacentes. Par exemple, les relations entre chrétiens et musulmans au Nigeria, aujourd'hui, semblent également affecter les débats sur la laïcité et l'application de la Sharia par les États du Nord Nigeria. Le défi posé par de telles considérations est comment présenter la théorie de la laïcité proposée, en tant que priorité interne des sociétés islamiques, plutôt que comme idéologie imposée de l'extérieur ou comme concession aux protagonistes 'hostiles' régionaux ou globaux.

Je suis fermement convaincu qu'il y a des forces et des facteurs puissants en faveur de la thèse et des objectifs de cette étude dans la plupart des sociétés islamiques. A mon sens, la majeure partie des musulmans sont nettement ouverts à la persuasion et, de fait, recherchent désespérément un équilibre viable entre la neutralité religieuse de l'État et le rôle de l'Islam dans la vie publique. Ces questions et d'autres questions connexes devraient bien sûr continuer à être débattues dans un processus juste, ouvert et inclusif, où les idées sont acceptées ou rejetées sur la base de leur argumentation et d'éléments d'appréciation convaincants. Lorsque des objections sont soulevées sur la proposition dans ses propres termes, la question sera finalement réglée par consensus au niveau théologique et/ou au travers du processus démocratique, au niveau politique. Dans les deux cas, comme je l'ai souligné antérieurement, les sauvegardes constitutionnelles et en matière de droits humains sont d'une importance cruciale comme fins et moyens de la transformation islamique dans le contexte actuel.

Remerciements

Une présentation complète du projet 'Debating the Future of Shari'a in a Secular State' de Emory University School of Law est disponible à:
www.law.emory.edu/cms/site/index.php?id=2383

Les chapitres complets de l'ouvrage, rédigés à la suite l'article publiés dans le Dossier, peuvent être téléchargés à :
www.law.emory.edu/cms/site/index.php?id=2254

Juan Marco Vaggione

Paradoxe du laïque en l'Amérique latine:
Religion, genre et sexualité à la croisée des chemins

Résumé

La forte influence de la théorie de la laïcisation a produit des conceptualisations simplifiées de la religion qui, lorsque l'on analyse le genre et la sexualité, en ignorent la dynamique sociopolitique importante et génèrent des paradoxes. En examinant les organisations de la société civile qui articulent les théologies contre-doctrinales, cet article laisse entendre qu'une perception post-laïque de la sphère publique est une voie valide pour surmonter les inégalités de genre et en matière de sexualité, non seulement au sein de l'Église catholique, mais dans la société plus large.

Introduction

Les chercheurs féministes et gays/lesbiennes ont apporté une contribution précieuse aux débats sur la dichotomie public/privé. C'est à travers de la dés/re-articulation de cette dichotomie que les limites des analyses sociopolitiques ont été montrées et que la politisation des 'nouvelles' identités a été créée. Ils ont révélé, en particulier, à quel point le rôle privé assigné au genre et à la sexualité opère en tant que cadre idéologique structurant des inégalités. Le modèle libéral d'une sphère privée préétablie[1] était, précisément, la principale construction théorique que les chercheurs féministes et gays-lesbiennes critiquaient ; afin d'intégrer le genre et la sexualité comme deux dimensions principales des inégalités dans les agendas académiques et politiques.[2] Le genre et la sexualité devaient être dégagés du placard libéral de la sphère privé pour donner de la visibilité aux relations de pouvoir et de domination.

Bien qu'en traitant de la religion, ils écartent la distinction libérale public/privé, les chercheurs féministes et gays-lesbiennes l'ont reproduite sans critique. Les appareils théoriques, qu'ils construisent pour séparer et effacer les frontières entre public/privé, analysent la religion de manière rigide. Le besoin de confronter le substrat patriarcal et hétéronormatif[3] des doctrines religieuses renforçait la distinction libérale qui accepte sans critique la religion comme relevant de la sphère privée. Pour réinscrire le genre et la sexualité dans la sphère publique, il faut privatiser la religion.

La religion a toutefois évité les barrières libérales par des voies complexes et multiples obscurcies par des hypothèses laïques. A propos essentiellement de l'Amérique latine, je souhaite soulever, dans cet article, l'idée

qu'il faut prendre au sérieux la permanence de la religion comme dimension identitaire et les voies complexes par lesquelles l'Église catholique intervient publiquement, ce qui nous obligerait à revisiter certaines des hypothèses laïcistes qui imprègnent toujours nombre d'analyses sociopolitiques.[4] Je présente certains paradoxes créés par la laïcisation, en faisant valoir qu'une perception post-laïque du public, en plus de l'acceptation du rôle factuel de la religion dans les sociétés contemporaines, pourraient être utiles pour réduire l'influence des secteurs religieux conservateurs et privilégier des conceptions démocratiques du genre et de la sexualité. Bien que contre-intuitif, cet article suggère que ce n'est pas en privatisant la religion que l'on pourra réduire ses composantes patriarcales et homophobes, mais en l'incluant pleinement dans les débats publics.

Rendre le laïc paradoxal

La laïcisation ou sécularisation a été définie de diverses manières, mais elle vise en général à décrire la baisse d'influence de la religion en raison de la modernité.[5] Fusionnant les éléments empiriques et normatifs, ainsi que diverses dimensions, cette théorie imprègne la majeure partie des théories sociales qui placent la religion à la marge, pour autant qu'on lui donne une place. L'affinité entre la laïcisation, comme démarche normative, et les positions pro-féministes et pro-gays est évidente. Le patriarcat et l'hétéronormativité sont englobés dans la conception 'traditionnelle' de la famille largement appliquée par la majeure partie des religions du courant dominant.[6] Au niveau individuel, la religiosité[7] et les dénominations religieuses sont des variables indépendantes, cruciales dans l'analyse des attitudes patriarcales et homophobes.[8] Lorsque l'on considère la société civile, les institutions religieuses, et l'Église catholique en particulier, articulent les interventions publiques, créent des organisations pro-famille spécifiques et font pression sur l'État pour s'opposer aux droits et aux revendications des féministes et des gays/lesbiennes.[9] De plus, l'existence transnationale de l'Église catholique et le statut spécial dont elle jouit à l'ONU en ont facilité le rôle central dans le maintien des définitions traditionnelles du genre et de la sexualité, par rapport aux mouvements transnationaux féministes et gays/lesbiens.[10] Cet antagonisme, qui articule deux définitions opposées du genre et de la sexualité, a renforcé la laïcisation comme voie supposée pour la réduction des inégalités en matière de genre/sexualité.[11]

Toutefois, au cours de la dernière décennie, certains débats ont montré que la religion n'avait pas suivi la voie supposée par la théorie de la laïcisation.[12] En premier lieu, contrairement aux prévisions, les gens n'ont pas rejeté leurs identités religieuses. L'Europe occidentale, l'exemple paradigmatique, s'est avéré une exception, par rapport aux États-Unis et à l'Amérique latine. Il est étonnant de noter la stabilité des identifications religieuses durant ces 100 dernières années et le nombre insignifiant de non croyants. Certains changements sont intervenus dans le marché religieux latino-américain, tels que la montée du protestantisme,[13] mais le pourcentage de personnes sans conviction religieuse est resté stable.[14] Ainsi, un premier paradoxe qui doit être pris au sérieux est que l'expansion globale des identités féministes pro-gays/lesbiennes ne s'est pas accompagnée, du moins en Amérique latine, d'un déclin des croyances religieuses. La religion reste, au contraire, une dimension identitaire cruciale qui coexiste avec 'l'homodésir' et les droits à contrôler son corps de manière plus sophistiquée et plus créative que cela ne peut être rendu par l'antagonisme laïque/religieux.

En second lieu, et là aussi contrairement aux prévisions, la religion a imprégné la sphère publique et pas nécessairement de manière antimoderne ou antidémocratique. Dans certains pays tels que le Brésil et le Chili, elle a été une force importante contre l'autorité dans la transition vers la démocratie, en articulant une voie et un espace social contre les violations de droits humains.[15] Une fois la démocratie établie, l'Église catholique a continué de mener certaines interventions publiques cruciales pour, par exemple, renforcer les discours sur les droits humains, assurer la protection des individus dans des contextes où l'État est dans l'impossibilité de le faire – immigrants illégaux ou citoyens économiquement démunis – formuler un discours de justice sociale contre les modèles néolibéraux ou encourager les processus de dialogue entre acteurs sociopolitiques. Cette visibilité publique a fait de l'Église l'institution la plus crédible dans tous les pays latino-américains.[16] Paradoxalement, la 'même' Église qui incarne la position fondamentaliste vis-à-vis du genre et de la sexualité est celle qui intervient publiquement en faveur de la démocratie, dénonce les exclusions de classe ou articule le dialogue public. Bien qu'une forte laïcisation qualifierait tout rôle public de la religion de manière négative, les interventions publiques de l'Église catholique ne peuvent être pleinement rendues par les dichotomies progressiste/conservateur ou démocratique/antidémocratique.

Enfin, la forte influence quasi paradigmatique de la théorie de la laïcisation a créé une tendance à la 'sacralisation' du laïc. On ne peut nier le fait que le passage de la réglementation de la moralité par l'Église à l'intégration d'une pluralité d'éthiques par l'État est une étape démocratique fondamentale. Il faudrait toutefois également reconnaître que la laïcisation est parfois un simple processus de traduction qui reproduit, dans un langage différent, des codes semblables à ceux générés et entretenus par les traditions religieuses. Bien qu'elle soit une alternative importante dans la réduction des influences religieuses, la laïcisation pourrait entraîner le résultat opposé, si elle était soutenue de manière non critique : geler une éthique religieuse dans un langage laïc ou sacraliser le laïc.[17] En outre, l'Église a la longue tradition de formuler des croyances religieuses à travers des discours laïcs et rationnels. L'homosexualité et l'avortement sont présentés non seulement comme des péchés en raison d'interprétations théologiques, mais aussi comme contraires au 'bien commun', sur la base d'arguments rationnels. L'Église a réussi à articuler des langages religieux et laïcs par une sorte de bilinguisme qui a renforcé sa position. Un troisième paradoxe est que les frontières entre le religieux et le laïc ne sont pas aussi claires et nettes que la théorie de la laïcisation semble le laisser entendre. Au contraire, les dénominations religieuses maîtrisent les discours laïcs afin de s'opposer au désir homo et à l'avortement. Dieu est aisément harmonisé avec la raison. La laïcisation de l'éthique sexuelle, bien que cruciale à certains égards, ne représente pas nécessairement un changement substantiel. Elle peut également entraîner la reproduction de valeurs à base religieuse, bien que dans un langage différent.

Si la religion joue, dans les sociétés contemporaines, un rôle public que l'on ne peut réduire à un rôle antimoderniste ou antidémocratique, la théorisation sociopolitique devrait prendre la religion au sérieux. Il est nécessaire, alors, de surmonter la tendance générale à la réflexion 'progressiste' pour renforcer un antagonisme entre le religieux et le laïc, un antagonisme qui entraîne une homogénéisation et une

indivisibilité des influences religieuses et qui *'sacralise'* la laïcisation de manière assez peu critique. Si l'on envisage un rôle public quelconque pour la religion, par définition, la manifestation d'une tendance antimoderne, la complexité de la religion est soulignée et les différences entre la religion publique et les positions fondamentalistes sont atténuées. La laïcisation est toujours un moyen valide et légitime de confronter les inégalités en matière de genre et de sexualité, mais il est impératif de prendre en compte la centralité de la religion dans les sociétés contemporaines et d'examiner les potentialités des alternatives religieuses destinées à cibler le patriarcat et l'hétéronormativité.

Réinscrire la visibilité religieuse

Pour ceux qui ont eu à affronter les influences religieuses comme moyen de surmonter le patriarcat ou l'hétoronormativité, assister à une montée croissante de la religion serait immédiatement ressenti comme un recul dans la marche vers l'égalité sociale. Une réaction immédiate, intuitive, serait d'articuler un discours antireligieux renforçant la laïcisation et projetant la religion dans la sphère privée. Toutefois, la crise économique et politique, associée à la haute légitimité de l'Église, reconfirment la présence publique de celle-ci dans la région. Le défi, je pense, n'est pas d'insister sur la 'privatisation' de la religion, mais d'analyser les potentialités que sa présence dans la sphère publique pourrait apporter dans la lutte contre les inégalités en matière de genre et de sexualité.

Il est nécessaire, pour ce faire, de revisiter certaines hypothèses laïcistes qui traversent nombre de corpus théoriques et de mettre entre parenthèses les 'réactions viscérales' que le religieux génère.

Lorsque l'on considère le rôle public de la religion, une distinction cruciale s'impose, celle entre la séparation Église/État et la privatisation de la religion.[18] La séparation entre l'Église et l'État, aspect le plus frappant de la laïcisation renforcée par les théories de la démocratie, est également l'aspect le moins litigieux, car même l'Église catholique a accepté la séparation d'avec l'État comme élément fondamental de son fonctionnement dans les sociétés contemporaines. L'Église, depuis Vatican II (1962-65) est devenue une institution axée sur la société. Toutefois, affirmer que l'Église catholique a choisi de manière normative la séparation d'avec l'État ne signifie pas que le processus soit achevé. Bien au contraire, il existe de nombreux cas où la séparation s'estompe.

Nombre de constitutions d'Amérique latine accordent toujours, à l'Église catholique, un statut spécial qui porte parfois atteinte aux perceptions de base de la séparation Église/État.[19] Toutefois, la séparation entre l'Église et l'État n'implique pas nécessairement la privatisation de la religion. Cette séparation est, au contraire, une condition préalable pour le rôle public de la religion dans les sociétés contemporaines.[20] Paradoxalement, la séparation de l'État est une variable centrale pour expliquer non seulement la survie de la religion, mais aussi son importance croissante dans certaines sociétés contemporaines. Ce détachement a permis à l'Église catholique de devenir un facteur clé dans la société civile et de jouer une diversité de rôles, allant de la création de réseaux sociaux denses et de l'émergence d'individus et de leaders militants plus participatifs,[21] à la mise en place d'organisations qui constituent le pilier des sociétés civiles, telles que Comunidades Eclesiales (Communautés ecclésiastiques) de base,[22] des organisations de protection sociale et des groupes de défense des droits humains. L'impuissance des États, l'absence

de légitimité des sociétés politiques et les inégalités économiques considérables ont renforcé, en Amérique latine, la centralité et la légitimité de l'Église.[23] L'Église catholique et ses organisations deviennent les instances clés pour articuler, simultanément aux niveaux, transnational, national et local, un discours antilibéral de justice sociale et pour représenter les secteurs économiquement exclus et leur apporter une protection sociale. Cette fois-ci, l'intervention publique de l'Église est devenue une part cruciale de la société civile,[24] sans que cela passe par l'État ou la société politique. C'est non seulement comme voie de salut 'spirituel', mais aussi comme forme de survie terrestre que l'identification des personnes à la religion est préservée.

Le rôle de l'Église catholique peut être évalué de diverses manières, mais une chose est certaine : l'Église peut devenir publique, sans porter atteinte à la séparation d'avec l'État. Ce rôle public de la religion implique également l'acceptation du jeu démocratique. Les récits religieux sont formulés publiquement et peuvent faire l'objet de débats non seulement parmi les groupes laïcs, mais aussi parmi ceux qui, bien que religieux, sont en désaccord avec certains aspects de la doctrine officielle.

Une religion dans la sphère publique représente une organisation plus puissante et plus légitimée, mais elle est également tenue d'être plus démocratique, en permettant, de manière volontaire ou non, des débats et des désaccords.[25] Cette possibilité devient cruciale lorsque l'on considère le statut quasi monopolistique de l'Église catholique en Amérique latine et son fonctionnement interne autoritaire. Même si elle semble une organisation homogène et centralisée, l'Église catholique connaît des divergences 'internes' importantes et des positions théologiques contradictoires. Une position laïcisée forte contraindrait à exclure ces débats théologiques de la sphère publique,[26] coïncidant, de manière paradoxale, avec les secteurs les plus conservateurs au sein de l'Église qui exigent que ces différends théologiques restent dans la sphère privée, en dehors des débats publics.[27] D'une certaine manière, la laïcisation de la sphère publique est fonctionnelle par rapport aux secteurs religieux plus conservateurs qui visent à éviter des débats ouverts sur la doctrine officielle et à résoudre ces désaccords par une logique interne 'non-démocratique'. Si elle a émergé de manière historique afin d'éviter des guerres interreligieuses sanglantes, la laïcisation, aujourd'hui, couvre d'une certaine façon les désaccords entre dénominations, désaccords qui pourraient être cruciaux pour stimuler des changements religieux.

Bien que cela soit contre-intuitif, je souhaiterais avancer l'hypothèse que, pour revenir au patriarcat et à l'hétéronormativité soutenus, entre autres, par l'Église catholique, il est préférable de permettre aux langages religieux d'être articulés et débattus publiquement. Si nous réduisons les débats publics à des langages et à des justifications 'laïcisés', nous diminuons les potentialités des débats publics. L'Église catholique a montré que laïciser un langage religieux n'est pas un problème lorsque l'on soutient le patriarcat et l'hétéronormativité et qu'une sphère privée laïcisée empêche d'exprimer publiquement les désaccords internes. Bien que cela semble paradoxal, il est certes important de renforcer la laïcisation de l'État avec le renforcement de la séparation de l'Église et d'éviter les discours religieux dans le cadre des réglementations juridiques ; mais il est également nécessaire de dé-laïciser la sphère publique, en autorisant la circulation

des mêmes discours et d'exclure la religion de la sphère privée où elle est assignée. Dans un contexte où la majeure partie de la population s'identifie comme catholique, la circulation publique, au-delà des murs de l'Église, de théologies alternatives qui débattent de la doctrine officielle recèle des potentialités considérables pour une démocratisation des conceptualisations du genre et de la sexualité. Les gens parlent et habitent toujours des langages religieux, de sorte que si la laïcisation de ces langages est une voie possible, la présence publique de discours religieux qui s'opposent à l'homophobie et au patriarcat pourrait devenir une alternative encore plus révolutionnaire.

Les dé-(re-)constructions théologiques de la doctrine catholique officielle,[28] souvent surveillées par des approches progressistes 'laïques', sont des éléments importants pour toute sorte de théorisation sur le genre et la sexualité dans les contextes latino-américains. En premier lieu, elles montrent que la position de l'Église contemporaine sur l'avortement et sur la sexualité entre personnes du même sexe n'a pas toujours été la même, ce qui révèle la temporalité des éléments doctrinaux.[29] Dans le même temps, ces théologies alternatives rejettent l'hypothèse d'une doctrine catholique 'unique', révélant l'existence de fractures importantes et de diverses manières d'être catholique. En second lieu, ces débats théologiques redéfinissent des institutions sociales clés telles que la famille, avec une potentialité incroyable qui par exemple, non seulement rompt avec l'hétérosexualité, mais utilise également le modèle des communautés sexuelles gays, comme modèle normatif pour les familles contemporaines.[30] Si nous tenons compte du fait que des secteurs laïcs importants des mouvements gays/lesbiens se sont rapidement adaptés à la définition 'traditionnelle' de la famille, y compris au désir entre personnes du même sexe simplement comme une autre possibilité, sans remettre en cause l'institution même du mariage, certains débats théologiques, quoique religieux, redéfinissent de manière plus radicale une perception contemporaine de la famille. En troisième lieu, la forte influence de la théologie de la libération en Amérique latine a entraîné la formulation de considérations sur le genre et la sexualité en association étroite avec l'exclusion économique. En ce sens, différents types d'oppression tels que la pauvreté, les minorités féminines ou sexuelles semblent étroitement liés. Enfin, les débats théologiques sont en train d'éroder l'argument clé de l'Église officielle, à savoir que le processus de laïcisation est à imputer au manque croissant de 'moralité' dans les sociétés contemporaines, en raison des positions féministes et de l'homosexualité. Tout en renforçant un discours religieux, ces théologies le rendent, dans le même temps, compatible avec le désir homosexuel et les conceptions féministes du corps.

Catholiques pour un libre choix: âmes sexuées

... comprendre que les évêques ne s'exprimaient pas au nom des catholiques et que les catholiques pouvaient soutenir et soutenaient effectivement le droit de choisir.

(Frances Kissling Présidente de CFFC)

L'existence, au niveau de la société civile, d'organisations religieuses qui visent à affronter et à transformer le patriarcat et l'hétéronormativité dans les doctrines religieuses officielles, n'est pas un phénomène nouveau.[31] Contrairement à des points de vue plus antagonistes, ces communautés religieuses fonctionnent

comme « espaces sociaux libres » pour permettre à certains groupes marginalisés, tels que les femmes et les homosexuels, de se rassembler et de s'organiser pour revendiquer la reconnaissance et l'égalité, pas seulement au sein de la dénomination, mais aussi au sein de la société dans son ensemble.[32] Plus spécifiquement, au sein de l'Église catholique, on compte plusieurs groupes favorables au changement[33] - tels que Dignity, Women's Ordination Conference, Association for the Rights of Catholics within the Church, Catholics Speak out, et Catholics For a Free Choice – qui visent à redéfinir certains aspects de la doctrine catholique tout en affirmant leur identification en tant que catholiques.

Catholics For a Free Choice – CFFC (Catholiques pour le libre choix) est un cas très intéressant pour illustrer les potentialités de ces groupes dans la lutte contre les inégalités en matière de genre et de sexualité. Le CFFC est une organisation indépendante à but non lucratif engagée dans l'éducation et le plaidoyer sur les questions d'égalité entre les sexes, de droits humains et de santé reproductive. Le CFFC a été créé aux États-Unis, en 1973, pour articuler une position catholique favorable au choix et offrir une voix autre que celle de la hiérarchie.[34] Dans le sillage des tendances à la trans-nationalisation, à la fois en tant que phénomène général et, plus spécifiquement, pour l'Église catholique sous Jean-Paul II, le CFFC a choisi un représentant en Amérique latine, en 1987, et a tenu un symposium pour les femmes catholiques latino-américaines. En raison de cette trans-nationalisation, les femmes d'Amérique latine qui partagent les mêmes préoccupations se sont familiarisées avec les activités du CFFC et ont décidé de créer des 'organisations sœurs' dans des pays tels que le Mexique, le Brésil, la Bolivie, l'Argentine, le Chili, la Colombie et le Pérou.[35]

Le CFFC prévoit des descriptifs publics où une identité catholique apparaît intégrée à certaines positions féministes comme celles sur l'avortement, les droits reproductifs et le désir. Le CFFC conserve l'identité fondamentale de la Doctrine catholique, tout en la réinscrivant dans une perception différente du genre et de la sexualité, sur la base de sa position intégrée sur les interprétations théologiennes anti-doctrinales.[36] Cette intégration, bien qu'elle soit contraire à l'antagonisme articulé par l'Église catholique et par les mouvements féministes et gays/lesbiens, reflète une tendance suivie par des pans importants de la population qui intègrent, de manière diverse et créative, leurs identités religieuses, à une conception plus égalitaire du genre et de la sexualité.[37] Comme les relations de pouvoir et des répertoires préexistants influent fortement sur les choix individuels,[38] le CFFC joue un rôle dans l'articulation publique d'un descriptif intégré pour les personnes qui visent à préserver leur identité religieuse conforme à une définition plus égalitaire du genre.

La mission du CFFC est non seulement de proposer un projet intégré entre l'identité religieuse et la position féministe, mais aussi d'articuler sa proposition en opposition au fondamentalisme sur le genre et la sexualité défendu par l'Église catholique officielle. Les différents CFFC ont organisé des campagnes 'transnationales' et 'nationales', en ce sens, pour confronter l'Église catholique et offrir des alternatives catholiques anti-officielles. Au niveau transnational, le CFFC est en train de mener une campagne internationale visant à empêcher le Vatican de conserver son statut privilégié d'observateur permanent non Etat-membre,[39] pour l'obliger à officier

aux Nations-Unies comme toutes les autres organisations religieuses, c'est-à-dire en tant qu'organisation non gouvernementale. Une autre intervention publique d'intérêt est la première campagne globale qui vise à mettre un terme à l'interdiction des préservatifs par les évêques catholiques. Elle implique la publication simultanée, dans différentes villes à travers le monde, de dénonciations contre des manifestations d'évêques catholiques, ainsi que de pressions contre les campagnes anti-préservatifs. Au niveau national, les CFFC existants ambitionnent la protection des droits des féministes et des gays-lesbiennes par l'État et interviennent au sein de la société civile, en particulier dans les milieux populaires, à travers de campagnes d'éducation sur la santé sexuelle et sur les droits reproductifs.[40]

En résumé, tout en incorporant une définition démocratique du genre/de la sexualité à une identité catholique, le CFFC s'oppose, en même temps, à la position fondamentaliste de l'Église sur ces questions. Bien qu'elles revendiquent une identité catholique et le droit de l'étayer, ces organisations contestent la hiérarchie de l'Église de manière encore plus conflictuelle que les secteurs laïcs.

Conclusions

L'Amérique latine présente une série de caractéristiques dont l'insistance sur une laïcisation marquée et la privatisation de la religion pourrait être le clivage politique central manquant pour mettre un terme à l'hétoronormativité et au patriarcat. La majeure partie de la population est attachée à une identité religieuse, contrairement à la forte laïcisation à l'occidentale, mais sans un marché religieux pluraliste à l'américaine. En Amérique latine, le catholicisme occupe une position quasi-monopolistique et, avec le langage, est un élément clé pour prendre en compte la région comme 'communauté imaginée'. Les gens ne sont pas en train d'abandonner leurs identités religieuses. Aussi, concevoir le genre et la sexualité sans prendre en considération leurs (non-) rencontres avec les identités religieuses revient à isoler la dynamique qui, dans la plupart des cas, lui est étroitement associée.

Il ne fait aucun doute qu'une perception plus démocratique du genre et de la sexualité en Amérique latine exigerait une transformation religieuse. Bien que la laïcité soit un projet politique porteur de potentialités importantes dans la réduction des inégalités en matière de genre/sexualité, la profusion de débats entre dénominations tirerait profit d'approches non laïcisées de ces inégalités. L'Église catholique, en particulier, n'est pas une organisation démocratique ; il y a toutefois des désaccords cruciaux qui ne sont certes pas reflétés dans la doctrine officielle, mais qui caractérisent l'Église comme institution pluraliste malgré elle. Considérer ces désaccords comme privés revient à restreindre les potentialités qu'ils offrent pour la démocratisation du genre et de la sexualité, non seulement au sein de l'Église, mais aussi dans la société plus large. Par contre, rendre ces débats internes publics peut impliquer que l'on rende publics les descriptifs alternatifs à la Doctrine officielle ; des récits qui intègrent les croyances religieuses avec des définitions moins répressives du genre et de la sexualité ; des narratifs qui démocratisent le catholicisme en contournant son leadership autoritaire. La religion ne devrait pas être considérée comme 'l'extérieur constitutif' d'une définition démocratique du genre et de la sexualité. 'L'extérieur constitutif' de toute tentative démocratique visant à favoriser le genre et la sexualité devrait être les positions fondamentalistes de l'Église et la laïcisation n'est pas nécessairement le seul moyen de

les combattre ; au contraire, la laïcisation forcée peut être une arène fructueuse pour le maintien du *statu quo*. Il y a également la résistance religieuse, celle qui subvertit les conceptions fondamentalistes, tout en préservant les narratifs religieux. Désarmer l'antagonisme entre le religieux et le laïc permettrait de forger de fortes alliances entre les différents secteurs qui combattent de manière plus fructueuse les positions fondamentalistes de l'Église sur le genre et la sexualité.

Enfin, bien que cela soit paradoxal, je considère que, d'un point de vue normatif, une définition post-laïque du public vise à renforcer la laïcité en tant que possibilité politico-idéologique. Le rôle quasi paradigmatique de la théorie de la laïcisation, dans un sens, vide la laïcisation comme position idéologique et alternative politique. L'existence supposée de la laïcité comme seule voix légitimée dans la sphère publique a freiné la nécessité de la prendre en compte comme 'autre' possibilité devant être discutée, élaborée et affrontée. Une perception post-laïque du public ne renvoie pas à la disparition de la laïcité en tant qu'option, au contraire, la laïcité devient une autre alternative et à ce titre, a besoin de re-politisation. L'élaboration de théories laïques sur le genre et la sexualité est un élément dynamique nécessaire, car, non corsetée dans une doctrine religieuse spécifique quelconque, elle a davantage de potentialités analytiques et politiques. Si nous la 'désacralisons' et si nous l'acceptons comme alternative dans la sphère publique,[41] la laïcité pourrait cesser d'être préalablement donnée et serait rétablie comme programme politique. Paradoxalement, une perception post-laïque du public attribuerait encore plus d'importance à la laïcité en tant que discours public.

Remerciements

Droits d'auteur © 2002 par Juan Marco Vaggione et the Transregional Center for Democratic Studies (TCDS), the New School, New York. Initialement publié dans Transregional Center for Democratic Studies Journal, Volume 3, Numéro 8: 77 1-19, 2002.

Notes

1 Figure également chez des auteurs tels que Habermas. Pour une critique d'une conception libérale et habermassienne de la sphère publique, voir Fraser, N. (1992). 'Rethinking the Public Sphere : A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy', et Benhabib, S. (1992), 'Models of Public Space : Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jurgen Habermas', tous deux dans *Habermas and the Public Sphere,* C. Calhoum, Cambridge, Londres, the MIT Press.

2 Lorsque je fais référence aux inégalités de genre/sexualité, je considère l'approche néo-weberienne de la non-reconnaissance comme subordination de statut, adoptée par Fraser, dans la mesure où certaines communautés sont « empêchées de participer à la vie sociale au titre de pairs » (Fraser, N. (1997), 'Rethinking the Public Sphere', *Justice Interruptus : Critical Reflections on the 'postsocialist' condition,* N. Fraser, New York et Londres, Routledge). L'institutionnalisation de ces normes sociales et culturelles a des niveaux de formalité différents, allant de pratiques sociales plus légalisées (codification) à des pratiques sociales plus informelles au niveau de la société civile. Je suis également en accord, avec Fraser, sur le fait que bien qu'il soit possible de distinguer de manière analytique la non reconnaissance en tant que type particulier d'injustice, ceci est intrinsèquement lié aux inégalités de classe. Voir le concept de communauté bivalente de Fraser.

3 Bien qu'il y ait de nombreuses manières de présenter le type de non-reconnaissance subi par les homosexuels, je préfère le terme hétéronormativité, comme sentiment de rectitude associé à l'hétérosexualité. Plus spécifiquement, il a été défini comme « la constitution de pratiques qui partout diffusent le privilège hétérosexuel comme index d'organisation tacite mais central de l'appartenance sociale » (Berlant, L. et M. Warner (1998), 'Sex in Public', *Critical Inquiry* 24(2)).

4 Cet article a été produit grâce à une bourse du Transregional Center for Democratic Studies. J'aimerais remercier Elzbieta Matynia, Timo Lyyra, Codnna Rada et Karolina Szmagalska. De même que Jose Casanova pour ses commentaires précieux.

5 Ceci peut être observé dans certains des concepts classiques de la sociologie, tels que la rationalisation (Berger, P.L. (1967), *The Sacred Canopy : Elements of a Sociological Theory of Religion,* Garden City, NJ, Doubleday) ou le désenchantement du monde (Weber), ou l'individualisation (Bellah, R.N., R. Madsen, W.M. Sullivan,

A. Swidler et S.M. Tipton (1985), *Habits of the Heart : Individualism and Commitment in American Life,* Berkeley, University of California Press), ou la 'religion civile' laïque de Durkheim.

[6] La religion est un « défenseur culturel majeur du patriarcat industriel moderne » (Briggs, S. (1987), *Women and religion : Analyzing Gender : A Handbook of Social Science Research.* B.B. Hess et M.M. Ferree, Beverly Hills, Sage : 408). Pour un résumé des différentes dénominations (chrétiennes et non chrétiennes) de l'homosexualité, voir : http:/www.religioustolerance.org/. Pour une revue générale de la littérature sur la manière dont l'Église catholique, la doctrine et la religion populaire (en particulier *marianismo)* perpétuent la subordination des femmes en Amérique latine, voir Drogus, C.A. (1997), *Women, Religion and Social Change in Brazil's Popular Church,* University of Notre Dame Press, et Goldsmith, S. et E. Sweeney (1988), 'The Church and Latin American Women in their Struggle for Equality and Justice', *Thought* 63(249) : 176-88.

[7] La religiosité, dans ce contexte, renvoie à la force des croyances religieuses que l'on peut mesurer, de manière empirique et de diverses façons, allant de la fréquentation des services à l'importance que l'on accorde aux convictions religieuses dans sa vie. En général, l'analyse confirme que plus les convictions religieuses sont rigoureuses, plus le rejet de l'avortement et de l'homosexualité est fort.

[8] Vaggione, J.M. (1998), 'Some Reflections about Argentine Homosexual Community, Civil Society, Public Spheres and Homophobia'; et Woodrum, E. et B. Davison (1992), 'Reexamination of Religious Influence on Abortion Attitudes', *Review of Religious Research* 33(3):229. Il faut noter qu'il y a certes une analyse qui montre que ces associations existent, mais que leur portée s'est réduite au cours des 20 dernières années (Petersen, L.R. et G.V. Donnenwerth (1998), 'Religion and Declining Support for Traditional Beliefs about Gender Roles and Homosexual Rights', *Sociology of Religion* 59(4) :353-373.

[9] Il y a de nombreuses organisations de la société civile qui 'défendent' les principes religieux contre le féminisme et les mouvements gays et lesbiens. Entre autres, Catholic League for Religious and Civil Right (voir Dillon, M. (1999), *Catholic Identity : Balancing Reason, Faith and Power,* Cambridge, Cambridge University Press ; Weaver, M.J. et S. Appleby, Eds (1995), *Being right : Conservative Catholics in America,* Bloomington, Indiana University Press); Catholic United for the Faith (voir Sullivan, J. (1995), *Catholics United for the Faith : Dissent and the Laity Consrvative Catholics in America,* M.J. Weaver et S. Appleby, Bloomington, Indiana University Press, 107-137); Women for Faith and Family, Hitchcook, H.H. (1995), 'Women for Faith and Family : Catholic Women Affirming Catholic Teaching', *Being Right : Conservative Catholics in America,* M.J. Weaver and S. Appleby, Bloomington, Indiana University press). Pour les relations entre l'État, l'Église catholique et les groupes pour la vie dans le cas argentin, voir Gutiérrez, M. A. Monica Gogna, et la. (1998), 'Hacia nuevas formas de relacion entre la sociedad civil y el Estato : la experiencia de Mujeres Autoconvocadas para Decidir en Libertad (Argentine', *Saúde reprodutiva na America latina e no Caribe : Temas e problemas.* E.D. Bllac et M.I.B.d. Rocha, Brésil, PROLAP, ABEP e NEPO/ UNICAMP.

[10] Avec certains pays musulmans. Voir Sabom, D. (1999), 'The Feminist Attack on Religion : How Gender Justice Is Shaking down Religion at the UN4, *World and I* 14(6): 318.

[11] Il est possible de percevoir les relations entre l'Église et les mouvements féministes, gays et lesbiens dans la logique proposée par Mouffe, influencé par Schimtt, des relations nous/eux (Mouffe, C. (1993), *The Return of the Political,* New York, Londre, Verso). Ces mouvements ont articulé leur conception du genre et de la sexualité en les distinguant des doctrines religieuses proposées (l'extérieur constitutif). Une logique similaire peut être observée lorsque les religions organisées formulent leur défense traditionnelle de la famille contre les mouvements féministes et gays-lesbiens.

[12] La revue Sociology of Religion consacre un numéro entier à un débat sur la 'santé' de la thèse de la laïcisation (Volume 60 # 3). Il est possible de trouver deux positions extrêmes : post et néo-laïcistes, en fonction du degré de rejet ou d'acceptation de la thèse de la laïcité. Je suis d'accord avec les auteurs qui affirment que s'il y a lieu de rejeter totalement la laïcisation, certains de ses aspects doivent être redéfinis (Casanova, J. (1994), *Public Religions in the Modern World,* Chicago et Londres, The University of Chicago Press ; Connolly, W.E. (1999), *Why I Am Not a Secularist,* Minneapolis, University of Minnesota Press).

[13] En Amérique latine, même l'essor du pluralisme religieux a été associé à un renforcement de l'Église catholique (Gill, A. (1999), 'The Struggle to be soul provider : Catholic Responses to Protestant growth in Latin America', *Latin American Religion in Motion,* C. Smith, et J. Prokopy, New York et Londres, Routledge : 18).

[14] Le pourcentage de personnes sans convictions religieuses n'a pas augmenté de manière significative entre 1900-1980 (Parker, C. (1996), *Otra Logica en America Latina : Religion Popular y Modernizacion Capitalista,* Mexico, Fondo de Cultura Economica). Selon Parker, il y a 0,7% d'athées et 4,0% de non-croyants en Amérique latine. Il est intéressant de noter que ces pourcentages ne sont pas associés à l'urbanisation, à l'industrialisation ou au niveau d'instruction dans les pays (Parker, op. cit. 99). En Argentine spécifiquement, Gallup a fait état de l'existence de 4,0% d'athées ; 12% de personnes non religieuses ; 83% de personnes religieuses, dont 84% sont des catholiques. Voir www.gallup.com.ar

[15] L'Église catholique en Argentine a toutefois était un allié proche du régime militaire (Mignone, E. (1986), *Iglesia y Dictadura. El papel de la Iglesia a la luz de sus relaciones con el regimen militar.* Buenos Aires, Ediciones del Pensamiento Nacional, Burdick, M. (1995), *For God and the Fatherland, Religion and Politics in Argentina,* Albany, State University of New York.

[16] En 2001, CIMA a mené une étude comparative de 15 pays latino-américains, qui concluait que l'Église catholique était l'institution qui jouissait du plus de confiance (71%

des personnes enquêtées ont confiance dans l'Église catholique). Pour un résumé de la recherche, voir <www.gallup.com.ar>

[17] Permettez-moi donner, comme exemples, deux revendications principales : l'avortement et le mariage entre personnes du même sexe. On ne perçoit qu'une partie du phénomène si l'on réduit l'opposition à l'avortement au rôle joué par l'Église catholique. Il est exact que nombre de personnes s'opposent à la législation anti-avortement sur la base de leurs convictions religieuses, mais il y a également un pourcentage important de personnes qui fondent leur opposition à l'avortement sur des valeurs 'laïcisées', telles que le droit de l'enfant à naître. Et encore, la législation existante justifiant l'interdiction de l'avortement en Amérique latine a recours à un langage totalement laïc. De même, nous pouvons prendre en considération les luttes menées par les gays et les lesbiennes en faveur du mariage entre personnes du même sexe. Bien que les doctrines chrétiennes jouent un rôle clé dans l'opposition à de tels mariages, on ne peut oublier qu'un ensemble de valeurs laïcisées, garanties par l'État, s'opposent également à la possibilité du mariage entre personnes du même sexe, en arguant du risque de désintégration sociétale

[18] Je fonde cette distinction sur Casanova, op. cit.

[19] De nombreuses constitutions latino-américaines ont incorporé un statut spécial pour l'Église catholique, soit comme 'religion officielle', soit en exigeant que les présidents soient catholiques. Toutefois, des amendements constitutionnels réduisent le statut spécial conféré à l'Église catholique, harmonisant le système juridique avec un marché religieux plus ouvert. De plus, les langages religieux sont utilisés, dans les décisions de justice, pour justifier le rejet des droits des femmes ou des gays/lesbiennes.

[20] Voir Casanova, op. cit. et Wood, J.R. (1999), 'Public Religion Vis-à-Vis the Prophetic Role of Religion', *The Power of Religious Publics. Staking Claims in American Society,* W.H. Swatos Jr. And J.K. Wellman Jr., Wesport, Praeger.

[21] Ces types d'analyses concordent avec les analyses tocquevilliennes. Foley, M. et B. Edwards (1996). 'The Paradox of Civil Society', *Journal of Democracy* 7(3): 38-52; Bellah *et al*, op. cit. Pour l'Amérique latine, voir Levine, D. et D. Stoll (1997), 'Bridging the Gap between Empowerment and Power in Latin America', *Transnational Religion and Fading States,* S. Hoeber Rudolph et J. Piscaroty, Boulder, Westview. Pour un compte-rendu alternatif de ces phénomènes, par le biais du concept de sphère publique et de société civile, voir Casanova, op. cit.

[22] Voir Levine, D. (1992), *Popular Voices in Latin American Catholicism,* Princeton University Press.

[23] La hausse des exclusions économiques en Amérique latine, la région la plus inégalitaire du monde, a renforcé la forte présence de l'Église catholique face à la situation critique de l'État et de la société politique. L'État a perdu ses rôles interventionnistes et de protection sociale, ce qui a réduit sa capacité à articuler une alternative aux politiques néolibérales. La société politique, d'autre part, est secouée par une crise extrême de légitimité qui a créé un vide dans la représentation et qui a fait de l'Église la seule institution ayant un certain degré de légitimité auprès de la population, de même que les médias de masse.

[24] Voir Casanova, op. cit. pour une analyse détaillée de ces processus.

[25] Ibid.

[26] Bien qu'étroitement liés, la laïcisation et le libéralisme peuvent être différenciés (Connoly, op. cit.). Habermas a également une conception 'sécularisée' du public : selon Schussler Fiorenza, F. [(1992) 'Introduction : A critical Reception for a Practical Public Theology', *Habermas, Modernity and Public Theology*, F. Schussler Fiorenza et D. Browning, New York, Crossroad] il ne perçoit pas la théologie comme communicative et comme capable de dialogue mutuellement critique.

[27] « les théologiens chrétiens … doivent être fidèle au Magistère de l'Église, en tant qu'interprète authentique des Écritures sacrées et de la Tradition sacrée », Code révisé du Droit canon de Jean Paul II en 1983 ; Canon 812). Voir également l'Instruction du Vatican sur la Vocation ecclésiale du Théologie (1990) « les théologiens devraient éviter de se tourner vers les médias de masse. » Voir Dillon, op. cit. pour un résumé de ces documents.

[28] Catholique, ou autres dénominations.

[29] Il y a des récits historiques tels que ceux de Boswell (1980), qui montrent que les Chrétiens du début du Moyen-âge ne réglementaient pas le comportement sexuel ; par contre, ils célébraient des unions entre personnes du même sexe (Boswell, 1994). De plus, la doctrine de l'Église en ce qui concerne l'avortement n'a pas toujours été stable (Connery, 1977).

[30] Rudy, K. (1997), *Sex and the Church : Gender, Homosexuality and the Transformation of Christian Ethics,* Boston, Beacon Press, par exemple, se sert d'un modèle de sexualité gay pour reformuler le concept chrétien contemporain de la famille.

[31] Depuis les années 60-70, en premier lieu aux États-Unis, puis par la suite en Amérique latine, plusieurs groupes et organisations sont apparus, fortement influencés par le féminisme et les mouvements gays/lesbiens.

[32] Ces groupes peuvent soit faire partie d'une dénomination religieuse existante – telle que Integrity in the Episcopal Church ; Lutheran Concerned ou Good News in Evangelical Churches ; soit constituer de nouvelles dénominations. Metropolitan Community Churches en est un bon exemple. Ils ont été créés en particulier pour servir les besoins 'spirituels' des gays/lesbiennes qui se sentent exclus des autres dénominations. Greeley, A.M. (1997), 'Coleman Revisited: Religious Structures as a Source of Social Capital', *American Behavioural Scientist* 50(5): 587-565; Warber, R.S. (1995). 'The Metropolitan Community Churches and The Gay Agenda : the Power of Pentecostalim and Essentialism', *Religion and the Social Order* 5: 81-108; Wood, J.P. Bloch (1995). 'The Role of the Church Assemblies in Building a Civil Society: The case of the United Methodist General Conference's debate on Homosexuality', *Sociology of Religion* 56(2), 121-136.

Pour l'Amérique latine, il y a certaines études qui montrent le rôle de l'Église catholique dans le déclenchement de l'émergence des mouvements de femmes (Alvarez, S. (1990), 'Women's Participation in the Brazilian People's Church : a Critical Appraisal', *Feminist Studies* 16(2).

[33] Voir Dillon, op. cit. pour une analyse détaillée de certains de ces groupes favorables au changement.

[34] Précisément, une des campagnes les plus efficaces a été une pleine page de publicité dans le New York Times affirmant : « a Diversity of Opinions Regarding Abortions Exists Among Committed Caholics » - une diversité d'opinions concernant l'avortement existe chez les catholiques engagés.

[35] Les organisations qui existent en Amérique latine, appelées 'Catolicas por el Derecho a Decidir', bien que présentant des similarités importantes avec le CFFC, sont des institutions autonomes au sein d'un réseau latino-américain.

[36] Des théologiens tels que Mary Hunt, Rosemary Radford Ruether et Daniel Maguiere (Dillon, op. cit.).

[37] D'Antonie, W. (1994), 'Autonomy and democracy in an autocratic organization : The case of the Roman Catholic Church', *Sociology of Religion* 55: 379-396; Yip, A.K.T. (1997), 'Dare to differ: gay and lesbian Catholics' assessment of official Catholic positions on sexuality', *Sociology of Religion* 58(2): 165-181; Thumma, S. (1991), 'Negotiating a religious identity : The case of the gay evangelical' *Sociology Analysis* 52: 333-347.

[38] A cet égard, je conviens avec les nombreux auteurs qui indiquent que bien qu'il soit essentiel de reconnaître la centralité des discours et des exposés, il est tout aussi crucial de les relier à l'action (voir par exemple Somers, M.A. et G.D. Gibson (1994), 'Reclaiming the Epistemological « Other ». Narrative and the Social Constitution of Identity' *Social Theory and the Social Politics of Identity,* C. Calhoum, Oxford, UK; Cambridge, Mass, Blackwell).

[39] C'est une situation exceptionnelle, car aucune autre religion n'a ce statut particulier ; les autres religions participent généralement en tant qu'organisations non gouvernementales.

[40] Cette situation est plus cruciale dans les pays latino-américains où l'Église catholique est l'organisation religieuse la plus puissante et exerce une forte influence.

[41] Voir Connolly, op. cit. pour un débat approfondi sur les potentialités découlant de la prise en compte de la laïcité comme simplement une autre possibilité dans la sphère publique.

Résumé

Cet article soutient que l'État est devenu central à l'Islamisme non parce que l'Islam, contrairement aux autres religions, est supposé ne pas avoir établi de distinction entre la religion et l'État, mais plutôt en raison de l'impact des formations sociopolitiques du début du 20ème siècle. L'article fonde ses arguments sur un examen des points de vue de l'idéologue islamiste, fondateur du Jamaat-e-Islami en Inde, Abut alal Maududi.

De nombreux publications relatives à l'Islam politique avancent l'argument suivant pour expliquer la centralité de 'l'État' dans le discours des Islamistes : l'État est central à l'Islamisme parce que, contrairement aux autres religions, l'Islam (en tant que foi) n'établit pas de distinction entre la religion et l'État. Autrement dit, l'idée d'État découle naturellement du caractère même de l'Islam parce qu'il y a fusion entre la religion et la politique. Selon Ernest Gellner, il existe une insuffisance dans l'Islam dans la mesure où, contrairement au Christianisme, il n'y a pas de séparation entre la religion et la politique. Cet argument est si répandu qu'il influe inévitablement sur les écrits de chercheurs tels que Louis Dumont, Bernard Lewis, Bassam Tobi, Montgomery Watt et Myron Weisner. En réaction à cette vision, certains chercheurs ont pris la peine de démontrer le contraire. Les Égyptiens Ali Abd al-Raziq et Said al-Ashmawy, de même que le théologien indien Wahiddudin Khan, par exemple, soutiennent que l'Islam établit ***effectivement*** une distinction entre la religion et l'État et que ce dernier n'est pas aussi important pour la religion que la foi. Á première vue, ces deux positions semblent radicalement antagonistes. Un examen plus attentif montre toutefois leur similarité fondamentale : les deux arguments se fondent sur une logique théologique. De diverses manières, les défenseurs des deux positions citent, entre autres, le Coran et les hadiths pour prouver leurs arguments respectifs.

Dans cet article, je remets en cause la validité de l'approche théologique de la question de l'État et de l'Islamisme. Je soutiens plutôt que l'État est devenu central à l'Islamisme non parce que l'Islam l'implique sur le plan théologique, mais plutôt en raison de la configuration des formations sociopolitiques

du début du 20ème siècle au sein desquelles l'État, en tant qu'institution, avait acquis un rôle sans précédent dans l'expansion de sa sphère d'action et de la portée de ses effets. Puisque l'Islamisme était une réponse à la formation de l'État moderne, et à l'ampleur de ses conséquences, il était tout à fait logique que l'État devienne le centre de son discours. Ainsi, ce ne fut pas en relation à la théologie islamique que l'État devint central à l'Islamisme ; au contraire, ce fut la forte expansion de l'État du début du 20ème siècle et son empreinte sur presque tous les domaines de la vie qui ont poussé les Islamistes à le rendre central à la théologie. Pour étayer mon argument, je discuterai les écrits d'Abut Ala Maududi (1903-79), que l'on peut le présenter comme l'idéologue le plus éminent de l'Islamisme. Fondateur de Jamaat-e-Islami, en Inde, Maududi a lancé un appel qui a dépassé les frontières de l'Inde pour influer sur les mouvements islamistes du monde arabe, au premier rang desquels les Frères Musulmans de l'Égypte et leur idéologue, Sayyid Qutb. Je montrerai ici que l'élaboration théologique de Maududi selon laquelle l'Islam est synonyme de l'État était inextricablement liée à la matrice politico-électorale de l'Inde coloniale et en était un produit direct.

L'État moderne

Comme l'ont montré les recherches menées sur la question, l'État médiéval européen gouvernait essentiellement en ne gouvernant pas. C'est-à-dire qu'il intervenait très peu dans les affaires de ses sujets. Son principal souci était la levée des impôts. Sa portée administrative était également beaucoup plus limitée. L'État moderne, par contre, s'est intéressé à beaucoup plus domaines .Grace à la presse écrite, au développement des transports et à d'autres innovations, l'État moderne a pu exercer ce que Giddens appelle « le pouvoir administratif renforcé »[1] qui, au-delà du simple prélèvement d'impôts, allait avoir un impact plus profond sur la vie des populations. Vers le 16ème siècle, note Foucault, il y a eu une « véritable explosion de l'art de gouverner »[2] en Europe, et en conséquence, l'État avait acquis un pouvoir administratif manifeste dans la réglementation de toutes les facettes de la vie, y compris les domaines intimes de la sexualité et de la reproduction. Il serait faux de dire que l'État colonial indien avait un pouvoir similaire. Mais sa portée administrative était certainement beaucoup plus vaste et de plus grande ampleur que celle de son prédécesseur, l'État Mughal. Selon le théoricien politique Sudipta Kaviraj, l'État indien pré-moderne jouait un rôle marginal dans la vie quotidienne des populations. Il ne se préoccupait guère de transformer l'ordre socioreligieux. « L'État, loin d'être la force qui créait … ou qui transformait cet ordre, » soutient-il, « était lui-même soumis à son contrôle. »[3] L'État colonial, par contre, jouait un rôle d'une portée exceptionnellement large. Il faisait preuve d'un tel interventionnisme dans la religion, le droit, l'éducation, le recensement, la langue, etc. qu'il affectait directement la vie quotidienne.[4]

Au vu de la centralité de l'État, tous les mouvements sociaux du 19ème siècle et des siècles suivants lui étaient soumis à même s'ils visaient des acteurs non étatiques. Le mouvement anticolonial, dont le fer de lance était l'Indian National Congress (ci-après Congrès), sous la direction habile de M. K. Ghandi, était le mouvement le plus important. Dès le début du 20ème siècle, il s'était fixé pour but principal l'autonomie, *swaraj*. L'autonomie manifestement, concernait essentiellement l'État. C'est dans un tel contexte que Maududi, encore adolescent, apparut sur la scène comme journaliste. Au

début, il fut un membre dévoué du Congrès. Il écrivit des biographies élogieuses de Ghandi et du Pundit Madanmohan Malaviya, un dirigeant revivaliste du Congrès, qu'il appelait 'capitaine du bateau Inde'. En 1920, Maududi, profondément engagé dans la lutte pour une Inde libre, laïque, religieusement composite, devint un rédacteur de *Muslim,* un journal publié par Jamialtul Ulema-e-Hind, une organisation d'Oulémas, alliée au Congrès. Toutefois, Maududi fut bientôt déçu par le Congrès, qu'il estimait être en faveur des Hindous, au détriment des Musulmans.

Du communautarisme à l'Islamisme

En 1928, Maududi quitta Delhi pour Hyderabad, capitale de l'État princier musulman des Nizams, où il se consacra à l'étude de l'Islam. Inquiet du déclin du pouvoir musulman, il proposa aux Nizams un plan pour le revitaliser. Il appela à la rénovation du système éducatif et à la propagation d'un Islam 'pur'. A sa grande consternation, les Nizams ne manifestèrent aucun intérêt. En 1932, pour développer sa propre perspective, il lança une revue Urdu, *Tarjumanul Koran.*

Alors qu'il était occupé à ses études, Maududi se trouva pris par surprise dans le tourbillon des élections de 1937. En conséquence, il se tourna d'abord vers le communautarisme, puis vers l'Islamisme. Dans le cadre de la loi Government of India Act de 1935, introduite par l'État colonial, des élections furent organisées élire les gouvernements provinciaux. Elles opposaient essentiellement le Congrès et la Ligue musulmane, un parti de grands propriétaires terriens qui exigeaient un État musulman distinct, le Pakistan. A ce titre, La Ligue rejetait l'ambition du Congrès de représenter les Musulmans, mais perdit toutefois les élections. Le Congrès scella la victoire en formant des Ministères provinciaux. Ce fut alors que Maududi transforma *Tarjuman* en une arme dirigée contre le Congrès. Il comparait la politique des Ministères (1937-39) à l'avènement de l 'Hindui Raj'. Il accusait le Congrès d'imposer la culture hindoue aux étudiants musulmans dans les écoles : les écoles étaient appelées Vida Mander (littéralement, temples), ce qui « avait un parfum de religion hindoue. » Les étudiants musulmans étaient obligés de porter le *dhotî (*un vêtement porté uniquement par les hommes hindous) et de chanter l'hymne Sanskrit anti-islamique *Vande matras ;* le programme scolaire ignorait l'Islam ou en donnait une fausse représentation, mais mettait en lumière l'Hindouisme de manière excessive. Maududi voyait également des preuves de l 'Hindui Raj' dans la marginalisation de l'urdu. Les allégations de Maududi avaient trait manifestement au rôle de l'État – une préoccupation que l'État précolonial n'avait guère eue.

Après les élections de 1937, Maududi et la Ligue s'opposaient tous deux au Congrès, mais cette opposition ne les rapprocha pas. En effet, à mesure que la possibilité de la création du Pakistan prenait force, Maududi intensifiait également ses critiques contre la Ligue, au motif que la création d'un état fondé sur la Shari'a ne figurait pas dans son agenda. A la fin des années 30, la politique nationale toute entière tournait autour de la question de l'État : la Ligue exigeait la création d'un État musulman séparé ; le Congrès tentait de l'éviter en proposant la formation d'un État laïc pour une Inde unifiée ; et l'agenda du mouvement communiste indien était de mettre en place un État socialiste. Dans un contexte où le terme qui dominait dans le discours politique était celui d'état, Maududi en avançait un qui lui était propre, celui d'un état fondé sur la Shari'a. C'est dans cette optique qu'il créa la Ligue non-islamique. Pour Maududi, il n'y avait pas

de différence entre le Congrès et la Ligue, car tous deux souhaitaient un État laïc. Il qualifiait la Ligue de « parti de païens », dont les dirigeants ne connaissaient même pas les rudiments de l'Islam et ne citaient pas, même par inadvertance, le Coran au cours de leurs réunions. La Ligue n'ayant pas d'agenda pour un État laïc, Maududi déclarait que le futur Pakistan serait *« na-Pakistan »,* une terre profane. Il l'appelait même « État infidèle des Musulmans ». C'est pour cela qu'en 1941, il fonda Jamaat-e-Islami comme alternative à la fois au Congrès et à la Ligue. La Constitution de Jamaat décrivait son but comme étant l'établissement d'un *hukumat-e-ilahiya,* un 'État islamique'.

Théologie de l'État, état de la théologie

A la grande surprise de Maududi, *hukumat-e-ilahiya* n'attira que quelques enthousiastes. En tant que parti ayant à sa tête des oulémas réputés, Jamiatul Ulma-e-Hind avait foi dans une Inde laïque et composite et ne considérait pas 'l'État' comme essentiel à l'Islam. Au vu du rejet en bloc de son idéologie, Maududi se rendait compte du fait que les Musulmans, en général, et les oulémas en particulier ne se rallieraient à lui que s'il prouvait, à travers le Koran et les Hadith, que l'État était fondamental à l'Islam. Une théologie radicalement nouvelle de l'État était en gestation.

Ce n'est pas que Maududi n'avait pas conscience de la nature globale de l'État moderne. En mars 1938, il écrivait dans *Tarjuman,* « A présent [l'État] décide également de ce que vous portez ou ne portez pas... ce que vous enseignez à vos enfants... quelle langue et quelle écriture vous adoptez … En conséquence, même les questions les plus périphériques de la vie ne sont pas en dehors de l'intervention de l'État. » Maududi non seulement comprenait pleinement la nature de l'État moderne, mais ses points de vue reflètent également une critique de la politique des Ministères provinciaux sur les questions vestimentaires, linguistiques, religieuses et de programmes scolaires. Considérant comme dépassées les approches de l'État remontant au 19ème siècle, il observait dans le même numéro : « L'État commence à acquérir le même statut que Dieu dans la religion. » Au vu du rôle extrêmement interventionniste de l'État moderne et de la manière dont il empiétait sur la vie quotidienne des Musulmans, il assimilait l'Islam à l'État et interprétait le Coran en conséquence.

La bible de la théologie politique de Maududi, c'était le tract *Four Fundamental Concepts of the Koran* (1979),[5] dans lequel il soutenait que pour connaître l'« objectif authentique » du Coran, il est crucial de saisir le sens « réel et total » des quatre mots coraniques suivants : *ilah* (Allah), *rabb* (Seigneur), *ibadat* (adoration) et *deen* (religion). Il soutenait que peu après la révélation, le sens réel de ces mots s'était perdu.

Maududi considérait 'Allah' comme le mot le plus important. Son exposé sur ce mot reposait sur une distinction entre la vie 'métaphysique' et la vie 'matérielle politique', qui ensemble, constituent un tout organique. Être musulman, c'est adorer Allah seul, pas simplement au plan métaphysique, mais aussi dans la vie politique, parce qu'Il est le maître des deux. Maududi soutenait, en conséquence, qu'Allah doit être le « Dirigeant, le Dictateur *(aamir)* et le Législateur » de la sphère politique.[6] En conséquence, celui qui prétend être le dirigeant d'un pays sous-entend donc qu'il est Dieu au plan métaphysique. Ainsi, partager le pouvoir politique avec celui qui ne tient pas compte des lois d'Allah, déclarait-il, relève du polythéisme, tout comme avec

celui qui adore une idole, au lieu d'adorer Dieu.[7] S'appesantissant sur le sens de *rabb,* un terme apparenté à Allah, il écrivait que ce terme est « synonyme de souveraineté, de *sultani.* »[8] Puisqu'il considérait la souveraineté comme fondamentalement politique, il soutenait qu'Allah est également un « rabb politique. »[9] Croire en Allah, c'est obéir sans contestation à Ses lois et à la Shari'a, dans la sphère politique. Ainsi, selon lui, *taghoot,* un autre terme coranique, ne signifie pas simplement Satan ou idole, mais aussi ordre politique qui ne repose pas sur la souveraineté d'Allah. Il tançait les Oulémas à qui il reprochait d'avoir réduit le sens de *taghoot* à celui d'idole littérale. Pour Maududi, l'injonction coranique d'adorer Allah et d'éviter le *taghoot* signifiait la lutte en faveur d'un État fondé sur la Shari'a et le rejet de toutes formes de pouvoir politique non-islamique.

Dans la formulation de Maududi, Allah, adoration renvoyait également à l'obéissance à l'autorité politique ultime. Il se déplorait le fait que les Musulmans en aient restreint le sens à l'adoration d'Allah dans la seule vie métaphysique et qu'ils l'aient banni de leur vie politique.[10] De plus, il assimilait des rituels tels que la prière à l'entraînement militaire et les considérait comme les outils de la réalisation du but de l'État islamique, « la prière, le jeûne … préparent et forment à la prise de pouvoir juste. »[11] De même, Maududi proposait une interprétation politique de *deen,* religion, « Les expressions période contemporaine, État, ont … à peu près [le même sens que *deen*] »[12] Il écrivait, ailleurs, « En réalité, le mot *deen* a à peu près le même sens qu'État dans la période contemporaine. »[13] De nombreuses autres théorisations de Maududi reflètent également l'esprit de la politique moderne ; par exemple, la conceptualisation de l'Islam en tant que mouvement et des Musulmans comme parti. Il est intéressant de noter que Maududi a introduit ces théories novatrices au nom de la revendication de l'Islam 'pur'.

Conclusion

Cet article se fixait pour but de repenser la dynamique de l'État et de l'Islamisme. A cette fin, j'ai démontré que l'État n'est pas devenu central à l'Islamisme en raison de la théologie islamique qui suppose la fusion de la religion et de la politique. En m'appuyant sur les écrits et la politique de Maududi, j'ai plutôt soutenu que l'État était devenu fondamental pour la Jamaat-e-Islami en raison de l'expansion et de la portée inhabituelle de l'État colonial indien et de l'impact crucial qu'il a eu sur la vie quotidienne. Il n'est pas surprenant de noter que Maududi a interprété des termes coraniques – Allah, adoration et religion – comme signifiant État. Si l'étude de la théologie est importante ; celle de la dynamique politique dans laquelle la théologie se déploie, gagne ou perd en force est toutefois beaucoup plus importante.

Remerciements

Cet article a initialement paru dans ISIM Review 18 /Automne 2006 et est republié avec l'autorisation de cette revue.

Notes

1. Anthony Giddens, *The Nation-State and Violence* (Cambridge, 1985), 256; voir également Talal Asad, 'Europe against Islam, Islam in Europe' *The Muslim World,* n° 2 (1997): 183-95.
2. Michel Foucault, « Qu'est-ce que la critique? » in *What is Enlightenment?* Ed. James Schmidt (Berkeley, 1996), 383; et 'Afterward: The Subject and Power', in Hubert L. Dreyfus et Paul Rabinow, *Michael Foucault: Beyond Structuralism and Heurmeneutics* (Chicago, 1985).
3. Kaviraj, 'The Modern State in India', in *Politics and the State in India,* ed. Zoya Hasan (Delhi: 1999), 40.
4. Peter Van der Veer, 'The Ruined Center: Religion and Mass Politics in India', *Journal of International Affairs* 1 (1996): 254-77.
5. Maududi, *Koran ki Chaar Bunyadi Istelahen* (Delhi, 1979[1941]).

[6] Ibid., 28.
[7] Ibid., 29.
[8] Ibid., 79.
[9] Ibid., 73.
[10] Ibid., 81-98.
[11] Maududi, *Let Us be Muslims* (Delhi, 1983 [1940]), 291.
[12] Maududi, *Koran,* 108.
[13] *Tarjuman,* février 1940, 13.

Sécularisme comme alternative aux fondamentalismes:
Questions pour les féministes

Résumé

Cet article présente des extraits édités d'un panel organisé par Femmes vivant sous lois musulmanes (Women Living Under Muslim Laws, WLUML), lors du Forum de l'AWID, en septembre 2005, à Bangkok. Les membres du panel étaient Soheib Bencheikh, le Mufti de Marseilles ; Vahida Nainar, de Women's Initiative for Gender Justice ; et le Dr. Vivienne Wee, de City University à Hongkong.

Introduction

WLUML

C'est un panel organisé par Femmes sous lois musulmanes, mais nous espérons porter cette question bien au-delà des débats auxquels les communautés et les pays musulmans sont confrontés. La question du sécularisme et des fondamentalismes est un problème auquel nous sommes tous confrontés, dans des contextes très divers. Nous espérons que ce panel stimulera une discussion fructueuse entre féministes.

En tant que réseau international, le WLUML mène depuis longtemps la réflexion sur les fondamentalismes : nous avons débattu du sens du terme 'fondamentalismes' (au pluriel) ; et en avons analysé les signes précurseurs. Lorsque nous parlons de rejet des fondamentalismes et de manipulation politique de la culture et de la religion, la question qui se pose alors est la suivante : quelle alternative proposons-nous ?

Il semble qu'en tant que féministes, il est temps que nous discutions entre nous, de manière plus claire, de ce que nous entendons par sécularisme. C'est en effet pour cela, que dans notre titre initial, nous avons utilisé le terme 'sécularismes' au pluriel, parce que nous utilisons de nombreux concepts et avons des compréhensions différentes de ce qu'est le sécularisme. Dans de nombreuses langues, il n'existe même pas de terme pour nommer le' sécularisme' et dans certains cas, le concept est utilisé pour signifier 'anti-religion.' Certains, comme Soheib Bencheikh, préfèrent utiliser le terme *'laïcité',* car ils estiment que 'sécularisme' ne reflète pas de manière exacte l'approche française particulière.

Ce matin, lors de la plénière du Forum, il avait été souligné à juste titre que le sécularisme

n'était qu'un début de théorisation, une première étape qui sera suivie de nombreuses autres. Nous devons en premier lieu discuter de ce que nous entendons par première étape. Avons-nous, en tant que féministes, une perception commune des nombreux modèles de sécularisme, des autres modèles appliqués dans différents contextes ? Quelle sont les différents modèles ? Quand nous disons que l'État doit être neutre, comment cette neutralité se manifeste-t-elle de manière concrète ? J'espère que nous pouvons commencer à poser les questions, mais nous n'auront peut être pas le temps pour proposer des réponses concrètes.

Présentations par les membres du Panel[1]

Vahida Nainar

En Inde, nous avons une constitution rédigée en anglais et notre pays est qualifié de 'République démocratique laïque', c'est-à-dire telle que perçue dans le sens anglais, plutôt que la 'laïcité' française. Nous donnons au sécularisme des sens divers dans nos débats et dans nos écrits. Avant d'examiner le sens qu'il a en Inde, j'aimerais définit le contenu de ce que nous appelons 'sécularisme'.

Le sécularisme au niveau individuel, personnel, pourrait signifier : 'la religion ne veut rien dire pour moi' ou 'la religion ne compte pas beaucoup dans ma vie.' Ou encore 'la religion est pour moi une question profondément personnelle.' Quand un État opte pour le sécularisme dans le cadre de sa définition nationale ou de son identité nationale, là encore, il entend des choses différentes. L'une est, bien sûr, la séparation de l'État et de la religion. Je pense que c'est de cela que Soheib parlait. Cela veut dire que l'État n'a pas de religion, que la religion n'entre pas en ligne de compte dans la gouvernance – elle n'est pas importante dans l'administration d'un pays. Ou que la religion n'est pas pertinente ou n'a pas de place dans les affaires de l'État, ou que toutes les religions sont sur le même pied d'égalité.

Toutefois, en Inde, la majorité des populations considère la religion étant plus tolérante, et donc séculière. Ceci veut donc dire que nous renvoyons à des notions différentes, en Inde, lorsque nous parlons de sécularisme.

De même, le terme de 'fondamentalisme' renvoie à plusieurs choses, parmi lesquelles l'utilisation politique de la religion ou de la culture. Un autre renvoie à une interprétation fanatique ou extrême de la religion ou à une interprétation conservatrice de la religion et des pratiques religieuses. Le terme peut aussi être utilisé pour renvoyer à l'observation dogmatique d'une certaine religion ou à de certaines pratiques religieuses, ou en fait à tout 'isme'. J'ai entendu des gens parler de fondamentalisme économique. Il semble en fait, que toute personne résolue dans son attitude envers quelque chose, pourrait se voir traitée de fondamentaliste vis-à-vis de cette chose. Dans nos conversations normales, ce terme est utilisé dans toutes ces diverses formes. Lorsque nous utilisons ces termes, nous devons donc prêter attention au fait qu'ils peuvent renvoyer à n'importe lequel de ces sens.

Lorsque l'on débat du sécularisme et qu'on choisit de l'inclure dans la définition de l'État, c'est souvent par désir de tenir la religion à l'écart ou au mieux de ne pas la prendre en compte. Ceci dans le but de d'amoindrir l'influence de la religion dans les affaires étatiques. Le sécularisme est apparu durant le siècle des Lumières, pour échapper à la tyrannie de la religion, en particulier lorsque la religion exerce une trop grande influence, commence à être irrationnelle, déraisonnable

ou qu'elle n'est pas en harmonie avec la modernité. Lorsque la religion est perçue comme une source de pression dans les affaires étatiques, le sécularisme apparaît comme la solution. Mais cette 'solution du sécularisme' a-t-elle réussi ? Prenons le cas de l'Inde comme exemple.

L'Inde est, constitutionnellement, une république démocratique séculière. Le sécularisme s'entend et est interprété comme le respect égal pour toutes les religions. Cette interprétation ne figure pas dans la Constitution, mais dans nombre d'écrits érudits, de textes de lois et dans les explications avancées par les leaders politiques depuis l'élaboration de la Constitution. La Constitution garantit, en outre, la liberté de propager, de prêcher et de pratiquer la religion. C'est cet article constitutionnel qui est utilisé pour justifier l'interprétation du sécularisme comme renvoyant à un respect égal de toutes les religions.

Comment cette interprétation du sécularisme s'est-elle concrétisée au cours des 50 dernières années en Inde ? L'État soutient, finance et gère des institutions religieuses. Il y a des temples qui sont gérés et dirigés par des gouvernements. L'État fournit des subventions à des fins religieuses, par exemple pour permettre aux Musulmans de se rendre en pèlerinage à la Mecque. De plus, les institutions religieuses établissent et gèrent des écoles, des lieux de culte, des centres culturels et autres types d'institutions similaires, dans le souci de respecter le droit constitutionnel. S'il est vrai que le droit civil, le droit commercial, et le droit pénal sont en dehors de toute influence religieuse, tel n'est pas le cas pour le code de statut personnel ou celui de la famille. Le Code du Statut Personnel Musulman s'applique aux musulmans de l'Inde ; le Hindu Code Bill, aux hindous, et les chrétiens sont régis par des législations telles que l'Indian Marriages and Divorce Act (Loi indienne relative au mariage et au divorce), et la Succession and Inheritance Act (Loi relative à la succession et à l'héritage). De plus, dans l'Inde séculière, les événements organisés par l'État incluent des cérémonies religieuses. Si l'État inaugure un projet de développement, celui-ci est souvent accompagné d'une cérémonie religieuse. C'est ainsi que l'interprétation et la pratique de la religion se manifestent à divers niveaux des institutions étatiques en Inde.

Dans un tel contexte comment l'Inde peut-elle se dire 'séculière' ou quel aspect de la religion est interdit ? L'utilisation de la religion à des fins politiques est prohibée. Cette interdiction n'est pas spécifié dans la Constitution, mais elle fait partie des règles établies par la Commission électorale. Les guerres menées pour des motifs religieux sont également interdites Certaines dispositions pénales interdisent d'haranguer les populations en utilisant des arguments religieux, ce qui veut dire que les discours prêchant la haine sont pénalisés. Il y a des lois qui proscrivent des pratiques religieuses telles que la dot ou le *sati* (immolation des veuves sur le bucher funéraire de leur défunt mari). Une approche séculaire a été utilisée pour faire voter les lois religieuses par l'Assemblée nationale, comme par exemple le vote de la Dissolution of Muslim Marriage Act, de 1939, ou la Muslim Women Protection (sur le divorce) Act, de 1986.

Ces formulations, ces interprétations et ces pratiques du sécularisme, au cours des 50 dernières années, nous ont menés là où nous en sommes aujourd'hui. Il y a un recours accru et de plus en plus fructueux à la religion pour se saisir du pouvoir. Nous avions un parti

politique hindou très à droite qui a détenu le pouvoir dans un gouvernement central sur une période de cinq à sept ans. Bien qu'il ne soit plus au pouvoir, il reste encore un parti politique national significatif. On peut aussi citer l'aile politique d'un groupe hindou de droite, Rashtriya Swayam Sevak (RSS), qui se fonde sur une supposée suprématie hindoue pour réclamer l'établissement d'une nation hindoue. On note une infiltration croissante de membre des forces de droite dans les institutions étatiques, y compris dans le pouvoir judiciaire, à différents degrés et à divers niveaux dans différents États en Inde. Il y a aussi une baisse régulière de la représentation des membres des minorités dans les institutions étatiques. Il y a une hausse de l'incidence des persécutions contre des minorités en Inde, en particulier les minorités musulmanes et chrétiennes. On note aussi l'influence grandissante de la religion sur la vie des femmes. L'État encourage résolument l'identité religieuse. On n'est pas réellement libre d'être areligieux ou athée. La plupart des pièces d'identité nationales incluent une case où l'appartenance religieuse doit être indiquée ; si l'on omet de la remplir, elle le sera en fonction de votre nom. Il est évident que ce type de pratique pose problème pour les femmes.

Ainsi, bien qu'elle soit 'séculière', l'Inde connaît toutes les situations décrites ci-dessus – alors, où est le problème et qui le pose ? Est-ce la formulation ou la perception du sécularisme ? Aurait-il été préférable d'entendre par sécularisme la 'séparation totale de l'État et de la religion', comme le suggère le concept français de *laïcité ?* Un tel entendement est il possible, étant donné le contexte dans lequel l'Inde a accédé à l'indépendance, c'est-à-dire le contexte de la partition sur la base de la religion ? En effet, au moment de l'indépendance, il était important de rassurer les minorités sur le fait qu'elles jouiraient de la liberté religieuse et que leurs institutions et leur langue seraient protégées dans l'Inde séculière. Est-il possible, à présent, de revenir sur cette interprétation, étant donné que l'on peut retrouver toutes les religions et toutes les pratiques religieuses dans tous les coins du pays ? Ou alors le problème résulte-t-il d'une rupture entre le sécularisme en tant qu'identité nationale et le niveau individuel ? Y a-t-il une corrélation entre le sécularisme des individus dans leur pratique et celui de l'Etat, et vice versa ? Parce que la manière dont l'État et les institutions étatiques pratiquent le sécularisme dépend en réalité des personnes qui forment ces institutions et non de l'État, qui est une entité abstraite. Si l'État choisit le sécularisme comme identité nationale et si les populations recherchent leur identité religieuse à un niveau individuel, ou lorsque l'État choisit une identité religieuse nationale et que les populations éprouvent le besoin de pratiquer des sécularismes, il y a une rupture qui se reflète dans le type de problèmes évoqués ci-dessus.

Dans la lutte pour les droits des femmes, le sécularisme est souvent perçu comme une alternative. Notre expérience montre que les lois religieuses posent certes des problèmes, mais que notre combat concerne aussi des questions non religieuses comme l'égalité des salaires ou la violence domestique. La question est réellement de savoir si le sécularisme met fin au patriarcat qui repose sur la religion. Or le sécularisme non plus n'y met fin, car en tant que notion, il s'est développé dans une société patriarcale. De sorte que la question : « le sécularisme est-il une alternative au patriarcat ? » mérite également d'être débattue. Nous devons, peut-être, en tant que féministes, avoir notre

propre définition et notre propre perception du sécularisme. Et manifestement, comme cela a été souligné, il n'y en a pas une seule. Telles sont les questions dont, je l'espère, nous aurons l'occasion de discuter.

Discussion ouverte

A la suite des présentations par les trois membres du panel, la parole a été donnée aux participants.

Intervenante dans la salle

Ma perception du sécularisme est qu'historiquement, c'était un mouvement de réforme religieuse, en Hollande. On disait aux gens que la religion impliquait que vous ne deviez vous préoccuper que de l'au-delà. Les gens se sont révoltés et ont dit « Non, nous voulons savoir ce qui se passe ici et maintenant ; nous voulons que l'on nous rende des comptes ici. » C'est ceci ma perception de l'origine de ce terme. Je voudrais mettre l'accent sur deux choses : l'une est que si la *laïcité* n'existe pas dans nos cultures, nous avons un problème. Ceux qui sont originaire de sociétés musulmanes comme les nôtres pensent que cela renvoie à 'sans religion', 'anti-religion', ce qui n'est pas le cas, mais c'est ainsi que c'est traduit. Je souhaite également souligner que le patriarcat est un système, une structure de pouvoir, et que la religion est une foi, mais aussi une idéologie. On ne peut comparer un discours à des structures de pouvoir. Lorsque nous évoquons les sécularismes et les soi-disant fondamentalismes, nous devons comprendre que ces termes sont utilisés par le patriarcat et par les structures, mais qu'il s'agit de deux choses différentes que nous tentons de prendre en compte.

Intervenante dans la salle

J'ai trouvé les trois contributions très intéressantes, en particulier en ce qui concerne une construction idéologique – le sécularisme– qui présuppose des lignes de fracture claires entre le religieux et le séculier. Et j'aimerais que nous discutions un peu, spécifiquement, de ces lignes de fracture entre le religieux et le séculier. La construction de cette dichotomie est également liée à l'échec de la sécularisation, ou du sécularisme en tant qu'idéologie –pas simplement comme théorie analytique, mais comme idéologie. Pour prendre l'exemple de l'Amérique latine, et en particulier du rôle de l'Église catholique, j'aimerais vous parler brièvement d'un cas où le sécularisme a été stratégiquement utilisé par les secteurs religieux. L'Église ne formule pas simplement un discours religieux, mais aussi un discours rationnel. On s'oppose aux droits sexuels et reproductifs pas simplement en invoquant la Bible, le surnaturel, mais aussi à travers un discours fondé sur la recherche scientifique concernant les insuffisances du préservatif en tant que méthode contraceptive, et par un discours juridique sur la loi naturelle. Ce ne sont pas juste les acteurs religieux qui formulent la position de l'Église : à partir des années 70, aux États-Unis, et aujourd'hui à travers l'Amérique latine, de plus en plus d'organisations non-gouvernementales se servent de la société civile qui constitue une arène plus démocratique non seulement pour promouvoir leurs propres revendications et leur position religieuse, mais aussi pour faire prévaloir l'agenda religieux dans les structures étatiques en influant sur la politique. Pour finir, l'idée que j'aimerais avancer concernant cet exemple de sécularisme stratégique est simplement que le défi le plus difficile à relever c'est précisément de redéfinir les lignes de fracture entre le religieux et le séculier, et je pense que nos constructions, les constructions influencées par le sécularisme en tant que construction idéologique, doivent changer, afin de contrer

la politisation réactionnaire par les discours religieux qui traversent nos sociétés et nos démocraties contemporaines.

Intervenante dans la salle

Je suis du Bangladesh. Sur la base de l'expérience indienne, on ne voit pas très bien dans la Constitution ce que l'État entend par 'sécularisme'. Il en est de même dans d'autres pays voisins tels que le Bangladesh : quand il est devenu libre, c'était un État séculier, mais il ne l'est plus, à présent. Je suggère que celles qui travaillent sur ces questions clarifient ce qu'est le sécularisme, pour nous, en tant que mouvement de femmes. Elles doivent également mobiliser d'autres organisations féminines afin que nous puissions faire pression sur l'État en particulier soit pour qu'il inclue le sécularisme là où il n'est pas inclus, ou qu'il le révise et le clarifie davantage dans la constitution. Nous pourrons alors réfléchir sur la question de façon plus globale.

Intervenante dans la salle

Je viens du Mexique et j'aimerais dire que depuis le 19ème siècle, notre pays est un pays séculier. C'était un pays religieux – catholique – mais depuis le 19ème siècle, c'est un pays laïc. L'État et l'éducation sont laïcs. Mais on note d'importants changements ces derniers temps. Nous avons, en ce moment, un gouvernement de droite qui a permis à l'Église de s'immiscer de nouveau dans les questions politiques, avec pour résultat, leur envahissement de nombre d'universités et d'écoles privées– ce n'est pas la même chose dans l'État, mais dans de nombreuses écoles, le sécularisme est en train de s'infiltrer. Pour quelles raisons ? Parce que l'Église a commencé à s'immiscer dans un grand nombre de secteurs dans notre pays. Dans le même temps, d'autres femmes évoquaient les aspects du patriarcat dans le passé … Le patriarcat existe au Mexique. Nous l'appelons 'machisme' : les hommes sont très machos, parce qu'ils représentent le patriarcat – comme notre amie le disait ici, le patriarche est le patron, et aujourd'hui, le machisme est encore très puissant dans nos pays d'Amérique latine.

Intervenante dans la salle

Je viens des Philippines où nous avons plusieurs religions et où l'Islam est une religion minoritaire, mais qui fait la une des journaux, comme vous le savez probablement avec la poussée des fondamentalismes. Je suis d'accord avec la dame du Mexique, dont l'État est laïc, mais où l'Église s'implique et barre la route au développement. Il promet des politiques mais ne promeut pas le contrôle des naissances, par exemple. Il y a une situation où le sécularisme est la règle, mais elle s'évapore dans l'air, en raison de certains intérêts. Les individus ont une meilleure chance de se développer dans un régime démocratique et c'est pour cela que je pense que nous pouvons nous servir de la politique ici en instaurant un modèle démocratique où que nous soyons.

Intervenante dans la salle

Il y a trois points qui me perturbent et que j'aimerais porter à votre attention. Dans le contexte de l'Angleterre, au plan politique, le terme 'séculier' renvoie à l'absence totale de valeurs. Ceci est très négatif pour les personnes qui veulent affirmer des valeurs telles que le féminisme ou le socialisme, ou même l'humanisme et qui souhaitent fonder ces valeurs sur la religion, ce qui est différent d'une interprétation particulière de la religion. Le second point, là encore dans le contexte de l'Angleterre, avec le type de terrorisme politique sur lequel la politique publique s'appuie, c'est que le 'sécularisme' ne nous permet pas d'établir une distinction entre

d'une part, les personnes et les communautés religieuses dissidentes, et d'autre part, celles qui politisent la religion. Avec les attentats (Londres, juillet 2005), il y a un grand malaise au sein des communautés islamiques sur le point de savoir comment être musulman sans être fondamentaliste. Le troisième point, c'est de savoir s'il est correct de suggérer que les femmes sont toujours perdantes, dans la mesure où il y a des compromis. L'égalité a des dimensions multiples. Si vous la considérez en termes de choix, de droits, vous pourrez instaurer l'égalité dans certains domaines mais dans d'autres il faudra faire des compromis. Vous pouvez alors choisir entre le statut et les opportunités, etc.

Intervenante dans la salle

Je pense que la question fondamentale, c'est le besoin d'égalité du point de vue des droits humains. Les droits humains portent sur la dignité, la décence. Il s'agit d'essayer de comprendre l'influence de la culture et de la religion sur la jouissance des droits humains. Il faut aussi intégrer le fait que les droits humains ont été fondés par le libéralisme et par la séparation entre la religion et l'État et l'égalité qu'ils prônent n'est pas une mécanique. C'est ainsi que les femmes ont dû attendre 1993 pour voir concrétisée cette expression si élémentaire « les droits des femmes sont des droits humains ». Cette connexion nous oblige simplement à voir que l'égalité est, de fait, la pierre angulaire.

Intervenante dans la salle

Je suis membre d'une organisation basée à Londres, qui traite du fondamentalisme et de la problématique du sécularisme depuis des années. Nous défendons le sécularisme, mais nous nous rendons compte, également, que les formes de sécularisme qui existent sont très peu satisfaisantes. Elles sont profondément inégalitaires et protègent les droits religieux de manière exagérée, tout en omettant de protéger les minorités et la vie des populations.

L'argument de l'égalité est intéressant, mais n'est pas suffisant, car, bien sûr, les fondamentalistes ont recours à cet argument précisément pour plaider en faveur de formes de protection de la religion qui favorisent la Droite religieuse. En Grande-Bretagne, la question traitée par Women Against Funtamentalisms était précisément que nous ne vivons pas dans un État séculier, mais dans un État chrétien, qui protège la Church of England en Grande-Bretagne et qui a effectivement un impact sur ce que les gens peuvent dire ou ne pas dire à propos de Jésus-Christ. Il y a beaucoup d'autocensure en Grande-Bretagne, mais la société civile lutte contre l'autocensure. C'est dans ce contexte que les fondamentalistes musulmans de droite plaident en faveur de leurs soi-disant droits en particulier celui d'avoir une législation contre le blasphème. Or ceci ne vise pas la protection de la personne, mais celle de la pensée religieuse. Je pense que c'est de là que vient la confusion en Angleterre.

La société britannique n'est pas séculière et le gouvernement ne fait pas de distinction entre les formes politiques de la religion et les croyances et pratiques religieuses. Elle établit une distinction entre ce qu'elle appelle 'extrémisme', c'est-à-dire le fait de faire sauter des bombes en Grande-Bretagne, et ce qu'elle qualifie de 'modération', c'est-à-dire la promotion des attentats à la bombe à l'étranger.

Le problème en ce qui concerne le sécularisme, pour Women Against Fundamentalisms, était qu'il prévoit une structure étatique – incontestablement, une

structure qui sera toujours imparfaite et qui devra toujours être combattue et qui le sera dans un cadre démocratique. Nous n'avons pas de réponses définitives, parce que nous ne savons pas où tracer les lignes entre croyance, pratique, protection de minorités, liberté d'apostasie ou d'adhésion à une religion ; dans de nombreuses sociétés, le droit de se convertir à une autre religion est une question majeure.

J'aimerais finir par un exemple pratique sur ce que peut offrir un espace de la société civile laïque au sein d'une structure étatique laïque. Je m'adresse, ici, à tous mes frères et sœurs indiens, parce que nous sommes réellement critiqués – ceux parmi nous qui vivent dans la diaspora et ceux d'entre nous qui vivent en Inde – pour notre incapacité collective à mettre un frein à la montée du fascisme en Inde et à mettre un terme aux attaques contre les minorités religieuses.

Même sous un régime fasciste, la Cour suprême a agi. De plus, dans la diaspora, nous avons clairement identifié ces forces comme des forces politiques, et il y a eu deux rapports majeurs par des communautés de la diaspora en Amérique et en Grande-Bretagne, qui ont donné des détails sur les fonds que les groupes fascistes hindous étaient en train de collecter et ont démasqué l'apparence respectable que se donnaient ces groupes ; ainsi que leurs connexions avec des mouvements fascistes en Inde et leur responsabilité dans les tueries. Il est très difficile, en effet, de prouver que les fonds versés de bonne foi pour l'aide humanitaire à la suite du tremblement de terre du Gujarat étaient de fait utilisés pour promouvoir un projet fasciste. Mais nous avons effectivement identifié ces processus et avons fait beaucoup de bruit autour. Les communautés qui se sont rassemblées pour travailler sur ces questions comprennent différents catégories de populations : des hindous, certains convertis au bouddhisme ; des évangélistes chrétiens, parce que des chrétiens ont été massacrés par des fascistes hindous en Inde ; des Indiens musulmans et également des Pakistanais, parce qu'ils font partie des peuples de l'Asie du sud ; et tout un groupe venant de divers contextes religieux, ainsi que des athées, des communistes, et des libres-penseurs. Il y a eu 50 ans de sécularisme indien qui n'ont pas été parfaits, mais avec un engagement profond qui a permis l'émergence de cet espace, ce qui a favorisé l'action de la société civile non seulement en Inde, mais aussi à l'étranger

Intervenante dans le public

Je m'interroge sur ces '-ismes' et sur les mots que nous utilisons ici. L'on nous a parlé du multiculturalisme au Canada, et en France. La question du multiculturalisme au sein de l'État laïque a été posée. Où se situent les multiculturalismes au sein de l'État laïque et de la question du sécularisme ? Les Pakistanais, les Iraniens, les femmes au Canada rencontrent-ils des problèmes par rapport à l'État du Canada ? Également en France, nos sœurs d'Afrique rencontrent-elles des problèmes ? Comment prendre en compte ces questions ?

Intervenante dans le public

N'oublions pas la création des identités, car la légitimation de l'Islam politique est intimement liée à la politique internationale. Des personnes qui étaient totalement anti-démocratiques, anti-femmes, des fascistes absolus ont été promues Moudjahidin et dès ce moment, la religiosité et le lien entre la politique et la religion devenaient légitimes au niveau international. Nous devons comprendre qu'il y a une complicité entre les forces internationales et les forces nationales

que nous devons clarifier si nous voulons nous y attaquer.

En ce qui concerne la montée de ce que j'appelle les groupes ou mouvements fondamentalistes, nous devons peut-être nous interroger sur l'échec des mouvements progressistes. Pourquoi ont-ils échoué ? Ce n'est pas qu'ils n'ont pas existé. Nous devons analyser les raisons de l'échec de notre résistance si nous voulons comprendre notre action Quand nous examinons le sécularisme et les alternatives qui se sont offertes à nous, nous avons constaté que le sécularisme seul ne suffit pas à régler le problème. La question qui se pose est de savoir s'il y a un espace quelconque pour la contestation, notamment en dehors du discours religieux. Il est important de disposer d'un espace à partir duquel on peut contester des positions religieuses sans tomber dans les stéréotypes. Nous oublions souvent, lorsque nous évoquons la contestation, qu'il y a une monopolisation de l'identité.

Il y a, enfin, la question de la moralité. J'étais aux États-Unis au début de l'année ; tous les débats sont formulés autour des questions de moralité, qui dominent aussi dans les médias. Je pense que ceci est tout à fait délibéré. La pauvreté n'est pas considérée comme immorale, ni le fait que des personnes meurent partout. Ce qui est considéré comme immoral, c'est qu'une femme dise : 'J'ai le droit de décider ce que je veux faire de mon corps.' Il faut voir d'où vient le discours. Nous avons l'exemple du Canada, où nous avons cette idée du multiculturalisme qui conduit à un type de développement assez raciste et exclusif. Par ailleurs, nous avons la France qui n'accepte pas qu'il y ait des minorités et il n'y a donc aucune information sur les groupes raciaux, etc. De ce fait, ces groupes sont marginalisés. Aucun de ces systèmes de gouvernance ne semble avoir marché. A mon sens, ce sont là les questions pour l'avenir, pour aller au-delà du séculier et du non séculier, du sécularisme et du fondamentalisme. Ces questions de gouvernance, de système d'interaction dans la gouvernance n'ont pas été examinées.

Intervenante dans le public

Les religions ne sont pas tombées du ciel telles qu'elles sont aujourd'hui. Les religions comportent près de 80% de culture ; au cours des centaines d'années pendant lesquelles elles se sont développées, elles ont évolué, en réponse aux questions du jour. Lorsque nous parlons de l'Islam tel qu'il est aujourd'hui ou de toute autre religion ce sur quoi nous mettons en réalité l'accent, c'est sur l'aspect culturel qui reste prépondérant, dominant même l'aspect divin. C'est un fait que nous ne pouvons ignorer.

Il n'est pas possible de considérer toutes les religions en bloc. Je regrette d'avoir honte de dire que je suis bouddhiste et que dans le Bouddhisme, nous ne croyons pas en Dieu ; par exemple, le concept de blasphème n'y existe, alors que dans les religions monothéistes, vous avez le concept de blasphème et celui de Dieu. Il est très difficile de discuter au-delà d'un certain point parce que vous vous trouvez soudain face à Dieu : Il a dit et vous avez dit … Alors, qui a raison ? C'est quelque chose que nous devons prendre en considération là où il y a l'absolutisme de la religion qui réfute toute argumentation ou toute réflexion plus poussée. Je pense qu'il faut faire cette différenciation parce que c'est une des racines du type de totalitarisme dans la religion elle-même. Je pense que nous pouvons considérer la religion comme quelque chose de progressiste, dans la mesure où elle évolue dans le temps comme cela a toujours été le cas, comme quelque

chose d'historique, un mouvement culturel. Au commencement, il y avait de nombreuses religions féminines qui à un certain moment, se sont masculinisées mais de temps en temps, elles ressortent avec par exemple l'adoration de la Vierge Marie. C'est sur cela que les féministes doivent se concentrer : nous vivons dans un monde de cultures masculines et de religions masculines.

Vivienne Wee

Je vais tout d'abord répondre à la question de savoir dans quelle mesure le patriarcat et la religion pourraient être deux choses différentes et comment nous pouvons les réunir. Je ne pense pas qu'il y ait une religion ou un discours qui ne soit pas ancré dans un contexte de relations de pouvoir. Il n'y a pas de structure de pouvoir qui n'utilise pas de discours pour se légitimer. Le discours et les structures de pouvoir sont intimement liés. Toutefois, nous examinons également les discours contestataires ; lorsque nous tentons de prendre en compte les différents 'ismes', il est très important d'être non-essentialistes, de ne pas dire que la religion est ceci ou cela et rien d'autre, et que le sécularisme est ceci ou cela, et rien d'autre.

En réponse à la demande d'éclaircissement sur ce qu'il faut entendre par sécularisme afin de savoir sur quoi insister, le problème c'est que dès que vous mettez le doigt dessus, c'est mort ; c'est comme clouer un papillon. Il y a lieu d'être holistique sur la question. En d'autres termes, nous devons examiner tous les liens qui vont ensemble, notamment, les structures de pouvoir internationales, la géopolitique qui a légitimé les Moudjahidines, etc. Savoir comment des discours contestataires sont liés au fondamentalisme, c'est préciser qu'il y a des tentatives visant à mettre un terme aux discours contestataires. Les fondamentalismes constituent des tentatives visant à mettre un terme à la discussion. Ils ne veulent pas de débat. Le fondamentalisme est essentialiste et c'est pour cela que nous ne pouvons pas être essentialistes. Que voulons-nous ? Il est de fait très dangereux de donner la forme A, B, C, D, E, parce qui si nous le faisons, nous finissons par devenir fondamentalistes à propos des fondamentalismes.

Concernant la question de savoir comment justifier les valeurs laïques : il est important de prendre conscience du fait que nous devrions les justifier comme des fins en soi ; les droits humains, l'égalité sont des fins en soi et pas simplement des moyens en vue d'autres fins. Pour ce qui est de l'égalité, c'est toute la question de revendications pour l'accès au pouvoir, et aux ressources. Toute la question de l'égalité du groupe versus l'égalité des individus est une question très fondamentale que nous devons prendre en compte parce que nombre de ces structures collectives – qu'on les appelle nations ou communautés, ou minorités ou qu'importe – sont fondamentalement inégalitaires dans leur constitution interne. Il n'y a pas d'égalité entre leurs différents membres, qui revendiquent l'égalité en tant que groupe, d'où le problème du multiculturalisme. Je suis d'accord avec notre amie des Philippines qui disait fondamentalement que lorsque nous évoquons les droits humains et la démocratie, nous faisons référence aux droits des individus. Aujourd'hui, les individus se revendiquent comme membres de groupes en conflit. Les détenteurs de pouvoir ou ceux qui cherchent le pouvoir dans ces groupes utilisent tous les outils à leur disposition pour obtenir plus de leurs membres et pour leur demander de renoncer à leur droit de définir leurs propres identités.

Je comprends que des personnes qui luttent

pour ne pas être récupérées par divers groupes estiment qu'elles ont besoin d'un espace que vous pouvez appeler 'séculier', où il y a de la place pour l'hétérodoxie, la contestation etc., mais il pourrait également être problématique de qualifier cet espace de 'séculier'. Nous avons de nombreux États séculiers qui posent problème. L'Indonésie est un État séculier, mais cela n'a pas empêché ce pays de massacrer 2 millions de ses propres citoyens. Le Cambodge était un État séculier, mais plus de 2 millions, peut-être 3, 4 millions de personnes y ont été massacrées. L'Allemagne nazie était également un État séculier qui a tué 6 millions de personnes. Nous ne pouvons pas conserver nos espoirs dans le sécularisme sans examiner le contenu de ce sécularisme, parce qu'il est très dangereux de ne pas le faire. Nous devons protéger l'égalité entre les individus. Si nous y renonçons, nous ne pourrons jamais parler d'égalité entre les sexes.

Vahida Nainar

L'objectif de ma présentation et l'objectif du panel tel que je le perçois, étaient de poser la problématique générale du 'sécularisme' en prenant comme exemple certains modèles de sécularisme. Alors que Soheib estime que la solution est réellement de comprendre le sécularisme tel qu'il est défini par le terme français *laïcité,* j'ai présenté le sécularisme qui prévaut en Inde, pour dire qu'il n'a pas tout a fait marché. Mais ceci ne signifie pas que le sécularisme tel qu'il est pratiqué en Inde n'est pas pertinent, ou qu'il faut s'en débarrasser parce qu'il n'a pas marché. Dans ma présentation, j'ai soulevé la question de savoir s'il aurait été possible, lorsque l'Inde est devenue indépendante, de poser le sécularisme comme la séparation entre l'État et la religion. Non seulement cela n'était pas possible à l'époque, mais je pense qu'il est encore plus difficile aujourd'hui de mettre en œuvre cette vision du sécularisme en Inde.

Je pense certainement qu'il y a une pratique largement répandue du sécularisme et de fait, une croyance dans le sécularisme, quelle qu'en soit la perception au niveau des populations et dans la société civile ; en particulier les associations féminines, les associations de droits humains tant en Inde que dans la diaspora. Le fait que le Bhartia Janata Party [droite hindoue] n'ait pas été ramené au pouvoir lors des élections de mai 2004 en témoigne. De sorte que le sécularisme en Inde, même s'il est vicié, a dégagé un espace dans lequel on peut vivre sa différence et mener la contestation. Les questions que j'ai soulevées dans ma présentation portaient réellement sur le contenu du sécularisme, sur ce qu'il est et ce qu'il signifie.

Intervenante dans la salle

Ce que je voulais souligner, c'est l'élément idéologique dans le sécularisme. Tant que nous n'admettons pas que le sécularisme se comporte comme une idéologie et déforme certains des éléments qui étayent cette idéologie, tout comme les discours religieux, tant que nous ne montrons pas critiques vis-à-vis de notre propre mouvement progressiste et que nous ne nous critiquons pas nous-mêmes, je doute de l'efficacité du sécularisme en tant qu'idéologie. Nous devons réfléchir sur les limites du sécularisme en tant qu'idéologie, voir d'où le sécularisme est issu, pourquoi il est né et par quel type de lutte de pouvoir il est porté.

WLUML

En tant que féministes, nous souhaitons agir. Lorsque nous examinons les diverses réalités auxquelles nous sommes confrontées ; quels choix, quelles structures, quels langages et

quels termes pouvons nous utiliser pour faire avancer notre travail ? Le sécularisme en fait-il partie ? Y a-t-il des perceptions différentes auxquelles nous pouvons avoir accès ? Le choix pour le sécularisme, nous permet –il dans certains contextes d'avancer dans nos réalisations ? Manque t-il de pertinence dans d'autres ? Ou comment pouvons-nous, par exemple, récupérer ce terme, lui donner un contenu qui nous serve dans notre diversité et dans la reconnaissance de nos divergences, en particulier sur la perception de ce terme ? Il me semble qu'en tant que féministes, nous restons encore très prudentes dans l'utilisation de ce terme, sans parvenir à admettre les différences dans nos perceptions, alors que nous n'avons pas de problème pour trouver un terrain d'entente sur les questions des féminismes.

J'ai deux questions à partir des deux contextes qui fondent mon activisme. Le premier est le Pakistan. Je me demande comment parler d'espaces séculiers dans un contexte où l'État se déclare religieux et où actuellement, toute identité est profondément déterminée par la religion. Comment protéger les personnes qui souhaitent contester le courant dominant– que ce soit en tant que croyantes ou non croyantes qui perçoivent les choses différemment ? Puis j'en viens au contexte du Royaume Uni où, pour le moment, les personnes associées au Jamat-i-Islami d'extrême droite soutiennent qu'il s'agit d'un parti laïc. Ce qu'elles veulent dire, c'est ceci : « Comme nous traitons avec nos propres populations, séparons donc les religions » ; chacun doit être identifié par une religion ; on suppose automatiquement que vous êtes d'une religion en raison de votre nom, du type de vêtement que vos portez, ou de votre situation d'émigré. Ce parti revendique à présent le droit de gouverner une certaine section de la société définie en termes religieux. Ceci est perçu comme du 'sécularisme' en Grande Bretagne. Lorsque l'État s'adresse à une communauté, elle s'adresse à des hommes, à des hommes conservateurs et à des femmes qui ont été totalement exclues du processus du multiculturalisme.

Intervenante dans la salle

Je travaille sur certaines de ces questions. Pour la Malaisie, en particulier, c'est une période cruciale. L'ancien Premier ministre de la Malaisie avait décrété la Malaisie État islamique. Nous sommes en plein dans cette question du multiculturalisme. Je ne suis pas Malaisienne, je suis de Singapour, mais je travaille en Malaisie. Il y a à présent un travail important à faire sur la synergie et l'interdépendance de la religion, du sécularisme et des droits humains. Les droits humains entrant en interaction avec le sécularisme et avec la religion, et la religion en interaction avec le sécularisme et les droits humains. L'État devrait être neutre, dans la mesure où il y a toujours possibilité de négociation. Ce serait à la population de négocier avec l'État. Je propose cette théorie particulière à la Malaisie, parce nous ne savons pas très bien si la Malaisie est un État laïc ou religieux : c'est une combinaison des deux. Je ne pense pas que les érudits soient aujourd'hui en mesure de proposer une position satisfaisante sur l'avortement ou l'apostasie, comme ces questions se sont développées ailleurs, mais c'est une théorie que j'ai tenté d'argumenter dans le contexte particulier de la Malaisie. Et la chose la plus importante est de se demander : quelle perspective adopter ? Celle de l'État ? Celle de la communauté ? Celle de l'oppresseur ? Ou la perspective des femmes ? Ou celle des minorités ? Puis vous travaillez sur les trois facteurs ensemble.

Intervenante dans la salle

Un point pratique est que nous tentons de créer des espaces séculiers à partir desquels nous pouvons créer des États séculiers. Et là où l'espace est disponible, nous plaidons en faveur d'une structure qui maintient effectivement une séparation entre l'État et la religion. Il ne s'agit pas simplement de dire que le pays X ou Y n'est pas homogène. Je ne pense qu'un pays quelconque soit homogène, parce que même s'il s'agit d'un pays ayant une seule religion (je ne suis pas sûre que cela existe), les gens ont des croyances hétérodoxes au sein de ces religions, et des croyances non-religieuses. Le droit de sortir d'une religion ou de l'abandonner, le droit à l'apostasie, doivent être protégés. C'est précisément dans les communautés religieuses que l'apostasie est importante, parce que vous ne pouvez pas blasphémer si, à un certain moment, vous n'avez pas foi en une religion. L'apostasie n'existe pas en dehors des communautés religieuses. Dans le même temps, je suis totalement d'accord sur le fait que les droits des femmes et l'égalité entre les hommes et les femmes ne seront protégés que dans le cadre de la protection des droits des individus. Les communautés sont également collectivement menacées dans le monde contemporain. Nous sommes donc face à cette double tâche : défendre les droits des individus au sein des communautés, et défendre les droits des communautés menacées en refusant qu'un groupe d'individus se serve de cet espace pour justifier son intolérance religieuse et le contrôle qu'ils exercent sur sa propre communauté, et son intolérance envers les autres. C'est un problème difficile. Je pense que nous pouvons trouver notre voie par la mise en place les structures en faveur desquelles nous plaidons et des lois et des réformes en faveur desquelles nous plaidons également.

WLUML

J'aimerais poser quelques autres questions. J'avais promis qu'il y aurait plus de questions que de réponses. Lorsque nous évoquons la séparation totale de l'État et de la religion, nous avons des questions très pratiques à examiner. Voulons-nous dire, comme dans le modèle français, par exemple, que si des écoles privées sont autorisées et si elles commencent à enseigner un volet religieux, l'État n'a plus aucun contrôle sur le contenu de cet enseignement privé ? En Grande-Bretagne, par ailleurs, dans les écoles étatiques, le programme scolaire pour l'enseignement religieux et pour l'enseignement de l'Islam est déterminé par les parties d'extrême droite qui collaborent avec le gouvernement britannique. De sorte que nous avons un problème des deux côtés. Comment le résoudre ? Est-ce que nous disons que séparer l'État et la religion revient à renoncer à tous les droits de surveillance ?

J'aimerais simplement résumer quatre points qui semblent être ressortis de nos discussions, et nous espérons que certaines d'entre nous formeront un groupe pour continuer le débat.

- La gouvernance semble être primordiale : la nécessité de discuter des formations étatiques, de garantir la bonne gouvernance et d'examiner l'impact, en particulier l'impact du genre, celui du système de gouvernance et des structures étatiques, celles qui sont existantes ou celles pour lesquelles nous pouvons choisir.
- Le fait de vouloir tout catégoriser pose problème, car l'on risque d'introduire des limites.
- Il est important de mettre en exergue les contenus idéologiques et pas seulement la dénomination. C'est cela qui nous

permettra d'approfondir la justice sociale.

- En dépit de la mondialisation, comment traiter de la différence dans des sociétés qui deviennent de plus en plus complexes, de plus en plus diverses ? Comment respecter les différences, éviter de se servir d'elles pour opprimer certaines d'entre nous au sein de la société ?

Notes

[1] Les contributions de Vivienne Wee et Soheib Bencheikh à ce sujet figurent dans d'autres parties de ce Dossier.

Penda Mbow

État laïc et citoyenneté dans les pays musulmans: Intégrer l'Afrique dans le débat

Résumé

Partant des luttes politiques menée par des islamistes pour la reforme du Code de la famille au Sénégal, cet article examine la relation entre l'État et la religion, la modernité et la démocratie dans un pays africain et les défis qu'elle pose à la liberté d'expression et à l'égalité entre les sexes.

Pourquoi intégrer l'Afrique dans le débat?

Les réflexions actuelles sur l'Islam et la démocratie se concentrent sur le Moyen-Orient, sur l'Islam en Europe ou sur l'Islam en Occident. Les expériences menées dans les pays africains sont souvent oubliées. Pour ce qui est des conquêtes démocratiques, comment un pays appartenant à l'*Umma* islamique peut-il demander des droits de citoyenneté ? Comment ce débat est-il perçu dans les pays africains ?Des expériences comme celle de Safiya Hussain[1], du Nigeria, ou celle des femmes dans leur lutte pour la promotion de leurs droits, mais aussi la révolution médiatique, et la démocratie, ou l'analyse de la perception des droits humains par l'islam, peuvent servir dans l'examen de la question de l'Islam et de la démocratie. Ces expériences servent de contexte à la tentative de groupes islamistes d'imposer le Code du Statut personnel pour remplacer le Code de la famille, adopté en 1972, au Sénégal.

Toutefois, comment réagissons-nous à la nécessité vitale de renforcer le système démocratique dans les pays africains et de promouvoir une vraie citoyenneté ? Un des débats essentiels mené aujourd'hui en Afrique est de savoir si l'édification de la république doit précéder la construction d'un système démocratique. Un nombre croissant de personnes soutiennent que la machine 'démocratique' peut saper les fondements d'une république fragile. A cet égard, il est important de comprendre le sens de la séparation de la religion et de l'État. L'Islam est-il une religion compatible avec une telle philosophie de la séparation ? Quelle perception les Musulmans africains ont-ils de leur propre religion ?

Cet article tentera de saisir les principaux points de ce débat au travers du cas du Sénégal, et explorera les parallèles entre les structures de gouvernance au sein des ordres politiques et religieux. Il examinera dans quelle mesure la démocratisation des institutions et des communautés religieuses pourraient promouvoir une bonne citoyenneté et fournir le socle d'une culture démocratique.

Le modèle sénégalais et ses dimensions religieuses et politiques

La dichotomie entre l'Islam politique et une forme d'Islam civil qui encourage la paix mérite d'être analysée dans le cas du Sénégal. Alors que l'Islam politique vise à mettre l'État sous le contrôle de la religion, l'Islam civil tente de soustraire les idéaux religieux et la spiritualité du contrôle de l'État. La coexistence de ces formes d'Islam est possible, mais l'une prévaudra nécessairement sur l'autre. Les facteurs suivants sont pertinents à analyser dans le cas du Sénégal.

Au Sénégal, l'Islam n'a pas été propagé au travers du jihad ; les luttes locales impliquant des figures musulmanes telles que El Hadji Omar Tall et Ma Ba Diakhou pourraient être perçues comme des formes de résistance à la colonisation, plutôt que comme une volonté de convertir de force des populations locales.

Le Sénégal a un héritage solide dans le domaine de la citoyenneté, qui doit être préservé à tout prix. Il est extrêmement difficile, par exemple, d'inverser la tendance au respect de l'égalité de droits entre les hommes et les femmes. L'incursion de la religion dans le domaine de la politique aboutirait à l'échec de la démocratisation et à la volonté d'instrumentaliser les chefs religieux. Dans une période où l'État et la République sont dans une situation de faiblesse sans précédent, il peut être tentant de transformer la religion en source de pouvoir.

Il est important d'éviter que les dirigeants religieux et politiques exploitent le désespoir de citoyennes victimes d'une pauvreté matérielle et d'une misère morale extrêmes. Les religions ont un rôle essentiel à jouer dans l'édification des nations, au travers de l'inclusion des citoyens. A ce jour, l'Islam sénégalais a contribué de manière significative à l'homogénéisation des groupes ethniques et parfois des catégories sociales, bien qu'il n'ait pas éliminé le système de castes.

Si le Sénégal souhaite rester un modèle de stabilité, ses dirigeants politiques doivent cesser d'instrumentaliser des chefs religieux, et la religion doit être confinée dans son rôle de conscience de la politique. Si l'un des deux quitte son terrain, dans un monde précaire où l'équilibre est fragile, ceci peut être fatal pour le modèle. C'est pour cette raison que la séparation de la religion et de l'État (qui n'est pas incompatible avec l'Islam[2]) devrait être analysée par rapport à l'histoire des pays et des religions. Même si les êtres humains ont clairement besoin de spiritualité, ceci ne devrait pas, dans tous les cas, les empêcher de recourir à la raison pour bâtir un monde meilleur. Il faudrait noter que '*kalam'* ou la raison n'a jamais été absente de l'histoire de la pensée islamique. C'est ce que démontre, de fait, l'héritage de *l'ijtihad*, ainsi que la pensée Mut'azalite, essentiellement incarnée par Ibn Rush, après le Khalife la Ma'mum.

Lorsque l'on observe les réalités quotidiennes, il apparaît clairement que quiconque souhaite déstabiliser le Sénégal pourrait le faire au travers de la manipulation

des confréries musulmanes locales, plutôt que des différences religieuses.

L'Islam au Sénégal repose essentiellement sur les confréries et sur les relations particulières que chacune tisse avec l'administration. Il en est ainsi depuis la période coloniale. Les chefs religieux ont joué un rôle dans le système éducatif, et ont parfois adopté des positions politiques litigieuses. Les relations les plus notoires ont été celles entretenues par le Cheikh Ahmed Tidiane Sy et le gouvernement de l'ex-président Senghor, ou le *Ndigguel* (consigne de vote) du Khalife général des Mourides, Abdou Lahad Mbacké, en faveur du candidat Abdou Diouf, durant les élections présidentielles de 1998, ou encore l'implication des Moustarchidinnes (groupe religieux appartenant à la confrérie soufi Tidjanya) durant les événements tragiques de février 1994.

Avec l'accession à l'indépendance, en 1960, le Sénégal a adopté la constitution de la Cinquième République française caractérisée par le centralisme bureaucratique, la laïcité, la liberté de créer des syndicats, et un système juridique fondé sur le Code napoléonien, avec des amendements mineurs. L'article premier de la Constitution spécifie que la République est laïque, démocratique et sociale. Il garantit l'égalité de tous les citoyens, indépendamment de leur origine, leur race, leur sexe et leur religion. Il reconnaît toutes les religions.

Les fondements laïcs de l'État ne sont pas contestés de manière fondamentale, même s'il existe effectivement une certaine interférence entre la politique et la religion. Il n'est pas inhabituel de voir des politiciens utiliser ou même manipuler la religion à des fins électorales ou pour désamorcer des situations critiques. Falilou Mbacké par exemple, alors Khalife général des Mourides, a joué un rôle important dans la résolution de la grève générale de mai 1968.

Les autorités religieuses du Sénégal ont une grande emprise sur leurs disciples. Les prescriptions d'un État moderne et la nécessité pour les chefs religieux de démontrer et d'utiliser leur influence peuvent être sources de conflits. Tel avait été le cas, en 1996, lorsque le Chef suprême des Mourides avait publié un décret ordonnant la fermeture d'un grand nombre de nouvelles écoles publiques dans la région de Touba. On peut également citer comme exemple le statut de certaines villes « saintes » déclarées libres de tout contrôle étatique, la question fiscale au sein de ces villes et l'essor du secteur informel, etc. L'État doit traiter non seulement avec les familles religieuses prééminentes, mais aussi avec les groupes fondamentalistes. Le mouvement réformiste a tenté, dans son discours, de contester les fondements laïcs de l'État. En conséquence, dès sa création, l'Union culturelle musulmane (UCM) avait commencé à invoquer l'établissement d'un État islamique, l'adoption de la Shari'a et à critiquer les confréries islamiques du pays. A partir des années 70, l'UCM a cessé d'être un mouvement réformiste musulman indépendant, mais a conservé ses idées réformistes.

Dans le passé, certaines personnes avaient tenté de donner une interprétation religieuse au conflit de la Casamance, au Sud du Sénégal. En cela, elles se fondaient sur le fait que le dirigeant de la rébellion casamançaise, l'Abbé Diamacoune, est un prêtre catholique, bien qu'ayant été désapprouvé par la hiérarchie ecclésiastique. Il est néanmoins nécessaire d'examiner la question de savoir si les Catholiques sénégalais souffrent de l'hégémonie islamique dans le pays. Les

Chrétiens sénégalais font partie de l'élite et cet héritage historique a rendu possible l'élection d'un Catholique sénégalais, Léopold Sédar Senghor, comme premier Président du pays. Les différents Chefs d'État qui ont succédé à Senghor n'ont pas hésité à 'exhiber' leurs épouses non musulmanes (en particulier le Président Diouf, dont l'épouse, Elizabeth, était le lien entre le Président et la communauté catholique). De fait, il y a eu une tendance, chez diverses figures politiques désireuses de se présenter à la présidence, à épouser des Chrétiennes ou des femmes issues initialement de familles chrétiennes. Dans une certaine mesure, l'Église catholique a agi en tant que collège électoral, et les candidats jugés tolérants rassuraient les partenaires externes.

La situation a toutefois changé de manière significative, à la suite des pressions exercées par la crise économique qui affecte le pays. Le souhait de remporter les élections a également poussé certains à conclure que seul importe le nombre mais les Chrétiens ne représentent qu'un très faible pourcentage de la population sénégalaise.

L'influence grandissante de certaines confréries religieuses musulmanes remet en cause la traditionnelle influence de l'Église et de la communauté chrétienne. Plusieurs points de repère permettent d'étayer cette analyse :

- L'interview de Monseigneur Thiandoum, Archevêque de Dakar à la revue *Jeune Afrique* en 1999, dans laquelle il invitait un dirigeant politique local, Moustapha Niasse, à se présenter aux élections présidentielles, et la réaction du parti au pouvoir qui considérait cette position comme une ingérence politique. L'implication de l'Église, avec des appels à des élections pacifiques, ou les périodes pré-électorales qui ont toujours été l'occasion de dialogue œcuménique au Sénégal.
- Le changement de gouvernement en 2000 et l'inclusion d'un nombre plus restreint de Chrétiens – moins légitimes au niveau local – dans le Cabinet.
- L'abandon de la religion et de l'État dans la première version de la Constitution de 2001.
- Le recours exagéré à des symboles religieux par l'équipe nationale sénégalaise dans le championnat de football mondial, a crée des incidents et abouti à la division des supporters.
- Les liens étroits entre les nouvelles autorités politiques et les autorités religieuses de Touba, qui ont abouti à la nomination du Khalife de Touba, une figure vénérée, comme candidat du parti pour des élections locales en 2002. En dépit de l'annulation de cette candidature, en raison des protestations des disciples, la décision révélait une volonté d'identifier la confrérie mouride au parti politique à la tête de l'État. Ceci était une source de préoccupation majeure pour nombre de citoyens sénégalais.
- Le manque d'équité dans la couverture médiatique des activités religieuses des confréries dans les médias étatiques.
- La plus grande visibilité de l'activisme religieux dans les médias, en particulier sur les radios privées, avec le lancement de stations radios religieuses.
- L'introduction de l'enseignement religieux dans les écoles publiques – un enseignement religieux qui ne couvre que l'Islam.
- La référence au Saint Coran durant la déclaration de politique du Premier ministre à l'Assemblée nationale, en 2003.

Pour que le Sénégal prospère et reste stable en tant que pays multi-religieux, il est important de renforcer les principes fondamentaux de la république et de la citoyenneté. Le caractère sensible des questions religieuses exige de la prudence et nécessite la préservation de l'équilibre dans les relations entre l'État et les diverses communautés religieuses.

C'est pour cela que des concepts tels que la séparation de l'État et de la religion, héritée de l'histoire française, et l'idée de république, sont fondamentales. Dans cette analyse, un autre axe reste important : les tentatives visant à réformer le Code de la famille sénégalais et le respect des libertés publiques.

Le Code de la famille au cœur du débat sur la sécularité

Sous le régime du Président Senghor, les premières initiatives visant à transformer la vie politique étaient sporadiques, mais la préférence de l'État pour le sécularisme était évident, et était clairement réaffirmé au cours de l'élaboration du Code de la famille. La codification d'une nouvelle législation pour la famille avait commencé avec l'ex-Président du Conseil, Mamadou Dia (décret du 12 avril 1961). En 1965, le Président Senghor avait constitué un autre Comité des options pour le Code de la famille. Ce Comité était chargé d'unifier les différentes formes de lois, et de veiller à la coexistence harmonieuse des lois provenant de diverses sources (traditionnelles, Shari'a, Napoléonienne). Après six années de travaux, le Code de la famille fut présenté au public sénégalais en 1972. Les principales caractéristiques du Code sont les suivantes : l'unification du droit ; la déclaration forte d'une société laïque ; la reconnaissance des principes des droits individuels ; et le principe de l'égalité de tous les citoyens.

Le Conseil suprême islamique émit de fortes critiques à l'encontre du Code. S'il est relativement largement appliqué dans les zones urbaines, le Code est resté totalement ignoré dans les zones rurales, en raison de l'influence des chefs religieux. Par exemple, le Khalife général des Mourides, Abdoul Ahad Mbacké, avait déclaré le Code était nul et non avenu sur l'ensemble du territoire de Touba, où « la loi de Dieu est la seule référence. » Critiquer le Code de la famille semble avoir été le passe-temps favori des fondamentalistes musulmans. Cheikh Abdoulaye Dièye, leader du FSD-BJ (un parti confessionnel) ne ratait jamais une occasion d'exiger l'abandon du Code.

Il y a actuellement une forte coalition d'associations islamiques – le Comité islamique pour la réforme du Code de la famille au Sénégal (CIRCOFS) qui tente d'imposer un Code de statut personnel « inspiré de l'Islam » qui appliquera la Shari'a, dont l'objectif et de mettre en place des tribunaux musulmans et à légaliser la répudiation. Quels arguments ces associations avancent-elles ?

Selon le CIRCOFS, le Code de la famille de 1972 est un échec et il est grand temps de le remplacer par un nouveau Droit de la famille inspiré des valeurs islamiques et culturelles des Musulmans sénégalais, qui « respecte la liberté de conscience énoncée dans la Constitution. »

Le juriste Babacar Niang, Président du CIRCOFS, a noté : « Contrairement à ce que certains voudraient faire croire, le Code de la famille n'a jamais été accepté par nos éminents chefs religieux qui l'ont condamné sans ambages et en ont rejeté l'application avant comme après sa promulgation. » Il écrit également que lorsqu'ils furent invités à faire

connaître leurs vues et leurs observations sur le Code de la famille, en 1972, « nos éminents chefs religieux, regroupés au sein du Conseil supérieur islamique du Sénégal, se réunirent à plusieurs reprises pour étudier le texte proposé, en faire une critique systématique et définir une position commune. » C'est ce document, qui fait la synthèse des points de vue des différents participants, qui constitue le fondement des arguments développés par le CIRCOFS.

« Nous avons examiné avec minutie [tous les documents] … et nous y avons décelé une intention nette d'asseoir une nouvelle législation applicable aux musulmans, aux Chrétiens, aux animistes et autres vivant au Sénégal et qui abroge tout ce qui existait auparavant. Pour nous musulmans, nous nous devons de souligner que l'Islam est régi depuis plus de 13 siècles par le Coran, constitution suprême qui a tout prévu et n'a rien omis en matière de mariage, divorce, succession et autres actes touchant à la société. Ses prescriptions immuables et irréfragables sont respectées et appliquées à travers le monde — sans la moindre modification … Nous nous étonnons de voir que maintenant, au Sénégal, on veuille y apporter des «innovations », pour ne pas dire des entorses, alors que même la colonisation avait admis le Code musulman et créé des juridictions spéciales pour les islamisés. Nous devons nécessairement en vertu des exigences qui résultent des fonctions que nous confère notre position dans la religion, lever tout équivoque sur notre position en affirmant solennellement notre volonté inébranlable de rejeter catégoriquement toute mesure, même officielle, qui ne respecterait pas les principes sacrés de notre religion.»

Tout en citant la réaction générale du Comité, le CIRCOFS expose également les points de vue de différents chefs religieux, afin de garantir que les membres des différentes confréries musulmanes suivront leurs chefs pour appuyer la modification du Code. Seydina Issa Laye, Feu le Khalife général de la confrérie des Layènes, basée essentiellement dans la région de Dakar et bien connue pour sa vision égalitaire, déclarait que : «Notre code, c'est l'Islam et aucun de nos disciples n'ira devant la justice officielle pour des problèmes touchant le mariage, le divorce ou l'héritage.» Serigne Abdoul Ahad Mbacké, Feu le Khalife général des Mourides, était tout aussi catégorique et déclarait : «Le code n'atteindra pas Touba. Car la loi de Dieu se traduit en commandements et ne saurait être légiférée par des hommes quels qu'ils soient ; Dieu ne se trompe pas or les hommes se trompent.» Abdou Aziz Sy, Feu le Khalife général des Tidianes, le plus politiquement marqué de tous les chefs religieux, et principal soutien du régime du Président Abdou Diouf, insistait sur le fait que : «Le code n'a pas sa place au Sénégal, car le législateur ne devrait pas imposer aux citoyens des concepts et des règles qui ne sont pas les leurs, des règles qui les frustrent dans leur réflexe de Musulmans.»

Quelle est la place des Chrétiens dans ce tableau ? La réponse des membres du CIRCOFS est que dans toutes les démocraties, la règle majoritaire devrait prévaloir. Ils ajoutent, de plus que « Les Chrétiens et les non musulmans seront soumis à un droit dit d'exception (exception par rapport au droit commun), mais qui soit plus conforme à leurs convictions religieuses ou philosophiques. »

En outre, le CIRCOFS assimile le Code de la famille aux conflits familiaux : « En vérité, on ne se préoccupe du Code de la famille que devant les tribunaux départementaux

ou régionaux officiant en langue française. » Aux yeux de réformateurs, cette situation résulte du fait que des élites politiques, administratives ou autres, formées à l'école française, subissent des influences extérieures et ont des « aspirations personnelles en contradiction avec les points de vue et les aspirations de la grande masse de la population qui demeure profondément attachée à ses convictions religieuses musulmanes. » Mettant en garde contre l'anarchie, la publicité du CIRCOFS déclare « une loi votée que les citoyens rejettent et n'appliquent pas, qu'on s'évertue à leur imposer sans d'ailleurs y parvenir. C'est très grave.»

A ceux qui tentent de séparer la religion et la politique et confiner la religion dans la sphère de la vie privée, le CIRCOFS lance l'avertissement suivant : « A ceux qui disent que «la religion est une affaire privée, pour s'opposer à la volonté du peuple — qui est seul souverain après Dieu — de se doter d'un Code du statut personnel conforme à ses convictions religieuses, à ceux-là il faut rappeler que si le mot français 'religion' ne concerne que les rapports de l'homme avec Dieu ou, comme le dit le dictionnaire *Le Robert* : «Avec un être supérieur révéré et reconnu comme tel» pour nous musulmans, le mot *diine* en ouolof englobe les rapports de l'homme avec Dieu et les rapports de l'homme avec ses semblables. *Diine*, ce n'est pas pour nous musulmans une affaire « privée » restreinte au domaine du «privé», c'est une affaire qui gouverne le privé et le public. L'on ne peut pas, sans violer la liberté de conscience inscrite dans la Constitution, imposer au peuple, dans le droit de la famille notamment, une législation qui viole les règles édictées par la religion, lesquelles règles édictées par Dieu ou révélées par le Prophète (Psl) possèdent une autorité supérieure à tous égards aux lois édictées par les députés, les parlements. »

Le CIRCOFS note, en outre, que le Code de la famille est essentiellement un héritage de l'expérience coloniale. « C'est par pur mimétisme que l'on a inscrit dans notre Constitution, en l'important de France, le concept de laïcité qui ne figure pas dans la plupart des constitutions des pays d'Europe. La religion occupe dans la plupart des pays d'Europe une place que l'on n'imagine pas souvent sous nos latitudes. La France est le seul pays d'Europe où aucun enseignement religieux n'est organisé à l'école publique. En Allemagne, en Grèce, en Italie, en Espagne, au Danemark, en Suède ou en Belgique, l'enseignement religieux est organisé à l'école publique même dans plusieurs cas pour les minorités musulmanes qui y résident. Il y a même des pays d'Europe comme l'Allemagne où l'église bénéficie d'une part non négligeable des impôts d'État. Il va de soi que dans ces différents pays, le droit de la famille tient compte des traditions religieuses et culturelles des peuples concernés. »

Il est vrai que la réforme du Code est menée par un groupe d'activistes et de membres d'associations islamiques. Toutefois, les instigateurs souhaitent se servir de l'influence des chefs religieux au sein de la société sénégalaise pour saper les fondements laïcs de l'État et pour avancer lentement mais sûrement vers l'établissement de la Shari'a. « En guise de conclusion, nous avons la ferme intention de faire aboutir notre projet de Code du statut personnel avec la bénédiction de Dieu et l'appui de nos éminents chefs religieux une fois que ceux-ci auront donné leur approbation au présent projet de Code. D'ores et déjà nous convions toutes les Associations islamiques du Sénégal, tous ceux et toutes celles qui, individuellement

ou collectivement, militent pour un Sénégal nouveau, respectueux des valeurs religieuses du peuple profondément religieux de ce pays, à se mobiliser et à intervenir activement pour que le gouvernement et le parlement de l'alternance adoptent une loi consacrant le projet définitif du Code du statut personnel. »

Quel est le vrai problème en ce qui concerne le Code de la famille ? Qu'est-ce qu'il contient qui soit contraire à la bonne pratique de l'Islam, en particulier lorsqu'il permet la coexistence avec d'autres religions ? Cette campagne, dans l'ensemble, vise-t-elle à promouvoir l'Islam politique au Sénégal ? Le CIRCOFS estime que les dispositions suivantes du Code devraient être reformulées : rétablissement de la possibilité de répudier une épouse ; la suppression du droit d'héritage pour l' »enfant naturel » (né en dehors des liens du mariage) ; et la restauration de l'autorité paternelle, à la place de « l'autorité parentale ». Cet ensemble d'actions aboutirait au rétablissement des fondements de l'autorité patriarcale au Sénégal, mais le but ultime est de s'emparer du pouvoir et de créer un État islamique.

Débat sur la religion, la modernité et la démocratie

Il semble qu'au Sénégal, la réflexion, l'analyse rigoureuse et la lucidité perturbent certaines personnes, en particulier celles issues de familles religieuses prééminentes qui estiment être investies de manière naturelle d'un monopole sur la connaissance, y compris la connaissance de l'Islam – au point qu'elles n'ont pas besoin de recourir aux livres. Il y a une différence entre le prêche et l'interprétation intellectuelle des écritures : la religion ne se limite pas à la théologie ; elle couvre également l'histoire, l'anthropologie, la sociologie, la philosophie, etc. Toutefois des traditions orales fortes et la prévalence de la radio amplifient la portée du prêche – plutôt que l'interprétation – dans le pays.

Les expériences suivantes ne seraient pas connues sans la révolution médiatique survenue dans des pays tels que le Sénégal. Cette révolution soulève toutefois la question de la prolifération des radios FM privées. Ces radios sont-elles des instruments de libération ou un outil d'endoctrinement de la population et de son maintien dans l'ignorance ? Cette question est justifiée par les réactions de nombre d'auditeurs sénégalais diffusées en direct sur les radios – comme le révèle une discussion sur l'Islam.

Pendant deux semaines, M. Alioune Tine, Secrétaire général du RADDHO (Collectif africain pour les droits humains), Penda Mbow, membre de la société civile et Sidi Lamine Niasse, Président du Conseil d'administration du groupe de presse WalFadjri, ont fait l'objet de critiques acerbes pour avoir exprimé leurs points de vue au cours d'une émission radiophonique intitulée *Diné ak Diamano* (Religion et temps modernes), diffusée le 25 janvier 2002. Qu'est-ce qui avait motivé les attaques virulentes contre ces personnes ?

L'histoire commence avec le lancement par Niasse, en tant que Directeur de la Radio FM WalFadjri, de émission radiophonique *Diné ak Diamano*. Une des idées de Niasse était de mener un dialogue entre érudits sénégalais formés dans les pays occidentaux et dans d'autres pays. Le but était, comme le dit Ousmane Kane, Professeur à l'Université de Saint-Louis (enseignant actuellement à Columbia University) qui utilise l'expression « intellectuels non-europhones », de trouver un espace d'acceptation et d'appréciation mutuelles entre ces deux groupes. Ce souhait était toutefois menacé par des attitudes intolérantes.

Après l'épisode intitulé « Islam et droits humains », certains auditeurs ont fait part de leur forte opposition aux points de vue défendus par les chercheurs et Sidi L. Niasse avait été accusé de partialité dans la direction du débat. Des critiques estimaient que l'émission n'était « bonne que pour l'enfer, car elle était conçue par le diable, la Cinquième colonne, etc. » et des injures et des menaces avaient été proférés. Ces propos étaient certes malveillants, mais ils ne pouvaient contester les certitudes fondées sur la rigueur intellectuelle, en particulier la certitude que Dieu ne délégué pas Son pouvoir de jugement. S'Il avait des légataires, aucun être humain ne vivrait sur terre ! Il suffit de se rappeler que même les *Zindiq* (athées) qui vivaient sous les Abbasides vivaient librement, et qu'historiquement, ceux qui avaient subi la plus grande intolérance, étaient les Hanbalites, les Soufis et les Shiites. La Hallaj ne fut-il pas crucifié en 922 et Ibn Arabi ne fut-il pas violemment agressé par Ibn Taymiyya, qui l'avait qualifié de *wali shaytan* (disciple di diable) ? On peut comprendre que les gens soient parfois perturbés par les diverses épreuves de la vie, mais cela justifie t-il un retour au 22 juin 1633, date à laquelle Galilée avait été condamné au bûcher pour avoir déclaré que la terre est ronde – et ce qu'elle est, d'ailleurs.

Prendre en compte les relations entre l'Islam, la démocratie et les droits humains au Sénégal revient à entrer dans un débat politique et religieux complexe en accordant un accent particulier aux femmes. Ceci revient également à soulever la question litigieuse de l'Islam et de la modernité, qui n'est ni nouvelle, ni spécifique, au Sénégal.

A la fin du 19ème siècle, une faction réformiste avait vu le jour dans certains pays arabes. Etabli dans le sillage des changements sociaux et économiques et des contacts avec la civilisation européenne, ce groupe avait permis à des penseurs intellectuels d'émerger pour tenter d'adapter les enseignements de l'Islam aux nouvelles revendications de l'époque. Le groupe avait alors appelé à un retour à l'Islam initial ; un appel par la suite réitéré par les écrivains contemporains tels que Nawal el Saadawi, bien connue pour ses opinions progressistes. Toutefois, le 7ème siècle a-t-il été en mesure de trouver des solutions aux multiples défis auxquels les sociétés musulmanes sont confrontées dans un monde dominé par une technologie de plus en plus sophistiquée ? Même si un pays musulman tel que le Pakistan a réussi à surmonter beaucoup d'obstacles scientifiques, le problème des droits reste encore une question persistante dans plusieurs de pays dominés par les musulmans. La question de l'Islam et de la modernité tourne autour d'un certain nombre de préoccupations telles que la philosophie politique islamique au travers du débat sur la sécularité et la démocratie ; l'Islam contre le libéralisme et le problème des droits individuels, en particulier le statut de la femme dans la société musulmane ; et la nécessité d'une nouvelle exégèse de Écritures saintes au travers de l'*ijtihad* (effort personnel d'interprétation).

Le mouvement religieux initié par le Prophète Mohammed n'avait pas de substance politique évidente. Les activités politiques du Prophète, qui étaient exigées par la croissance de la communauté musulmane, avaient commencé avec l'Hijra (Hégire) en 622. Les accords signés avec les Clans de Médine faisaient partie de la construction d'une entité politique. Toutefois, la « Constitution de Médine », défendue par des partisans de l'Islam politique tels que Muhammad Abduh et Rachid Ridda

peut-elle prendre en compte les questions et les préoccupations rencontrées par les communautés musulmanes modernes ?

L'essence du pacte portait sur la place du clan dans la *Umma*, les relations entre membres, et essentiellement leur cohésion face à des crimes sanglants, etc. Toutefois, les idées défendues par des penseurs tels que Mawdudi (1903-1979), Shariati (1933-1977) et Sayyid Qutb (1906-1966) tournent autour de la vision essentielle, *al-islam din wa dawla :* l'Islam est à la fois une religion et l'administration de l'État, et est donc politique. Quelle est, alors, la relation entre l'Islam et la démocratie ?

Elle se réduit à la question de la sécularité. Pour les fondamentalistes, la démocratie repose sur la *shura,* c'est-à-dire la discussion au sein de la communauté des croyants. Elle implique le renvoi à ceux qui ont le pouvoir de « lier et délier » *(dhawu-l-hal' wal' aqqi),* c'est-à-dire ceux qui, après la disparition des Khalifes, avait les connaissances religieuses et la sagesse pour distinguer le vrai du faux. Naturellement, les partisans de la démocratie ne partagent pas ce point de vue. Ainsi, dans un pays comme le Sénégal où les confréries religieuses jouent un rôle prééminent, leurs adeptes continueront-ils d'être perçus comme des adeptes plutôt que comme des citoyens en période électorale, par exemple ? Ceci nous ramène à la question du *Ndigguel,* une consigne de vote toujours suivie par la majeure partie des disciples d'un *marabout* (chef religieux).

La société sénégalaise, comme d'autres sociétés à travers le monde, est traversée par des changements profonds. Les crises morales et économiques ont poussées les femmes au premier rang. Les femmes sont au centre du débat sur la modernité au Sénégal. Elles demandent accès plus poussé à l'éducation, un rôle plus grand dans le processus de prise de décision et la mise en œuvre totale de l'option démocratique dans notre pays. Cette dynamique est perçue comme une menace par les conservateurs qui tentent de l'arrêter en brandissant les saintes écritures. Comment les femmes peuvent-elles combattre cette conspiration ? Elles doivent apprendre l'exégèse coranique pour trouver les arguments qui plaident en faveur de l'égalité des droits entre les hommes et les femmes. Une exégèse des écritures fondée sur l'évolution est donc nécessaire.

De grands penseurs musulmans du 20ème siècle ont élaboré une vision islamique des droits humains. Parmi eux, figurent Si Hamza Boubakeur, Ihsan Hamid la-Mafregy, Muhammad Hamidullah, Sinaceur, Ali Merad, Chahine, etc., y compris des chercheurs sénégalais tels que Rawane Mbaye. En gardant leurs écrits à l'esprit, il serait erroné de penser que l'Islam n'a rien à voir avec les théories relatives aux droits humains. Les études sur cette question se concentrent sur trois aspects. Le premier discute des valeurs fondatrices ou de la source de la philosophie islamique ; ce que les penseurs disent sur l'identité de l'homme, sa situation dans une économie divine, le sens de son engagement. Le second porte sur la lente conquête ou ce qui constitue le dossier historique des enjeux impliqués ; les points marquants du débat sur la religion et les droits humains. Et le troisième examine les luttes en cours ou la dimension de la vie réelle ; la perspective des engagements ; le sens du cadre religieux pour la défense et l'élaboration des droits humains. Dans ce domaine, d'autres sujets sont couverts : la définition de l'homme, le respect de la dignité humaine, la liberté en général, la liberté politique et individuelle, les droits individuels (à la vie, à l'éducation, à la

propriété, etc.).

Conclusion

Comme cette discussion l'a montré, l'Islam et la modernité ne sont pas incompatibles. L'Islam, grâce à l'*ijtihad,* donne à tout musulman la possibilité de faire un effort d'interprétation personnel afin d'appréhender les changements qui surviennent au sein des communautés, dans le temps et dans l'espace. La foi ne revient pas à renoncer à l'intelligence ; tout au contraire, l'Islam est une religion de l'apprentissage. L'évolution de la famille, le statut des femmes, les relations entre l'Islam et la politique, sont tous des sujets qui doivent être examinés.

Dans le débat sur la réforme du Code de la famille, les chrétiens sénégalais et les associations féminines se battent pour la même cause. Ils plaident en faveur d'un État stable, de la laïcité et de la consolidation de la citoyenneté. Comme nous l'avons vu, la religion est une réalité dans les processus démocratiques qui peut provoquer des perturbations dans la vie publique, dans les relations entre individus, entre communautés et entre confréries religieuses. Le contrôle des relations de pouvoir est justifié par référence à la religion, qui est également utilisée pour exclure les femmes de ce contrôle du pouvoir.

Afin de chercher à rééquilibrer les statuts et les positions au sein de la société, il est nécessaire, par-dessus tout, de réinventer une nouvelle approche de l'Islam, afin de définir le champ de l'espace public. Ainsi, les droits humains et la laïcité peuvent constituer des 'espaces' pour la libération et l'émancipation des femmes. Pour qu'elles réalisent les idéaux de paix et de démocratie, il faudrait au préalable que les femmes aient une bonne maîtrise de l'évolution du discours islamique, de l'élaboration de la Shari'a et de ce qui constitue l'ijtihad.

Remerciements

Cet article est réimprimé avec l'autorisation de l'auteur.

Notes

[1] Une divorcée âgée de 30 ans au moment des événements, fin janvier 2004, avait été déclarée coupable d'adultère pour avoir conçu un enfant en dehors du mariage. Dans le cadre de l'application de la Shari'a dans l'État de Kano, au Nord Nigeria, elle devait être publiquement lapidée à mort. A la suite d'une vaste mobilisation, elle avait été acquittée en mars 2002.

[2] Ali Abderraziq : Islam et les fondements du pouvoir, La Découverte, 1994 (initialement publié en 1925).

Bibliographie

Afkhami, Mahnaz, *Faith and Freedom: Women's Human Rights in the Muslim World*, Syracuse University Press, 1995

Al Asmawy, Muhammad Saïd, *L'Islamisme contre l'Islam,* Paris- le Caire, 1989

An-Na'im A. A., *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, Syracuse University Press, 1990

An-Na'im, Abdullahi, Jerald Gort, Henry Jansen, Hendrik Vroom, (réd.), *Human Rights and Religious Values: An Uneasy Relationship?* William Eerdam Publishing Co., Grand Rapids, MI, 1995

Ascha, Ghassan, *Du statut inférieur de la femme en Islam*, Paris, l'Harmattan, 1987

Balta, Paul *L'Islam dans le monde*, La découverte, Paris, 1986

Bessis S. et Belhassen S. *Femmes du Maghreb : l'enjeu,* Paris, Lattès, 1992

Bodman H. et Tohidi N. (réd.), *Women in Muslim Societies, Diversity within Unity,* Boulder, Lynne Tienner Publishers, 1998

Eickelmann, Dale F. et Piscatori James, *Muslim Politics,* Princeton, 1996

Esposito, John L., et Voll, John O., *Islam and Democracy,* Oxford, 1996

Fukuyama Francis, 'Identity, Immigration and Democracy', *Journal of Democracy,* Vol 17, Number 2, April 2006

Gellar, Sheldon, *Democracy in Senegal: Tocquevillian Analytics in Africa*, Palgrava Macmillan, 2005

Imam Ayesha I., 'The development of women's seclusion in Hausaland, Northern Nigeria', *Dossier N°9/10,* Women

Living Under Muslim Laws, Grabels

Loiemeir, Roman, 'The Secular state and Islam in Senegal', in David Westerland (Réd.), *Questioning the Secular State: the Worldwide Resurgence of Religion in Politics,* London, 1995, pp. 183-197

Roy, Olivier, *Globalized Islam,* Columbia, New York, 2004

Talbi Mohamed, *Jeune Afrique* N° 1930, 6-12 janvier 1998

Talbi Mohamed, *Plaidoyer pour un Islam moderne,* Edition de l'Aube, 1998

Zeghidour, Selimane, 'Homme-Femme dans l'Islam', *Notre Histoire,* N° 75, février 1991

Imam A. Rashied Omar

Une expérience islamique du pluralisme religieux dans l'Afrique du Sud post-apartheid

Résumé

Cet article, qui se fonde sur l'expérience post-apartheid en Afrique du Sud, établit une distinction entre une pluralité de religions dans tout pays donné et les politiques étatique du pluralisme religieux. Il propose un cadre d'interactions multi-religieuses dans les sociétés post-conflit, sur la base du pluralisme, de la tolérance et de laïcité dans la vie publique.

Introduction

Les Sud-Africains ont une perception négative du pluralisme religieux sous l'apartheid ; ils ont aussi une histoire singulière de solidarité interreligieuse dans la lutte contre l'apartheid. Reconnaissant cette dernière réalité, le gouvernement ANC, démocratiquement élu et dirigé par le Président Nelson Mandela, s'était engagé à mener une politique publique, fondée sur un pluralisme religieux réel. En contradiction avec la politique menée par le régime de l'apartheid pour un développement séparé, sur la base de l'homogénéisation des cultures et des religions et des privilèges accordés au christianisme calviniste, le nouveau gouvernement avait adopté une politique de non-alignement à toute tradition ou dénomination religieuse ; il avait néanmoins accueilli favorablement une interaction active et constructive avec toutes les traditions et institutions religieuses. En tant qu'institution démocratique, le gouvernement reconnaissait le rôle crucial que la religion avait joué dans la société, et était prêt à écouter sa voix prophétique.

Comment cette politique étatique, ouvertement pluraliste sur le plan religieux, a-t-elle influencé et affecté la qualité de la coexistence religieuse dans l'Afrique du Sud post-apartheid ? Mais, surtout, comment ce contexte historique a-t-il inspiré et influencé ma propre perception, mes réflexions théologiques et ma praxis religieuse ?

Pluralité religieuse en Afrique du Sud

Il pourrait être utile de commencer par donner un bref aperçu statistique de la scène religieuse en Afrique du Sud. Les chiffres que nous allons présenter sont tirés du premier recensement démographique, démocratiquement supervisé et mené en 1996.

Tableau 1 : Nombre d'adhérents aux différentes religions en Afrique du Sud :

Appartenance religieuse	***Pourcentage (%)***
Chrétiens	66,40
Hindous	1,74
Musulmans	1,10
Juifs	0,41
Bouddhistes	0,01
Confucéens	0,02
Autres croyances	0,13
Sans religion	31,00

A partir de ces statistiques, il est clair que les chrétiens constituent une majorité écrasante. Toutefois, comme nombre d'analystes nous l'ont rappelé, le recensement ne comportait pas de catégorie pour les religieux traditionnels africains ; aussi est-il fortement probable que de nombreux Africains, qui avaient indiqué qu'ils étaient chrétiens, auraient aussi bien pu s'identifier à une religion africaine, si cette catégorie avait existé (Mndende 1998 : 115). En outre, 34% des personnes qui avaient indiqué qu'elles étaient chrétiennes appartenaient à l'une ou l'autre des 4.000 églises indépendantes africaines (*African Independent Churches* –AIC). Les églises protestantes comptaient pour 41% des chrétiens, contre 11,4% pour les églises catholiques (Kritzinger 1998 : 4).

Des éléments précédents, il ressort trois points critiques par rapport à la question du pluralisme. En premier lieu, sous le régime de l'apartheid en Afrique du Sud, les statistiques étaient utilisées comme un instrument de l'hégémonie chrétienne, et donc le déni de l'existence de systèmes de croyance africains autochtones. En second lieu, un coup d'œil rapide sur les chiffres du recensement nous permet de voir que la diversité religieuse – ou la pluralité religieuse – est une réalité incontournable en Afrique du Sud. Toutefois ceci n'implique pas automatiquement le pluralisme religieux. Les faits et les chiffres sur différentes régions d'un pays renvoient à la pluralité religieuse et ne devraient pas être confondus avec le concept de pluralisme religieux, qui a trait à la qualité de la coexistence religieuse entre les diverses religions, dans un contexte spécifique. En d'autres termes, la pluralité religieuse nous informe sur des statistiques froides et sur la démographie religieuse, alors que le pluralisme religieux nous offre une histoire d'interactions humaines. C'est cette histoire qui nous concerne, dans cet article. Shockley rend compte, de manière succincte, de la nuance entre les deux concepts dans la citation suivante :

> *« Le pluralisme religieux doit être distingué de la diversité religieuse, de la réalité et de la présence d'une diversité de types et de formes d'expressions religieuses. Ceci est un pluralisme religieux minimal. L'essence du pluralisme religieux, ce n'est pas les insignes, mais les relations. Quelle est la relation entre les contenus des diverses obédiences au sein d'une communauté ? Quelle est leur histoire commune, s'il y a en a une ? Quel est leur statut et quelles sont leurs relations de pouvoir ? Comment sont-elles liées les unes aux autres ? Quels sont certains efforts humains communs qui peuvent être planifiés et sur lesquels il est possible de travailler conjointement ? » (1988 : 140)*

En troisième lieu, pour traiter de la diversité au sein d'une religion particulière, il peut être utile de nuancer notre concept de pluralisme religieux. Nous devons reconnaître, non seulement la pluralité des

traditions religieuses qui prévalent dans nos environnements (ce que l'on peut appeler le pluralisme extrinsèque), mais, ce qui est encore plus important, nous devons incorporer le pluralisme dans notre notion même de tradition religieuse (pluralisme intrinsèque).

Le défi du pluralisme intrinsèque

Aucune tradition religieuse n'aime reconnaître la diversité dans ses propres rangs, plus particulièrement lorsqu'elle doit apparaître dans le contexte du dialogue interreligieux. En appliquant ceci au contexte islamique, nous devons comprendre qu'il n'y a pas d'Islam (unique) monolithique en Afrique du Sud, ou d'ailleurs, n'importe où dans le monde, mais un certain nombre d'articulations ou de perceptions de l'Islam, fréquemment bloquées dans une rivalité acharnée sur la revendication d'être la voix privilégiée, orthodoxe et authentique de l'Islam en Afrique du Sud.

Dans ce contexte, donc, notre présentation devrait être perçue, non comme le point de vue islamique sur le sujet complexe du pluralisme religieux, mais plutôt comme une perspective particulière tirant son inspiration de l'éthos islamique. Il peut y avoir nombre de points de vue musulmans alternatifs sur le sujet. Toute cette polyphonie de voix doit être entendue, si nous prenons réellement au sérieux le pluralisme religieux. Il serait peut-être bon, à ce stade, que j'explique ma propre perception théologique du concept de pluralisme religieux qui, comme je l'ai déjà laissé entendre, est profondément influencée par le contexte sud-africain.

Fondements théologiques du pluralisme religieux

Les fondements sur lesquels devrait reposer une perspective islamique sur tout sujet, ce n'est rien de moins que les sources authentiques de l'Islam, le Coran et les traditions du Prophète Mohammed (PSL). Tant le Coran que les Hadiths adoptent et affirment *l'ikhtilaf,* à savoir que les différences de croyance, de perspectives et de points de vue, sont naturelles, et sont une partie essentielle de la condition humaine. Refuser aux autres le droit d'avoir des croyances et des points de vue différents et incompatibles avec ses propres croyances de points de vue équivaut à un refus de Dieu lui-même. Dans la Sourate Younous (10), verset 99, Allah, le Sublime, déclare :

> *« Si ton Seigneur l'avait voulu, tous ceux qui sont sur la terre auraient cru. Est-ce à toi de contraindre les gens à devenir croyants ? »*

Également dans la Sourate Hud (11), verset 118, Allah le Sublime déclare :

> *« Et si ton Seigneur avait voulu, Il aurait fait des gens une seule communauté. Or, ils ne cessent d'être en désaccord (entre eux). »*

Ces deux versets établissent le principe de la liberté de croyance et de pensée dans l'Islam. À la conclusion du premier verset, le Prophète Mohammed (PSL) lui-même est réprimandé pour avoir transgressé ce principe en faisant montre de trop d'enthousiasme pour convaincre d'autres de la vérité de l'Islam. Ainsi, le Coran met l'accent sur le fait que les différences de croyances, de points de vue et d'idées dans l'humanité ne sont, ni accessoires, ni négatives, mais représentent un facteur humain fondamental de l'existence humaine, dépendant de la volonté d'Allah.

Le défi que nous sommes tenus de relever en ce qui concerne le principe de liberté de

croyance et de pensée dans l'Islam, c'est d'élaborer et de trouver des mécanismes pour gérer et traiter les différences de croyances et de théologies qui existent. C'est ce défi que le pluralisme religieux nous impose. Examinons brièvement comment ce défi a été relevé dans l'Afrique du Sud post-apartheid.

Pluralisme religieux et État démocratique sud-africain post-apartheid

Dans la période de transition menant aux élections démocratiques de 1994, les organisations et les dirigeants religieux s'étaient engagés dans un certain nombre de consultations et de conférences interconfessionnelles visant à définir une relation progressiste entre la religion organisée et un État démocratique. Un certain nombre de questions profondes occupaient leurs esprits. Quelle devait être la relation entre la religion et la politique publique dans une société moderne laïcisée ? Ne devraient-elles avoir aucune relation significative et la religion devait-elle être privatisée ? Ou la religion était-elle si importante qu'elle devait dominer la politique publique ? Lequel des discours religieux en concurrence devrait être privilégié par ceux qui formulaient la politique publique ? Et quelles étaient les implications politiques de tels privilèges religieux ? Dans les discussions qui avaient suivi, la typologie des modèles constitutionnels ci-dessous avait été prise en considération comme option possible.

1. La théocratie, c'est-à-dire un État dans lequel la politique publique est totalement déterminée par une dénomination religieuse particulière.
2. Un État mi-laïc, mi- religieux, avec le partage de pouvoir entre l'État et une dénomination religieuse particulière, mais dans lequel la politique publique est dominée par les interprétations religieuses et les positions morales d'une dénomination religieuse particulière.
3. Un État laïc dans lequel il existe des interactions entre l'État et les organisations religieuses et où une influence forte de la religion sur la politique publique est encouragée.
4. Un État laïc dans lequel les organisations religieuses ont une sphère d'action privée tolérée, sans qu'il y ait de chevauchement ou d'activité conjointe avec l'État, et dans lequel, il y a peu de prise en considération, sinon aucune, des points de vue religieux dans la formulation de la politique publique.
5. Un État laïc athéiste dans lequel la religion est ignorée (Albie Sachs 1991 :39).

Une troisième option existait, à savoir celle d'un État sud-africain laïc démocratique, dans lequel existent des interactions actives entre l'État et toutes les organisations religieuses qui, non seulement ont une sphère d'autonomie constitutionnellement reconnue, mais aussi collaborent avec l'État dans des tâches d'intérêt mutuel. Cette option avait été considérée comme la plus appropriée, au vu de la démographie religieuse de l'Afrique du Sud et, ce qui est plus important, de la forte influence de la religion sur la culture anti-apartheid. L'adoption de la troisième option n'avait pas eu lieu sans une forte prise de conscience des périls polychromes qu'elle pourrait et qu'elle devait provoquer dans son sillage.

Il était incontestable que le péril le plus crucial résultant de la troisième option pour la religion organisée était celui de la cooptation ou de la légitimation religieuse. Nous avions, devant nous, l'exemple tragique de la

cooptation de la *Dutch Reformed Church* par l'État apartheid, à tel point que l'on disait du *Nationalist Party* qu'il était la *Dutch Reformed Church* en prière. Le mouvement interreligieux devait veiller à ne pas tomber dans le même travers, pour ne pas devenir *l'African National Congress* en prière. Les organisations religieuses progressistes ne se faisaient aucune illusion sur le fait qu'il y aurait des atteintes aux droits de l'homme dans une nouvelle Afrique du Sud et que les dirigeants religieux seraient tenus de conserver leur rôle historique de conscience morale de notre société et d'élever leurs voix pour protester contre de telles atteintes à la dignité humaine. Ceci ne pouvait toutefois se faire de manière effective que si les organisations religieuses conservaient leur intégrité morale et spirituelle en ne cédant pas aux pressions et aux expédients d'un parti politique ou de l'autre, mais préservaient une position de neutralité positive vis-à-vis de tous les partis politiques de l'Afrique du Sud démocratique.

Reconnaissant leur responsabilité de garants des valeurs morales, les organisations religieuses avaient le devoir d'exhorter et de contester le gouvernement, toutes les fois qu'elles jugeaient qu'il ne s'acquittait pas de son mandat politique. Elles avaient également le droit et l'obligation politiques de le censurer et de le critiquer. Dans le même temps, elles avaient également la responsabilité d'appuyer le gouvernement et de collaborer avec lui dans des domaines d'intérêts et d'avantages mutuels. Par ailleurs, elles devaient résister à la tentation de se comporter en simples laudateurs des autorités politiques ou de se faire coopter par le gouvernement apparemment pour une bonne cause. Il n'était pas nécessaire de faire du soutien réel et de la distance critique des positions antagonistes dans la relation entre la religion et l'État. Une telle position était complexe et exigeante, mais n'était pas grevée par les impératifs et l'opportunisme politique des partis politiques d'opposition. Toutefois, dans quelle mesure, exactement, le mouvement interreligieux a-t-il été en mesure de jouer ce rôle prophétique de conscience morale et de gardien de l'Afrique du Sud post-apartheid ?

Le mouvement interreligieux progressiste dans l'Afrique du Sud post-apartheid

Depuis les premières élections démocratiques non raciales d'avril 1994, le mouvement interreligieux progressiste est quelque peu en désarroi. Il luttait, avec le reste du mouvement anti-apartheid, pour assurer la transition d'une 'théologie de la résistance' à une 'théologie de la reconstruction.' Au cours des 5 années suivantes, le mouvement interreligieux avait beaucoup perdu de son dynamisme antérieur et de sa base de soutien, et était entretenu par un petit groupe d'activistes engagés qui en maintenaient la cohésion et qui avançaient selon un agenda indéfini. En conséquence directe, le mouvement interreligieux progressiste a laissé un vide en matière de leadership que des sections de notre leadership religieux conservateur se sont empressées de combler. Ces dirigeants religieux conservateurs sont plus exclusivistes dans leurs perspectives et considèrent le pluralisme religieux avec beaucoup de suspicion. Dans certains cas, il est considéré comme un syncrétisme et une tentative détournée de créer une religion universelle unique. Ces dirigeants religieux incitent leurs fidèles à résister au pluralisme religieux. Le risque est alors la constitution de ghettos religieux, qui rappelle largement la philosophie apartheid du séparatisme alors discréditée.

C'est sur cette toile de fond que le Président Mandela était intervenu pour lancer l'idée d'un sommet sur la moralité, afin de prendre en compte le déclin de la fibre morale au sein de la société sud-africaine. Un Forum national des dirigeants interreligieux fut mis en place pour impulser ce processus. Le premier sommet sur la moralité fut convoqué plus tard, au cours de l'année, et un sommet de suivi fut projeté pour mi-1999.

Défis pour le pluralisme religieux en Afrique du Sud post-apartheid

Le pluralisme religieux a été, incontestablement, l'un des bénéficiaires majeurs du système post-apartheid. L'État sud-africain démocratique a établi les conditions nécessaires de l'émergence d'une culture et d'un ethos de la tolérance et de la coopération interreligieuses. Toutefois, paradoxalement, si dans le passé, ce pluralisme religieux était mû par la société civile à partir de la base, il est à présent dirigé, du sommet, par des individus religieux trop proches du gouvernement. C'est une anomalie dont les activistes interreligieux sont conscients et qu'ils tentent de corriger. Le défi à relever, pour les activistes interreligieux, continue d'être le point de savoir comment rassembler d'autres membres du clergé et, ce qui est plus important, les gens à la base dans cette nouvelle culture et ce nouvel éthos. Il y a un risque réel que les avantages considérables découlant du pluralisme religieux n'arrivent pas à la base.

Toutefois, l'incapacité à transcender les motivations intrinsèques de la recherche de solidarité interconfessionnelle continue d'être, pour le mouvement interreligieux, un autre défi. Il semble toujours y avoir des facteurs externes, par exemple, la nécessité de lutter contre la criminalité ou de diriger le programme de reconstruction morale de notre pays ou de contrôler les dégâts à la suite de provocations contre les membres d'une autre communauté religieuse par une faction radicale ou l'autre, ce qui fournit le dynamisme pour la coopération interconfessionnelle. Pour que le mouvement interreligieux ait sa propre dynamique et gagne en maturité, nous devons trouver des raisons intrinsèques de l'intérieur de nos propres engagements confessionnels, afin de promouvoir de bonnes relations avec les fidèles des autres religions. Les motivations intrinsèques continuent d'être le but le plus difficile à atteindre pour le mouvement interreligieux sud-africain.

Il est juste de dire que le mouvement interreligieux dirigé par la *World Conference on Religion and Peace*, en Afrique du Sud, est né en réponse à la nécessité de combattre un ennemi commun, l'apartheid. Il y a, à travers le monde, de nombreux autres exemples de coopération interreligieuse qui se développent en réponse à des situations de conflit. Mais nous considérons que ces raisons intrinsèques doivent précéder les raisons externes pour permettre le pluralisme religieux. Pourquoi devons-nous toujours attendre que le conflit et la violence nous écrasent avant d'éprouver le besoin de développer des relations interreligieuses et transculturelles saines ? Si les raisons intrinsèques devaient précéder les raisons externes, non seulement nous pourrions contribuer à la résolution des situations de conflit existantes, mais nous pourrions, dans une large mesure, prévenir leur survenue. De fait, une culture et un *ethos* religieux pluralistes beaucoup plus authentiques et beaucoup plus permanents pourraient voir le jour. Il nous semble que c'est là le défi majeur à relever pour le mouvement interreligieux dans l'Afrique du Sud démocratique. Maintenant que l'apartheid a été démantelé,

nous devons, plus que jamais, trouver des motivations intrinsèques pour que l'*ethos* pluraliste religieux se transforme en culture à long terme pour notre nouvelle nation.

Conclusion

Le pluralisme religieux dans l'Afrique post-apartheid a fait la différence et continue de faire la différence pour les relations au sein de la société large. Il a contribué au processus de réconciliation difficile, à la phase de transformation sensible et par-dessus tout, à l'édification de la nation.

Remerciements

Cet article a été réimprimé avec l'autorisation de *World Council of Churches* et a été publié, pour la première fois, dans *Current Dialogue*, Numéro 34, février 2000 ; il peut être consulté sur le site Web du WCC : http://www.wcc-coe.org/wcc/what/interreligious/cd34-07.html

Rashida Manjoo

Respect de la diversité et de la différence: L'Afrique du sud comme étude de cas sur les défis à relever pour une démocratie laïque

Résumé

Selon cet article, la revendication actuelle, en Afrique du sud, de la reconnaissance juridique des mariages musulmans, si elle est valide et nécessaire, a abouti à la codification partielle du droit religieux d'une communauté, ce qui constitue une violation des valeurs et des droits fondamentaux convenus lors de la fondation de la démocratie laïque de l'Afrique du sud.

Introduction

L'article précédent de Rashid Omar, dans ce dossier, met en évidence l'existence de facto à la fois de la pluralité religieuse et du pluralisme religieux dans la période de pré-démocratie en Afrique du sud. Le rôle d'un mouvement pluraliste religieux, créé par la société civile, dans la lutte contre un système de gouvernement répressif et discriminatoire en Afrique du sud y est habilement reflété. L'article met également en évidence les relations dans la période post-démocratie entre l'État démocratique et le mouvement pluraliste religieux. Des préoccupations concernant la possibilité d'une « cooptation ou d'une légitimation religieuse » par l'État, ainsi que la montée d'un leadership religieux conservateur « plus exclusiviste dans les perspectives religieuses et qui perçoit le pluralisme religieux avec beaucoup de suspicion » sont également discutées dans son article.

Ce dernier point est une préoccupation soulevée aujourd'hui et qui est visible dans les revendications de certains leaders religieux et de certains membres des communautés, dans le domaine du Droit musulman des personnes et de la codification de ce droit. Cet article soutient que la revendication faite actuellement en Afrique du sud concernant la reconnaissance des mariages célébrés selon les lois musulmanes, est valide et nécessaire. Mais il soutient également que la codification de certains points du droit religieux qui en résulte porte une atteinte aux valeurs et aux droits fondamentaux convenus lors de la fondation de la démocratie laïque de l'Afrique du sud. Ceci comprend le droit prééminent à l'égalité des sexes. Privilégier une religion est non seulement anti constitutionnel, a-t-on soutenu, mais a également des incidences négatives pour la réalisation de l'égalité matérielle (substantive) entre les sexes, pour

la construction d'un État unitaire, pour l'unité nationale et aussi pour la réconciliation. La réalité est que l'Afrique du sud est un État laïc qui a également intégré dans sa constitution la liberté de religion, de croyance, de conscience et d'opinion. La protection des droits des groupes minoritaires, que ce soit sur la base de la race, de la religion, de la culture, etc. est donc garantie.

Le lien entre le genre, les droits, la culture, la religion et le droit indique clairement que, tant au niveau individuel que collectif, ce sont là des domaines contestés en termes de perceptions, d'interprétations et de revendications. Il y a différents points de vue à la fois sur ces concepts et sur les liens entre eux. Il semble apparent, en Afrique du sud, qu'il n'y a pas une acceptation commune du fait que « … les cultures [et les religions][1] sont des produits de l'histoire, du lieu, de la politique et des gens, et qu'elles évoluent dans le temps. » En outre, comme le soutient Jolly : …« les individus forment et modifient leur environnement culturel [et religieux] au travers de l'acceptation des normes avec lesquelles ils vivent ou de la résistance à ces normes. »[2]

La recherche de Jolly l'amène à entendre la culture [religion] comme étant : diverse et dynamique, formée par des influences internes et externes et structurée par des représentations et par le pouvoir.[3] Elle affirme que les accusations d'imposition par l'Occident sont souvent faites en réponse à des interventions ayant trait au genre, et que ceci pourrait être interprété comme exact, ou simplement comme étant un effort politiquement motivé visant à bloquer la transformation des relations de genre, ou les deux.[4] Les accusations d'ingérence dans la culture/religion d'autres personnes et/ou de trahison de sa propre culture/religion font partie des défis auxquels sont confrontés les activistes qui se mobilisent pour le changement dans les relations de genre et qui contestent les pratiques culturelles et religieuses qui portent atteinte aux normes et aux principes substantiels d'égalité entre les sexes.

Les questions ayant trait aux contestations entre les droits des groupes et des individus ; les conséquences des processus de colonisation sur les lois coutumières et religieuses ; le manque d'approche contextuelle dans l'élaboration des lois ; la distorsion de la coutume et de la religion ; et également, la dissonance entre les lois officielles et les lois vivantes –tous ces domaines devraient faire l'objet de débats plus poussés. Un autre défi à relever, concerne l'idée que les lois musulmanes sont considérées comme sacrées et donc intouchables et inamovibles – malgré l'impact de la mondialisation et l'industrialisation. Ceci étouffe effectivement toute contestation et toute discussion et favorise la création d'une hiérarchie de gardiens intouchables de la religion.

Cadre juridique

La Constitution de l'Afrique du sud est perçue par beaucoup comme un modèle idéal pour les contextes démocratiques multiculturels au sein desquels le droit à l'égalité existe, de même que le droit à la culture, à la tradition, à la religion, entre autres différences. L'Afrique du sud est qualifiée de démocratie unitaire, multiculturelle et laïque qui protège la liberté individuelle au travers d'une Bill of Rights, qui s'applique à la fois à l'État et aux individus. Les valeurs fondamentales de la Constitution comprennent l'égalité entre les sexes, l'égalité entre les races, le droit à la dignité, et aussi le droit à l'égalité matérielle (substantive). Les Constitutions,

tant provisoire que finale, garantissent la liberté de conscience, de religion, d'opinion et de croyance et permettent à l'État, de manière explicite, de promulguer des lois en vue de la reconnaissance et de la pratique de tout système religieux, de droit de la personne et de droit de la famille, ainsi que la reconnaissance des mariages conclus dans le cadre de tout système de droit religieux. Cette liberté comprend à la fois le droit d'avoir une conviction religieuse et de l'exprimer dans la pratique ; et également le droit de jouir de sa culture, de pratiquer sa religion, d'utiliser sa langue ; et aussi de fonder et d'entretenir des associations culturelles, religieuses et linguistiques et d'adhérer à de telles associations.

Ces droits et libertés sont tous soumis à d'autres droits énoncés dans la Bill of Rights, en particulier le droit à l'égalité, articulé en tant que valeur fondamentale et formulé à la fois en tant qu'exigence de traitement égal et interdiction de la discrimination. La discrimination est interdite sur la base, entre autres, du genre, du sexe, de la religion, de la conscience et de la croyance, de la race, de l'orientation sexuelle. Toute restriction des droits doit être raisonnable et justifiable dans une société ouverte et démocratique, reposant sur la dignité humaine, l'égalité et la liberté. L'interprétation de la Bill of Rights et d'autres législations doit promouvoir les valeurs qui sous-tendent une société ouverte et démocratique.

Le droit international et étranger doit être pris en considération dans l'interprétation de la Constitution. L'Afrique du sud a ratifié, sans réserve, la Convention relative à l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes (CEDAW). L'article 16 de la Convention traite du mariage et de la vie de famille, ainsi que du devoir qui incombe à l'État de prendre des mesures pour mettre un terme à toute discrimination à l'égard des femmes dans le mariage et dans la vie de famille. La Loi intitulée 'Promotion of Equality and Prevention of Unfair Discrimination Act – 2000', sert deux fins, à savoir la promotion de l'égalité et la prévention de la discrimination. Le préambule de la Loi énonce que la démocratie exige l'éradication des inégalités, en particulier celles qui sont de nature structurelle. Les principes directeurs comprennent la nécessité de prendre des mesures à tous les niveaux pour éliminer la discrimination et les inégalités. Ces mesures comprennent l'interdiction des systèmes qui empêchent les femmes d'hériter de biens familiaux ; l'interdiction des pratiques coutumières, religieuses et autres qui entravent la dignité des femmes et qui sapent l'égalité entre les hommes et les femmes ; et l'interdiction de toute politique ou tout comportement qui limite de manière inéquitable l'accès des femmes aux droits fonciers, aux finances ou à d'autres ressources.

Exposé du problème et solutions proposées

Sous le régime de l'apartheid, les lois tant religieuses que coutumières étaient largement respectées, en dépit de la non-reconnaissance d'autres formes de lois, notamment les lois musulmanes. Les mariages célébrés dans le cadre des systèmes juridiques musulmans ne bénéficiaient pas de reconnaissance juridique en tant que mariages valides sur la base du fait qu'ils pouvaient être polygames et donc incompatibles avec la politique publique. En conséquence, ils ne bénéficient pas du statut et des avantages du droit civil aux fins du Marriage Act 25 de 1961 ; du Divorce Act 70 de 1979 ; de l'Intestate Succession Act 81 de 1987 et du Maintenance of Surviving Spouses Act 27 de 1990. La non-

reconnaissance des mariages musulmans a eu pour conséquence une profonde détresse pour nombre de femmes et d'enfants musulmans. Les Sud-africaines mariées uniquement selon le droit musulman sont actuellement défavorisées tant socialement qu'économiquement. Les enfants issus de tels mariages sont considérés comme illégitimes aux fins du droit sud-africain ; il n'y a pas de lien juridique entre le mari et la femme, il n'y a pas de propriété commune et pas d'obligation financière entre eux, etc. Actuellement, les gens comptent sur les tribunaux pour la protection de leurs droits. L'assistance apportée est parfois arbitraire, souvent hors contexte, de nature provisoire et pourrait être perçue comme une usurpation, par les tribunaux, des fonctions du pouvoir législatif dans le processus d'élaboration des lois. Il en résulte que le Tribunal a, dans certains cas, traité des droits et des devoirs résultant de l'existence d'un mariage musulman monogame de facto, mais n'a pas été en mesure de traiter de tels mariages sur une base d'égalité avec les mariages civils, ou de les reconnaître comme des mariages valides. Les tribunaux n'ont pas traité du problème plus important de la nature, de l'impact et des conséquences des mariages polygames. L'administration du Droit musulman de la personne par les sections juridiques et sociales des autorités juridiques a été critiquée par de nombreux auteurs. Néanmoins, il y a eu également des efforts persistants déployés par ces autorités juridiques en vue de la reconnaissance du droit musulman de la personne par l'État. Il n'y a pas, actuellement, une autorité juridique musulmane communément reconnue dans l'objectif d'une prise en compte constructive de cette question litigieuse. La tentative d'élaboration d'un code de la famille compatible avec la Constitution est devenue cruciale.

La Commission de la réforme du droit a proposé des lois pour la reconnaissance des mariages musulmans. Le préambule du projet de loi sur les mariages musulmans (draft Muslim Marriages Bill) de 2003 énonce les objectifs que le Projet de loi cherche à atteindre. Il s'agit de : prévoir la reconnaissance des mariages musulmans ; spécifier les prescriptions pour la validité du mariage musulman ; réglementer l'enregistrement des mariages musulmans : reconnaître le statut et la capacité des conjoints dans les mariages musulmans ; réglementer les conséquences des mariages musulmans en matière de droit de propriété ; et réglementer la dissolution des mariages musulmans et les conséquences d'une telle dissolution. Dans cet effort, certains aspects du Droit musulman de la personne ont été codifiés. Différents groupes ont fait part de leurs préoccupations en ce qui concerne les conséquences de la codification du droit religieux, ainsi que la violation des droits constitutionnels. En outre, il n'y a pas, au sein de la communauté musulmane, de consensus général sur ce Projet de loi.

La Commission de l'égalité entre les sexes[5] a rédigé un projet de loi alternatif qui reconnaîtrait tous les mariages religieux – sans codifier une religion particulière. Un tel projet prendrait alors en compte tous les mariages religieux – dans lesquels les parties peuvent avoir à répondre des mêmes violations de l'égalité juridique que dans les mariages musulmans. Le but principal de ce Projet de loi est de donner effet aux Principes constitutionnels de l'égalité en assurant une reconnaissance et un statut juridiques à tous les mariages religieux. Ceci, en retour, étendra aux conjoints dans les mariages religieux, la protection et la jouissance de la législation assurée aux conjoints dans les mariages civils. Ceci est encore plus

important dans des contextes où d'une part, il existe des schémas structurels fortement ancrés d'inégalité et d'oppression, et où, de l'autre, la Constitution est perçue comme un document source de transformation, qui cherche à prendre en compte la discrimination antérieure en prévoyant la réparation.

Ce second projet de loi prévoit la reconnaissance des mariages religieux ; réglemente leur enregistrement et prévoit l'égalité de statut et de capacité des conjoints dans ce type de mariages. Il comprend les sections suivantes : définitions, reconnaissance des mariages religieux, prescriptions pour la validité des mariages religieux, âge de la majorité, désignation des agents d'enregistrement, enregistrement des mariages religieux, égalité de statut et de capacité des conjoints, conséquences des mariages religieux en matière de droit de propriété et capacité contractuelle des conjoints, dissolution des mariages religieux, changement de système matrimonial et délits et sanctions. La protection constitutionnelle assurée au droit à la religion prévoit des mesures correctives en vue de l'amélioration des désavantages juridiques subis par les femmes dans de tels mariages, et la reconnaissance des mariages religieux créera donc le lien juridique nécessaire à des fins de réparation.

Conclusion

Le processus des efforts de réforme juridique décrit ci-dessus a soulevé de nombreuses questions constitutionnelles, notamment celles ayant trait à la séparation de la religion et de l'État dans une démocratie laïque. Les questions plus vastes de la politique identitaire, de la perte de la tradition, du pluralisme religieux en Afrique du sud, et également des implications qui en découlent pour l'édification de la nation et la promotion et la protection de l'égalité entre les sexes, n'ont pas été discutées aussi largement qu'elles mériteraient de l'être.

L'absence de perception et l'approche a-contextuelle adoptée dans la recherche sur la culture et la religion ont contribué à ce problème. Il y a également l'absence de reconnaissance des conséquences involontaires qui découlent souvent des processus de réforme et de mise en œuvre des lois, ce qui provoque de nouveaux problèmes pour les communautés vivant au sein de telles cultures et de telles religions. Il semble également y avoir une absence de débat sur la politique identitaire en Afrique du sud, et donc, un amalgame de la culture et de la religion avec d'autres questions identitaires. Ceci entraîne une situation où les questions identitaires individuelles et collectifs se manifestent dans les luttes pour la reconnaissance juridique de la culture et de la religion, allant jusqu'à l'introduction de notions de culture et de religion qui ne sont pas pratiquées par de ces communautés.

Il y a un manque de reconnaissance du fait que les luttes pour les identités culturelles et religieuses relèvent aujourd'hui, davantage, du pouvoir et de l'autorité, et également un manque de connaissance des liens entre les institutions formelles pertinentes et la vie moderne et « l'évolution de leurs mandants ». Il est apparent, dans cette tentative de codification du Droit musulman de la personne, qu'une lutte se déroule qui risque d'approfondir encore plus les clivages public-privé dont nous nous sommes éloignés, à la lumière de notre Constitution transformative qui renforce le droit à l'égalité matérielle (substantive) entre les sexes.

> *« Nous devons tenir le passé comme sacré, mais encore plus l'avenir. »*
>
> Makuvaza, 1998 :43[6]

Remerciements

Le présent article est imprimé avec l'autorisation de l'auteur. Veuillez ne pas en faire de citations sans l'autorisation de l'auteur.

Notes

[1] Dans certains contextes, le terme 'culture' implique l'inclusion de la religion. Dans le contexte sud-africain, culture et religion sont perçues comme deux concepts différents.

[2] Jolly S. *Gender and Cultural Change Overview Report*, Institute of Development Studies, juillet 2002: 1.

[3] Ibid : 1.

[4] Ibid : 2.

[5] La Commission est un organe constitutionnel établi pour promouvoir et protéger l'égalité entre les sexes et les droits humains des femmes.

[6] Cité dans Jolly, op.cit : 2.

Asghar Ali Engineer

Sécularisme en Inde

Résumé

Cette brève contribution présente l'histoire du sécularisme en Inde et la forme particulière qu'il a revêtue sur la base des principes religieux populaires d'inclusivité et de pluralisme. Tout échec du sécularisme dans ce contexte est imputé aux luttes politiques pour le pouvoir plutôt qu'aux religions elles-mêmes.

Introduction

Le sécularisme en Inde a des significations et des implications très différentes. Le terme 'sécularisme' n'a jamais été utilisé dans le contexte indien dans le même sens que dans les pays occidentaux, à savoir dans le sens de l'athéisme ou surtout de cette approche matérialiste de rejet des croyances détachées de ce monde.

L'Inde est un pays où la religion est centrale dans la vie des populations. La philosophie séculaire de l'Inde, telle qu'exposée dans les écritures *upanishad* hindoues, énonce « *sarva dharma samabhava* », ce qui signifie respect égal de toutes les religions. Cette approche repose sur le fait que l'Inde n'a jamais été un pays à religion unique. Il ne l'était pas, même avant l'invasion aryenne.

De nombreux cultes tribaux existaient avant l'invasion aryenne, du Nord-ouest de l'Inde au Kanya Kumari, nombre desquels étaient dravidiens. Ainsi, certaines langues du Nord-ouest du Pakistan contiennent, aujourd'hui encore, des mots d'origine dravidienne. Toutefois, avec l'invasion des Aryens, les populations d'origine dravidienne furent repoussées vers le Sud et, actuellement, la totalité des populations dravidiennes sont concentrées dans quatre États du Sud de l'Inde.

Les Aryens apportèrent une nouvelle religion reposant sur les Vedas et les Brahmines qui dominaient la vie intellectuelle du Nord de l'Inde. Toutefois, une partie des Brahmines avait également migré vers le Sud et avait développé de nouveaux cultes, alliant les cultes védiques et dravidiens. On dit donc que les Indiens hindous adorent plus de 33.000.000 dieux et déesses.

Ainsi, même avant l'avènement du christianisme et de l'islam, l'Inde était multi-religieuse. Le christianisme et l'islam ont ajouté davantage de traditions religieuses aux traditions indiennes existantes. Il serait juste de dire que l'Inde est un pays extraordinairement divers à tous les égards – religieux, culturel, ethnique et en matière de castes.

L'Inde est un des pays où la rigidité des castes et le concept d'intouchabilité ont évolué et jouent toujours un rôle majeur dans les affaires religieuses, sociales et culturelles. La dynamique des castes dans la vie indienne, même au sein des communautés chrétiennes et musulmanes, joue un rôle de premier plan. Puisque la plupart des conversions au christianisme ou à l'islam surviennent chez les Hindous des basses castes, ces deux religions mondiales ont également développé une structure de castes. Il y a des églises et des mosquées pour les basses castes dans plusieurs endroits.

Dans le système féodal, il n'y avait pas de concurrence entre les diverses traditions religieuses, parce que l'autorité reposait sur l'épée et qu'il n'y avait pas de tensions interreligieuses parmi les fidèles de différentes religions. Des conflits interreligieux survenaient certes de temps à autres, mais il n'y avait jamais d'effusion de sang au nom de la religion.

Il y avait également une tradition de tolérance entre religions, en raison des politiques étatiques d'Ashoka et d'Akbar. Les Édits d'Ashoka stipulaient clairement une politique de tolérance religieuse, alors qu'Akbar prônait le dialogue interreligieux entre fidèles de différentes religions, appliquait également la politique de la tolérance et avait même supprimé l'impôt *jizya* (un impôt local prélevé sur les Hindous) qui était une source de discorde. Ainsi, tant Ashoka qu'Akbar occupent une place primordiale dans la vie religieuse de l'Inde.

De plus, l'Inde avait des traditions Soufi et Bhakti dans l'islam et dans l'hindouisme, respectivement, qui reposaient sur le respect des différentes religions. Contrairement aux Ulémas et aux Brahmanes, les saints soufi et bhakti étaient très tolérants et ouverts à la vérité des autres fois. Ils n'adoptaient jamais d'attitudes sectaires et se tenaient à l'écart des structures de pouvoir. Les Hindous et les Musulmans des basses castes pauvres étaient largement influencés par ces traditions.

Nizamuddin Awliya, un grand saint soufi du 13ème-14ème siècle, avait vécu sous cinq sultans sans jamais rechercher les faveurs d'aucun d'entre eux. Le dernier sultan lui avait envoyé un message l'invitant à se rendre à la cour, mais il avait refusé cette invitation. Le sultan lui en fit parvenir un second indiquant que s'il ne se rendait pas à la cour, lui-même (le sultan) viendrait à l'hospice. Il y avait deux entrées à l'hospice, répondit-il. Si le sultan pénétrait par une porte, il sortirait par l'autre. Telle était l'attitude des soufis et des saints face aux structures de pouvoir de leur époque.

Dara Shikoh était l'héritier présomptif de Shah Jahan, l'Empereur moghul, mais il avait un penchant pour le soufisme et était également un grand érudit de l'islam et de l'hindouisme. Il avait écrit un ouvrage intitulé *Majmau'l Bahrayn* (mélange des deux océans de l'islam et de l'hindouisme) et montrait, à partir de citations des écritures hindoues et islamiques, que les deux religions avaient des enseignements similaires ; la différence, estimait-il, résidait dans les langues (arabe et

sanskrit), mais non dans les enseignements. Ainsi, Dara Shikoh avait également largement contribué à l'harmonie entre religions en Inde.

La plupart des conversions à l'islam et au christianisme avaient eu lieu par l'intermédiaire de soufis et de missionnaires habités par l'esprit de dévotion. Même aujourd'hui, en Inde, la plupart des Chrétiens et des Musulmans appartiennent à ces couches des basses castes. Malgré des siècles de conversion, leur statut de caste et leur statut économique n'ont pas changé.

Émergence de la politique de la concurrence

Toutefois, le scénario social, économique et politique dans son ensemble a évolué après l'avènement de la domination britannique, au 19ème siècle. Des divergences entre les élites hindoue et musulmane ont commencé à se faire jour pour diverses raisons socioculturelles, économiques et politiques. Les dirigeants britanniques, adoptant la politique du diviser pour régner, avaient déformé l'histoire médiévale indienne pour présenter les dirigeants musulmans comme des tyrans opprimant l'élite hindoue. Cette histoire déformée était enseignée dans le nouveau système scolaire qu'ils avaient institué.

Une concurrence économique et politique s'était également développée entre les élites hindoues et musulmanes, menant à des tensions communautaires. L'élite hindoue avait été prompte à s'adapter aux nouvelles réalités et à se tourner vers l'éducation, le commerce et les industries modernes. L'élite dirigeante musulmane avait résisté au nouveau système éducatif laïc et n'avait pu s'adapter au commerce et à l'industrie. Elle restait donc à la traîne dans la course vers le progrès.

L'intellectuel musulman, Sir Syed Ahmad Khan, était d'une grande perspicacité. Il avait compris l'importance que revêtait le système éducatif laïc et avait fondé MAO College (Mohammedan Anglo-Oriental College) qui devint le foyer d'un enseignement moderne pour l'élite musulmane du Nord de l'Inde. Les Ulémas orthodoxes s'étaient toutefois opposés avec acharnement à l'enseignement laïc moderne et avaient qualifié Syed Ahmad Khan de *kafir* (non croyant).

Les élites hindoues et musulmanes avaient initialement coopéré et Syed Ahmad Khan avait toujours mis l'accent sur l'unité entre Hindous et Musulmans. Toutefois, le caractère concurrentiel du pouvoir politique et économique avait créé un clivage entre les deux élites et fait naître des tensions communautaires. Lors de sa constitution, en 1885, *l'Indian National Congress* avait adopté le sécularisme comme point d'ancrage, au vu du caractère multi-religieux de la société indienne.

L'Inde ne pouvait devenir une Nation hindoue (*Hindu Rashtra*), car elle n'était pas uniquement un pays hindou. Durant la période précédant la partition, les Musulmans constituaient 25% de la population, aux côtés des Chrétiens, des Sikhs, des Bouddhistes et des Jains. La société hindoue était, de plus, largement fragmentée et loin d'être monolithique. Les Dalits (personnes de la basse caste) refusaient d'être appelés Hindous (par la suite, leur dirigeant, B. R. Ambedkar adopta le Bouddhisme en signe de protestation).

Bien que ne formant pas un bloc monolithique, les Musulmans avaient également un semblant d'unité dont se servirent les Hindous communautaires pour tenter d'unifier les Hindous en une seule

communauté. Il est, cependant, également vrai que l'élite hindoue avait plus d'assurance que l'élite musulmane dans la nouvelle structure de pouvoir émergente et se sentait plus en sécurité. L'élite musulmane se sentait moins en confiance et s'était rapprochée des dirigeants britanniques. Elle souhaitait garantir un arrangement de partage du pouvoir avant le départ des Britanniques du pays.

Ainsi, le sécularisme en Inde était un phénomène plus politique que philosophique. L'Indian *National Congress* avait adopté le sécularisme, non comme sa philosophie matérialiste, mais davantage en tant qu'arrangement politique entre différentes communautés religieuses. Un arrangement de partage du pouvoir n'ayant pu être défini de manière satisfaisante entre les élites hindou et musulmane, le pays fut divisé en deux États indépendants, l'Inde et le Pakistan, la majeure partie des zones majoritairement musulmanes du Nord-ouest revenant au Pakistan.

Après l'indépendance et la partition, l'Inde se retrouva avec une large masse de Musulmans et des dirigeants tels que Gandhi et Nehru préférèrent préserver le sécularisme, dans la mesure où l'État indien n'aurait pas de religion officielle et laisseraient toutefois aux populations de l'Inde la liberté, à la fois individuelle et collective, de choisir n'importe quelle religion de naissance ou d'adoption. L'Inde restait donc politiquement laïque, mais sa population continuait toutefois d'être profondément religieuse.

En Inde, dès la période britannique, la principale contradiction ne se situait pas entre le religieux et le séculier, mais entre le séculier et le communautaire. Dans le monde occidental, la lutte était menée principalement entre l'Église et l'État et entre l'Église et la société civile, mais en Inde, ni l'hindouisme, ni l'islam n'avait de structure du type de l'Église ; il n'y avait donc jamais eu de lutte entre les structures de pouvoir séculières et religieuses.

La lutte se portait principalement entre le sécularisme et le communautarisme. Parmi les Hindous et les Musulmans, les forces communautaires se battaient surtout pour arracher part de pouvoir, et pour cela avaient recours à leurs religions respectives.

Même après la Partition, le problème communautaire ne s'était pas éteint. Il réapparut au bout de quelques années. Le RSS (*Rashtriya Swayam Sevak Sangh*), moteur de la Droite hindoue, existait toujours ; à sa demande, un nouveau groupe politique à caractère communautaire, appelé *Jan Sangh*, avait été mis en place. Dans l'Inde indépendante, *Jan Sangh* était le moteur du problème communautaire et dénonçait continuellement le sécularisme comme 'concept occidental' étranger à l'éthos indien.

Jawahar Lal Nehru, Premier ministre de l'Inde, était un grand défenseur du sécularisme et de la politique séculière. Théoriquement, le *Congress Party* était également attaché au sécularisme, mais l'on pouvait douter de la laïcité de plusieurs de ses membres et de ses dirigeants. Ce fut toutefois grâce au Mahatma Gandhi, à Nehru, à Maulana Abul Kalam et à B. R. Ambedkar que l'Inde s'était attachée au sécularisme et que sa Constitution fut rédigée selon des principes laïcs.

Le sécularisme en Inde, comme on l'a déjà souligné, renvoyait au respect de toutes les religions et de toutes les cultures et à la non-ingérence de la religion dans les affaires de l'État. Toujours, selon la Constitution

indienne, il n'y aurait pas de discrimination sur la base de la caste, de la croyance, du sexe et de la classe. De même, tous les citoyens, indépendamment de leur religion, de leur caste ou de leur sexe, jouissent du droit de vote. Selon les articles 14 et 21, ils bénéficient tous des mêmes droits, sans discrimination aucune pour quelque motif que ce soit.

En vertu de l'article 25, toutes les personnes vivant en Inde sont libres de proclamer leur foi, de pratiquer et de disséminer la religion de leur choix, sous réserve de la préservation de la santé sociale et de l'ordre public. Ainsi, même la conversion à une quelconque religion de son choix est un droit fondamental. Le BJP (*Bhartiya Janta Party*) et le RSS se sont toutefois opposés à tout cela. Selon ces partis, il devrait y avoir une *Hindu Rashtra* (Nation hindoue) en Inde, et les Musulmans et les Sikhs devaient être des citoyens de seconde zone, sans droits politiques.

En tant que parti politique, le BJP ne peut défendre de telles idées ouvertement et publiquement. Il doit également s'engager à respecter le sécularisme, afin d'être en mesure de se présenter aux élections. Mais comme partie intégrante de l'idéologie RSS, il est également responsable des croyances du RSS. En effet, toutes les forces laïques, en Inde, considèrent le BJP comme un parti communautariste. Il prend toujours position contre les minorités et accuse le *National Congress Party*, un parti apparemment laïc, de rechercher la 'conciliation' avec les minorités. Il reproche également au *Congress* et aux autres partis laïcs de pratiquer un 'pseudo-sécularisme'.

Le RSS et le BJP, également appelés *Sangh Parivar*, non seulement rejettent le sécularisme, mais préconisent la violence contre les minorités. Depuis l'indépendance, plusieurs émeutes communautaires majeures ont eu lieu en Inde. La première a éclaté à Jabalpur, dans le centre de l'Inde, et la dernière émeute majeure a eu lieu dans le Gujarat, dans l'ouest de l'Inde, en 2000 ; au cours de cette émeute, plus de 2000 Musulmans furent tués et plusieurs femmes violées. C'est le BJP qui, à l'époque, était au pouvoir dans le Gujarat.

Selon les éléments de preuve recueillis, le chef du BJP, le Ministre Marendra Modi, était impliqué dans le carnage, ainsi que l'ensemble de l'appareil gouvernemental ; c'est pour cette raison que le gouvernement américain avait refusé, au ministre, l'entrée aux États-Unis, début 2005. Le BJP avait directement mené une propagande qui avait fait grand bruit contre la mosquée historique, Babri Mosque, et l'avait finalement fait démolir, en soutenant que c'était le lieu de naissance de Lord Ram, un dieu hindou.

Lal Krishna Advani, alors Président du BJP, avait mené la campagne contre la Babri Mosque et avait assisté, en personne, à sa démolition. Il était, par la suite, devenu ministre de l'Intérieur dans le Cabinet de la *National Democratic Alliance* (NDA) et avait la réputation d'être un Hindou dur. Shri Vajpayee, devenu Premier ministre de l'Inde sous le Gouvernement NDA, est considéré comme la face modérée du BJP, bien que l'on puisse conclure au peu de différence idéologique entre les deux partis.

Laïques et non laïques

La question qui se pose à présent et de savoir combien d'Indiens sont laïques et combien ne le sont pas. Du fait que le sécularisme renvoie au fait d'être « de ce monde », en Inde, on ne peut pas dire combien sont croyants et combien sont non croyants. Tout au

contraire, dans le contexte indien, il s'agit de savoir combien de personnes sont opposées aux fidèles de religions minoritaires telles que l'islam et le christianisme et combien respectent ces fidèles.

En Inde, une majorité écrasante de la population est religieuse, mais elle est tolérante, respecte les autres religions, et peut donc être considérée comme 'séculière' dans le contexte indien. Les partisans du RSS et du BJP sont très peu nombreux, pas plus de 5 à 10%. L'Inde est restée laïque et démocratique, pendant toute sa période postindépendance (plus de 58 ans).

Il ne fait aucun doute que l'Inde a connu beaucoup de violence communautaire, mais uniquement en raison de l'implication du RSS et du BJP et à l'occasion, du *Congress*, dans certaines zones. Le communautarisme est une arme politique puissante, utilisée par les politiciens de diverses tendances. On ne peut généralement pas imputer une telle violence aux masses hindoues. Toutefois un petit nombre de fanatiques, influencés par l'idéologie du RSS, est impliqué, avec des éléments antisociaux.

Il est vrai, également, que sur certaines questions majeures telles que des différends sur le lieu de naissance de dieu hindou Ram, les gens ont été trompés par la forte propagande communautaire et peuvent se ranger du côté du BJP, mais cela ne veut pas dire qu'ils sont pour la violence et l'effusion de sang. S'ils sont correctement informés, ils retirent leur soutien. Toutefois, les forces séculières ne sont pas aussi proactives que les forces communautaires. Les forces communautaires propagent activement le poison communautaire tout au long de l'année, alors que les forces séculières ne deviennent actives qu'après l'éclatement de la violence communautaire ; une fois la paix établie, elles redeviennent apathiques. C'est leur apathie qui profite aux forces communautaires.

Les forces communautaires sont donc arrivées au pouvoir grâce à une fausse propagande, mais elles ont été dénoncées durant leurs cinq années au pouvoir qu'elles ont perdu à la suite d'élections, car elles étaient perçues comme les instigatrices du carnage communautaire de 2002 dans le Gujarat. Vajpayee, lui-même, ancien Premier ministre du BJP, a admis que les électeurs avaient rejeté le BJP, car ce parti était tenu pour responsable du carnage du Gujarat.

Cette confession de l'ex-Premier ministre du BJP lui-même établit clairement que les populations en Inde sont en général laïques et qu'elles ne souhaitent pas massacrer d'autres personnes, uniquement parce qu'elles ne sont pas hindoues. Non seulement le BJP a perdu les élections, mais encore ses alliés, considérés par ailleurs comme laïcs, ont également subi des défaites. Les anciens alliés du BJP ont déserté à présent le parti, car ils ont pris conscience du fait que l'association avec le communautarisme n'avait pas l'aval de la population indienne.

Certains rationalistes et sécularistes rejettent la religion dans son intégralité, mais ils sont extrêmement rares. Bien qu'il n'y ait pas de statistiques de recensement disponibles, l'on peut dire avec certitude qu'ils constituent moins de 0,1% de la population indienne. En outre, il y a des gens très orthodoxes qui font preuve de rigidité et d'intolérance envers d'autres fois, bien que naturellement pour des raisons autres que communautaires, mais au motif de l'orthodoxie religieuse ; toutefois, ces personnes représentent une infime minorité. La tolérance en Inde parmi les personnes

de toutes religions est largement répandue. Ceci est dû, peut-être, à l'ancienne doctrine indienne selon laquelle 'la vérité est une, mais elle se manifeste sous diverses formes', et d'autre part, à la doctrine soufi du *wahdat al-wujud* (Un Être Réel) qui implique qu'il n'y a qu'Un Être Réel et que nous sommes tous de simples manifestations de cet Être Réel.

La doctrine hindoue mène à l'inclusivité et à la coexistence pacifique, tout comme la doctrine soufi. En ce qui concerne la coexistence pacifique, une autre doctrine soufi, *sulh-i-kul,* c'est-à-dire la paix totale et la paix avec tous, est d'une grande importance. Le soufisme a laissé une empreinte profonde sur les masses autant hindoues que musulmanes.

Ainsi, l'esprit réel du sécularisme en Inde renvoie à l'inclusion de tous, au pluralisme religieux et à la coexistence pacifique. C'est toutefois la politique qui s'est avérée conflictuelle, non la religion. Ce ne sont pas les dirigeants religieux, en général (à quelques exceptions près), qui divisent, mais les politiciens qui cherchent à mobiliser des voix, en s'appuyant sur des identités primordiales telles que la religion, la case ou l'ethnie.

Dans une société multi-religieuse, si la politique repose non sur des questions, mais sur des identités, elle peut s'avérer fortement conflictuelle. Les politiciens sont tentés de faire appel à des identités primordiales, au lieu de résoudre les problèmes. Cette première démarche s'avère beaucoup plus aisée. La société médiévale en Inde était donc plus tolérante sur le plan religieux, car elle n'était pas fondée que la concurrence. La société indienne moderne s'est montrée, par contre, beaucoup plus conflictuelle, car plus concurrentielle. Cette concurrence devient plus vive, si le développement est inégal et injuste.

Ainsi, dans le cas de l'Inde, on peut dire qu'en règle générale, c'est un pays laïc dans la mesure où il est pluriel et tolérant sur le plan religieux, mais qu'il y a des forces politiquement conflictuelles tout à fait actives, qui créent des pressions communautaires et creusent l'écart entre les communautés religieuses, faisant ainsi peser une menace sur le sécularisme indien.

Remerciements

Cet article a été publié en premier lieu dans *Secular Perspectives*, 16 juin – 15 juillet 2006. Il a été réimprimé avec l'autorisation de l'auteur.

Nadje Al-Ali

Activisme des femmes laïques dans l'Égypte contemporaine

Résumé

Cet article expose, sur la base d'entretiens sur le terrain avec des femmes activistes égyptiennes, les dilemmes auxquels celles-ci sont confrontées dans leur contestation des fondamentalistes. Si certaines se positionnent à l'avant-garde des discours sur les droits, la complexité du contexte a conduit d'autres à reproduire les discours mêmes qu'elles cherchent à contester.

L'histoire du mouvement des femmes égyptiennes est caractérisée par une diversité de discours contradictoires qui se recoupent parfois, notamment les voix à orientation laïque et celles religieuses. Toutefois, au cours de ces dernières décennies, tant l'État que les femmes activistes ont eu à tenir compte de l'activisme, des discours et des revendications croissants des fondamentalistes. Ces jours-ci, les espaces discursifs et politiques des activistes laïques se rétrécissent de plus en plus. Mais comment font les femmes qui ont une orientation laïque et luttent pour les droits des femmes et pour les droits humains, ainsi que pour la transformation des relations entre les sexes, pour contrecarrer les groupes islamistes et les tendances fondamentalistes?

J'aimerais, dès le départ, spécifier clairement que je n'utilise pas le terme fondamentaliste pour renvoyer à celui d'islamiste. À mon sens, les mouvements islamistes et les activistes politiques englobent une diversité de positions politiques, allant du militant radical au militant modéré. Certains groupes islamistes sont fascistes et visent l'exclusion, comme peuvent l'être les mouvements fondamentalistes à travers le monde. Il y a toutefois des individus et des groupes islamistes qui cherchent à réaliser leurs buts politiques qui sont d'ériger un État islamique et de mettre en vigueur la Shari'a (droit islamique), tout en prenant en considération les droits des minorités religieuses et ethniques. Certaines femmes islamistes plaident également en faveur des droits des femmes au sein de la famille, ainsi que dans les sphères sociales, économiques et politiques. Bien que le terme de « féminisme islamiste » me semble suspect, j'estime cependant, au moins dans le contexte égyptien, qu'il y a des femmes islamistes dont la culture et les buts politiques

ne peuvent simplement être rapportés à la catégorie 'fondamentaliste'.

Les paramètres des femmes activistes ayant une orientation laïque

Reconnaissant que l'activisme des femmes dans l'Égypte contemporaine embrasse un large spectre de cadres politiques et idéologiques, je me suis spécifiquement concentrée, dans ma propre recherche, sur les activistes à orientation laïque. Par orientation laïque, je renvoie à celles qui plaident en faveur de la séparation de la religion et de la politique, ce qui n'indique pas nécessairement des positions antireligieuses ou anti-islamiques. Je suggère, en outre, que les femmes activistes laïques ne souscrivent pas à la Shari'a comme source principale ou unique du droit ; mais elles renvoient également au droit civil et aux conventions relatives aux droits humains comme cadres de référence pour leur lutte. Toutefois, ceci n'offre qu'une définition très générale de travail. Il est devenu évident, au cours de mon engagement politique avec le mouvement des Égyptiennes et, également, dans le contexte de ma recherche, que ces femmes, tout comme celles des sociétés occidentales, sont éclectiques et sélectives dans leurs cadres de références. Les valeurs et la politique sont définies en fonction d'une myriade de facteurs dont la famille, l'éducation, les cadres religieux, les idéologies politiques, les expériences personnelles, la littérature, etc. Ce qu'il est important de souligner, c'est qu'il existe un large *continuum* d'approches laïques et de pratiques religieuses qui, à mon sens, remet en cause les notions dichotomiques simplistes du laïque opposé au religieux. Il est également important de mentionner qu'en Égypte, il y a près de 10% de Chrétiens, en particulier coptes. Plusieurs des femmes que j'ai interrogées en Égypte étaient d'origine copte. Pour elles, la laïcité est souvent perçue comme le seul cadre qui les autoriserait à être citoyennes sur le même pied d'égalité avec les hommes, à la fois comme femmes et membres de la religion minoritaire.

Toutes les femmes activistes à orientation laïque ont été confrontées à toute une gamme de restrictions juridiques, culturelles et politiques qui ont affecté sérieusement leur façon de faire de la politique. La question qui se pose est de savoir quelles sont leurs stratégies de légitimation de leurs idées et de leur activisme dans un environnement où tant l'État que les mouvements sociaux et politiques prédominants sont hostiles à la pensée laïque ? Et quelles relations établissent-elles avec les féministes occidentales qui pourraient être des alliées potentielles dans la lutte contre les groupes fondamentalistes ? La réponse brève à cette question est que, malheureusement, nombre de féministes reproduisent les discours mêmes des voix nationalistes, conservatrices et fondamentalistes en Égypte. Toutefois, un petit nombre d'activistes ose contester les points de référence et les paramètres du discours politique au sein du tissu national égyptien. Je renvoie essentiellement à la culturalisation des questions politiques.

Au lieu de débattre des positions politiques ou des politiques concrètes spécifiques, les forces fondamentalistes ont tendance à dichotomiser le monde en 'nous' contre 'eux'. Cette dichotomisation est devenue si naturelle dans de nombreuses parties du monde qu'il est très difficile de remettre en cause ses fondements. L'Égypte en est un bel exemple. Nombre de débats politiques sont menés dans l'optique de 'notre culture authentique' par opposition à 'la culture occidentale'. Les femmes activistes doivent constamment être sur la défensive face à vaste gamme de

critiques, car il leur est reproché d'être des 'femmes légères' et de singer 'l'Occident'. La tentative visant à légitimer et justifier leurs perspectives et leur activisme est au cœur de nombreux débats et peuvent être perçus dans les diverses tendances du mouvement contemporain.

Il est donc peu surprenant que les activistes égyptiennes consacrent autant de temps à affirmer leur 'authenticité', leur 'égyptianité' et parfois leur 'arabité' qu'à s'investir dans la lutte pour les droits des femmes. Mon recours à l'expression 'activisme des femmes', plutôt qu'au terme 'féminisme' est lié au fait que nombre des femmes que j'ai interrogées rejettent l'étiquette de 'féministe' pour des raisons pragmatiques et idéologiques. Le terme anglais *feminism* suscite l'antagonisme et l'animosité et, parfois même, l'inquiétude. Nombre de femmes semblent avoir intériorisé l'image donnée aux féministes dans les discours dominants égyptiens – mais aussi européens et nord-américains – à savoir qu'elles sont agressives, certainement occidentalisées, haïssent les hommes et sont peut-être obsédées par le sexe. La résistance de nombreuses Égyptiennes à s'identifier avec le féminisme est également liée au fait que celui-ci est souvent perçu comme un concept occidental qui tend à détourner l'attention de questions plus importantes telles que l'impérialisme et le sionisme.

Mais ce qui est peut-être plus significatif que le rejet du terme féminisme, c'est le fait que les femmes activistes s'engagent effectivement dans la rhétorique antioccidentale pour légitimer leur politique et échapper aux accusations de trahison. Plusieurs activistes avec qui je me suis entretenue ont fait référence à la 'culture occidentale' et à ses efforts pour saper les cultures locales comme menaces pour l'Égypte. La consommation de masse, le manque de respect pour la famille, la promiscuité, le sida et la toxicomanie sont présentés comme des caractéristiques de la 'civilisation occidentale'.[1] La mondialisation – perçue comme la propagation des valeurs et des biens de consommation occidentaux (c'est-à-dire américains), – ainsi que l'impérialisme occidental sont des concepts clés dans leur discours. Dans ce contexte, la culture est réifiée et essentialisée.

Paradoxalement, la classe sociale, généralement une forte préoccupation de la culture politique égyptienne, est occultée, de même que les différences politiques et culturelles au sein de 'l'Occident'. En d'autres termes, nombre de femmes activistes laïques ont recours au même mécanisme utilisé par les fondamentalistes pour creuser un fossé infranchissable entre 'l'Est' et 'l'Ouest'. Il est difficile de déterminer si la construction de notre culture contre la leur est davantage une stratégie qu'une conviction profonde. Ce que l'on peut dire, avec certitude, c'est que ces discours semblent ancrés dans la pensée et dans la vision des gens. Toutefois, il y un écart évident existe entre la rhétorique antioccidentale développée par les individus et la vie quotidienne et les modes de consommation.

Dilemmes pour les Égyptiennes activistes

De manière constante, la rencontre avec les féministes occidentales pose un dilemme pour les activistes égyptiennes. Alors que chez elles, elles peuvent militer, dans le même esprit, contre une forme particulière de discrimination telle que les mutilations génitales féminines, par exemple, à l'étranger, dans un forum international, lorsque certaines féministes occidentales sont scandalisées par 'la barbarie' pratiquée en Égypte, les activistes égyptiennes se sentent souvent

offensées par le ton et par son racisme implicite.[2] Il peut donc arriver qu'une femme, qui s'exprime très librement contre les mutilations génitales féminines en Égypte, se mette à défendre la pratique face à certaines féministes occidentales. La plupart du temps, ceci est vécu comme très éprouvant et très perturbant. Pour Reem M.,[3] c'est un cercle vicieux où l'on est déchiré entre avancer des arguments allant à l'encontre de ses convictions et avancer des arguments qui confirment des stéréotypes négatifs :

> *« J'estime que lorsqu'une féministe occidentale émet une opinion négative sur ma propre culture, il me faudrait donner une opinion positive pour la contredire. Il est très difficile de vivre à travers deux cultures. Il y a le risque de vouloir répondre aux attentes occidentales. Mais parfois, cela pourrait simplement en avoir l'air, parce que vous pourriez être réellement en train de dire ce que vous ressentez et ce en quoi vous croyez. Vous devez acquérir deux langues. »*

Il est manifeste, ici, que le verdict de 'trahison' pèse fortement sur toute femme qui porte les lourds fardeaux de l'héritage colonial, tout en luttant contre des formes contemporaines d'oppression patriarcale.

Toutefois, certaines activistes égyptiennes soutiennent que les hommes ont recours au concept de spécificité culturelle pour renforcer leur pouvoir sur les femmes et contestent totalement cette notion. Nadia F., chercheur et activiste d'une cinquantaine d'année, ressent un profond mépris profond face à une telle attitude :

> *« Ce qui est surprenant, c'est qu'ils s'égosillent ici contre les théories occidentales relatives aux questions féminines, alors qu'ils ont adopté d'autres théories occidentales comme que le marxisme ou celles relatives aux structures politiques. Le problème du monde arabe, c'est que nous sommes éclectiques. Nous empruntons certains éléments de la théorie occidentale qui ne sont pas en conflit avec notre culture, mais nous en rejetons ceux contrevenant à nos croyances et à nos valeurs traditionnelles, qui sont, bien sûr, liées à des intérêts politiques et économiques spécifiques. Nous crions « Nos valeurs ! », lorsque ces éléments s'opposent aux positions de pouvoir, mais lorsqu'ils sont favorables au même groupe, ils sont adoptés, même s'ils sont occidentaux. »* [4]

La critique passionnée de Nadia F. montre que les traditions sont invoquées de manière politiquement sélective : loin de représenter la continuité avec le passé, les traditions sont construites de manière active par les groupes d'intérêt politiques. Les idées et les valeurs de la pensée occidentale sont empruntées, lorsque elles semblent convenir, et sont férocement combattues et perçues comme des valeurs occidentales, lorsque la lutte pour les droits des femmes est à l'ordre du jour.

Les femmes activistes se retrouvent face à un dilemme : les forces fondamentalistes et conservatrices en Égypte les accusent d'adopter des agendas occidentaux au moment même où des organisations et des gouvernements occidentaux tentent d'établir une autorité absolue sur les questions relatives aux droits des femmes et aux droits humains. Prises dans cet étau, de nombreuses activistes font preuve de prudence et restent sur la défensive ; elles ne

contestent donc pas les paramètres discursifs des forces fondamentalistes. Toutefois, un nombre certes restreint, mais croissant, de femmes rejettent cette manière d'argumenter et s'abstiennent de reproduire la dichotomie du 'nous' contre 'eux'. Elles soulignent les divergences, non seulement dans leurs propres sphères nationales et culturelles, mais également par rapport à 'l'Occident'. Et elles soulignent également une longue histoire de rencontres créatives entre les penseurs et les activistes occidentaux et musulmans.

Contester les notions de laïcité

Ce sont ces femmes qui se retrouvent aussi aux premiers rangs pour critiquer l'idée courante selon laquelle être laïc revient à être antireligieux. Il faudrait cependant souligner que, même parmi les femmes qui reproduisent les notions dichotomiques de la culture, beaucoup contestent la rhétorique fondamentaliste sur les groupes d'intérêt laïc. Elles soulignent que la conviction et la pratique religieuses, d'une part, et les perspectives et l'activisme politiques laïques, de l'autre, ne sont antithétiques. Le contenu spécifique donné à l'activisme politique laïc, ainsi que les stratégies spécifiques utilisées pour promouvoir les droits des femmes, varient de manière significative. L'âge et l'affiliation générationnelle sont des facteurs qui pourraient expliquer les différences d'attitudes et de pratiques chez les femmes que j'ai interrogées. Les points d'entrée différents dans le mouvement des femmes influent sur les convictions politiques d'une femme et sur le type d'activisme dans lequel elle s'engage. De même, la perspective spécifique d'une femme sur la laïcité peut être influencée par des différences de génération.

Ceci était apparent tout au long de ma recherche, mais était particulièrement manifeste avec le *Markaz Sirasat Al-Mar'a Al-Gedida* (Nouveau centre de recherche sur la femme), car les membres sont constituées de deux générations d'activistes : celles qui avaient fait partie du mouvement estudiantin des années 1970 et ont à présent atteint la quarantaine, et les jeunes activistes de 25-35 ans, qui récemment ont adhéré au groupe. Il apparaissait, dans l'ensemble, que les jeunes membres pratiquaient plus leur religion que leurs aînées. Concernant certaines des jeunes membres, il était particulièrement évident que la pratique religieuse personnelle en soi n'était pas un marqueur de l'orientation politique. Même parmi les femmes plus âgées du groupe, je pouvais noter des différences relatives à leur approche de la religion et leurs positions étaient loin d'être unanimes. Certaines des aînées rejetaient l'idée d'entreprendre la réinterprétation de la religion, afin de contrer les interprétations masculines conservatrices, alors que d'autres plaidaient en faveur d'une telle approche.[5]

Les femmes activistes coptes éprouvent un intérêt particulier dans les débats sur la laïcité. Nadia M., une des activistes les plus âgées que j'ai interrogées, qui se dit croyante, définit sa laïcité en termes de divergence par rapport au dogme religieux articulé par l'Église. Elle perçoit sa foi comme partie intégrante de sa vie, mais elle rejette l'idée d'assimiler la foi à des doctrines ou à des jugements officiels émanant des autorités religieuses : « Les religions en tant qu'institutions essaient toujours de fermer la porte sur les autres. Je regarde au-delà des confins de la religion paroissiale pour, acceptant l'humanisme, accepter le pluralisme, fonder mes décisions sur le bien pour tous. » Nadia M. évite le sujet de la discrimination à l'égard des Coptes lorsqu'elle parle de la laïcité, et fait uniquement allusion

à la question de l'unité nationale. Quant à Raga N., elle est plus virulente à propos de la relation entre la laïcité et son affiliation religieuse copte :

> *« Des figures publiques au sein de la communauté copte discutent dans un contexte politique religieux. Ce n'est pas que je veuille m'affirmer comme Copte, mais si l'ensemble de la société ne vous perçoit que dans ce cadre, vous avez deux options : soit vous dénoncez ceci, soit vous dites « Oui, et après ? ». Mais je ne dis jamais « Je suis Copte d'abord », je dis « Je suis Égyptienne. » Lorsque soudain, dans les années 1970, une identité religieuse remplaça l'identité nationale, je fis encore le choix d'être d'abord Égyptienne, puis Copte. Ceci va cependant à l'encontre de la tendance générale. J'estime toujours que le seul salut pour ce pays, c'est de revenir au slogan de la révolution de 1919 : « La religion est pour Dieu et la nation pour ses citoyens. » Je crois en un État laïque où être Égyptien signifie être citoyen. Dans un État islamique, la citoyenneté repose sur une dénomination religieuse particulière. Ceci est automatiquement discriminatoire envers les non-Musulmans. »*[6]

Raga N. se perçoit comme faisant partie de deux groupes minoritaires : les femmes et les Coptes ; elle estime qu'une citoyenneté de seconde zone est conférée aux deux groupes. Elle méprise le caractère exclusif de toute religion et la revendication de la vérité par toute religion, ce qu'elle compare au fascisme :

> *« Je n'aime même pas le mot 'tolérance', car il veut dire que vous supportez tout juste quelque chose. Dans le contexte religieux, il signifie supporter la conviction de l'autre. Cela veut dire que ces personnes ont réellement tort, mais que vous les tolérez. C'est une attitude condescendante. Je ne veux pas de la tolérance, je veux du respect ! »*

En plus d'être convaincue que seul un État laïque peut lui garantir l'égalité, la justice et le respect, elle met également l'accent sur le fait que son orientation laïque est l'aboutissement d'un mélange de systèmes de valeurs. Elle avait reçu une éducation religieuse et avait été exposée à des valeurs humanistes, essentiellement à travers ses lectures et ses conversations avec son père. Par la suite, elle s'était orientée vers le socialisme, inspirée, se rappelle-t-elle, par des lectures spécifiques, mais aussi par son sens profond de la justice. Raga N., tout comme Nadia M., met l'accent sur la nécessité de reconnaître la mosaïque qui sert de toile de fond pour définir les valeurs et prendre les décisions. La religion, à son sens, pourrait jouer des rôles significatifs dans la vie d'autres personnes, mais pour Raga N., il y avait d'autres cadres significatifs.

On suppose souvent, comme je le faisais moi-même préalablement au travail de terrain, que ces autres cadres découlent de visions et de doctrines générales, telles que le socialisme, ou de documents spécifiques comme la *Convention internationale relative aux droits humains*. Nombre des activistes gauchistes nationalistes m'ont expliqué qu'ils adoptaient toujours une approche marxiste dans leurs analyses. Toutefois, beaucoup ont mis l'accent sur le fait qu'ils s'étaient départis de leurs certitudes antérieures concernant la relation directe entre l'exploitation économique et la libération des femmes. Leurs propres expériences au sein des partis politiques et auprès de leurs époux « progressistes »

dans le ménage avaient transformé leurs façons de voir les choses, au point qu'elles plaident, aujourd'hui, en faveur d'une lutte des femmes indépendante. D'autres femmes, qui se réfèrent essentiellement aux conventions internationales relatives aux droits humains et aux droits des femmes, soulignent qu'elles ne croient pas à la spécificité culturelle en ce qui concerne les droits humains fondamentaux, en général, et les droits des femmes, en particulier. Toutefois, un certain nombre de femmes que j'ai interrogées ont souligné que leurs valeurs et leurs concepts n'étaient pas fondés sur une doctrine spécifique ou sur la déclaration universelle des droits humains, mais étaient issus des expériences diverses de la lutte collective et individuelle. Comme le dit Hania K. :

> *« Les islamistes se servent uniquement du texte et c'est leur cadre. Leur jugement sur le système de valeurs provient du texte. Mon cadre de référence repose sur certains concepts abstraits tels que l'égalitarisme, l'humanisme, les droits humains, le pluralisme, la tolérance, etc., qui viennent de mes expériences quotidiennes. Bien sûr, ces concepts ne sont pas sortis du vide ; ils sont issus de différentes écoles de pensée. Toutefois, je ne soutiens pas une certaine idéologie parce qu'elle réduirait les formes d'oppression et la complexité de la réalité. Mes valeurs et mes concepts font autant partie de mon développement personnel qu'ils sont issus de la lutte collective.*[7]

La tendance à définir l'activisme humain essentiellement en termes d'idéologies collectives – laïques ou religieuses – est problématique, car elle ne laisse pas d'espace pour l'improvisation et la résistance individuelles. Le niveau individuel est significatif dans la connexion avec les propres cadres de référence des femmes, leur relation à la religion, mais aussi en ce qui concerne leurs concepts et leurs valeurs. Hania K. fait valoir qu'il faut commencer à construire son propre cadre sur la base de réalités spécifiques : « La réalité que je perçois aujourd'hui est caractérisée par l'existence de différents groupes opprimés de personnes : les femmes, les chrétiens, les classes à faible revenu. Ma réalité est remplie de toutes sortes d'inégalités. Il faut trouver les solutions en prenant ces inégalités en compte. »

Il devient apparent que la laïcité en soi ne prévoit pas de remède contre ces inégalités. Hania K., par exemple, rappelle sa propre expérience du socialisme qui, lui semble-t-il aujourd'hui, lui a imposé des œillères en restreignant sa capacité à percevoir d'autres points de vue et l'a empêchée de prendre de nouveaux concepts en considération. La laïcité ne fournit qu'un cadre très large au sein duquel une diversité de discours, de pratiques et de concepts peut être prise en compte, certains réitérant des vérités anciennes, d'autres rompant avec des paradigmes rigides. Dans le contexte égyptien, les femmes activistes laïques sont engagées dans la tâche ardue de subvertir les discours hégémoniques émanant de l'État, ainsi que des intellectuels nationalistes fondamentalistes et conservateurs. En tentant de contester les acteurs et la pensée politiques fondamentalistes, beaucoup de femmes ont recours à un discours similaire, reproduisant donc involontairement les mêmes catégories initialement définies par les colonisateurs et actuellement appuyées par les partisans néolibéraux du choc des civilisations. Les femmes qui contestent les fondamentalistes, non seulement en

raison de leur conceptualisation de la laïcité, mais aussi de leur réification de la 'culture authentique' par opposition à la 'culture occidentale' se positionnent simultanément à la marge de la culture politique dominante et au centre de l'avant-garde qui s'efforce de contester les structures et les discours politiques existants.

Remerciements

Cet article est réimprimé avec l'autorisation de l'auteur. Il repose sur une étude plus vaste, publiée comme suit : Al-Ali, Nadje, *Secularism, Gender and the State in the Middle East : The Egyptian Women's Movement* (Cambridge : CUP 2000) :48.

Notes

1 Nadje Al-Ali, *Secularism, Gender and the State in the Middle East: The Egyptian Women's Movement* (Cambridge: CUP 2000):48.

2 Ibid.: 210.

3 Tous les noms figurant dans cet article ont été changés.

4 Ibid. 213

5 Ibid. 147

6 Ibid. 145

7 Ibid. 146

Sécularisme – Un préalable à la démocratie ?

Résumé

Cet article, d'un activiste politique algérien, débat de la place du sécularisme dans l'histoire politique instable d'après l'indépendance de l'Algérie. Il soutient que le sécularisme n'est pas étranger à la société algérienne et qu'il est, de fait, un préalable à la démocratie.

Le sécularisme en tant que préalable à la démocratie est un thème ambitieux et un défi à un moment où la résurgence de la politique dans la religion est en train de devenir une réalité à travers le monde. Dans le Sud de la Méditerranée, la question pose un défi difficile, mais grisant. L'Algérie a échappé de peu à un État théocratique, mais sans réussir à régler la question de la démocratie. Le rafistolage du régime, qui a permis sa perpétuation, peut être attribué à plusieurs causes. Il est toutefois intéressant de voir l'instrumentalisation et la complicité qui lient le gouvernement et le fondamentalisme musulman dans leurs efforts en vue de rejeter la démocratie et d'écarter le sécularisme. Comme en est-on venu là ? Les causes, qui sont à la fois anciennes et récentes, sont liées au colonialisme, à la construction de l'État national et au type d'État national que cela a donné.

Sécularisme et mouvement national

La Grande révolution a eu incontestablement une influence significative sur tous les politiciens algériens, notamment sur Messali Hadj (un dirigeant radical) et sur Ferhat Abbas (dirigeant modéré). Ces deux figures, qui ont dominé le nationalisme algérien pendant un quart de siècle, étaient fascinées par les idéaux de 1789. C'est ce que tous deux disent dans leurs mémoires.[1] Ils ont combattu au nom de ces valeurs pour mener à bien l'émancipation collective au nom des colonisés. Toutefois, ni la création de la République, accompagnée de discrimination politique et juridique, ni l'importance de la religion dans la société indigène – où elle servait de marqueur de l'identité – n'ont incité ces deux dirigeants à appuyer le sécularisme. Nous pourrions dire, pour résumer, que la République est le vecteur de la lutte alors que l'Islam reste le 'bercail spirituel'.

Cette position avait dominé le mouvement national, de son lancement à la tentative audacieuse menée lors du Congrès Soummam, en août 1956 (première section du FLN) visant à définir la nature du futur État national : au cours du Congrès il est explicitement spécifié qu'« il ne s'agit pas de restaurer une monarchie ou une théocratie désormais révolues. L'État sera démocratique et social ». Cette prise de position ouvertement laïque - avancée par Abane Ramdane, personnalité de premier plan qui avait fait l'école de la Troisième République et qui était le cerveau du Congrès – s'était progressivement affaiblie après l'indépendance.

Première période – vaste potentiel gaspillé

La période de construction nationale, démarrée en 1962, avait été inaugurée par un coup d'État fomenté par l'armée des frontières en vue d'arracher le pouvoir à l'autorité légale, le GPRA (Gouvernement provisoire de la République algérienne). Jusqu'à l'avènement du multipartisme, en février 1989, le pouvoir était légitimé par l'octroi de chartres et la tenue de plébiscites sur la base de la négation des libertés publiques, accompagnée d'une répression ouverte. Au niveau idéologique, malgré l'introduction d'options sécularisées (arabisme et socialisme), toutes les constitutions de cette période (trois au total) proclament, dans l'article 2, « L'Islam est la religion d'État. »

La différence entre l'option arabo-socialiste et l'Islam était si floue que le terme 'socialisme spécifique' était utilisé pour souligner clairement qu'il n'y avait pas de place pour le sécularisme. Sous le régime de Ben Bella (1962-65), la seule association autorisée – hormis les organisations de masse liées au parti unique – était une association islamiste, el-Qiyam (Valeurs). Après l'éviction du Premier président, à la suite d'un putsch, la différence n'était plus claire. Houari Boumedienne (1965-78) ordonna la dissolution d'el-Qiyam mais arrangea un rapprochement avec les Oulémas (érudits religieux) qu'il nomma dans ses divers gouvernements et à partir de 1968, accéléra le processus d'arabisation.

Des pans entiers dans les secteurs idéologiques (éducation et justice) furent transférés aux Arabisants proches du fondamentalisme musulman. En dépit d'une rhétorique progressiste, la nervosité vis-à-vis du sécularisme transparaissait dans l'incapacité des dirigeants de l'époque à doter le pays d'un code de la famille. La réforme des lois sur le statut personnel, introduite par Bourguiba en Tunisie, n'allait pas se produire en Algérie. La question fut réglée de manière réactionnaire, en 1984, avec le vote, par l'Assemblée populaire nationale (APN) du Parti unique, du code de la famille le plus rétrograde du monde arabo-musulman, après celui de l'Arabie saoudite. Pendant dix ans, jusqu'à l'avènement du pluralisme, le régime de Chadli Bendjedid (1979) fut marqué à la fois par un léger dégel politique et par un virage vers le conservatisme au niveau sociétal.

La génération de l'arabisation commença à apparaître sur les scènes politiques et économiques. Elle exigeait la renonciation à 'la laïcité islamique', pour citer le titre d'un ouvrage d'Henri Sanson, qui a fait une analyse fructueuse de cet aspect de la période. Les machinations des Islamistes commencèrent à être visibles dans le public. Leur influence pouvait être perçue de manière symbolique lorsque les femmes algériennes commencèrent de nouveau à porter le voile, dans les années 80. C'est durant cette période que la convergence entre les autorités

étatiques et le fondamentalisme musulman 'non institutionnel' fut concrètement établie, pour la première fois depuis l'indépendance. Au niveau politique, les Islamistes ne se contentaient pas de ce revirement marqué. Ils visaient le pouvoir. Ils voulaient la totalité du pouvoir.

Que peut-on dire sur cette première période historique d'après l'indépendance ? On est tenté de dire de manière abrupte que la conclusion est inévitable : l'absence de laïcité va de pair avec l'autoritarisme et la dictature. Y a-t-il une relation de cause à effet ? La réalité, telle qu'elle est vécue dans la vie de tous les jours, et même telle qu'elle est perçue, est beaucoup plus complexe. Une chose est certaine : une grande partie du personnel politique de l'Algérie a été formé dans et pour le type de modernité synonyme d'autonomie individuelle. Avec de la détermination, ils auraient pu suivre la voie menant à la sécularisation franche. Nous ne devons oublier, en outre, ni que le concept de laïcité est pratiquement propre à la France, ni qu'en prenant les circonstances historiques en considération, les détracteurs de cette option se sont attribué des antécédents patriotiques à très bon prix. La défaite du Groupe de Tizi Ouzou – une association de membres du *maquis* au sein de la Fédération de France du FLN, alignée sur le GPRA – avait sérieusement compromis les chances que cette philosophie avait. Sans entrer dans le domaine de la fiction, tous les éléments d'un Kémalisme de style algérien potentiel étaient présents à l'indépendance, davantage qu'ils ne l'avaient été pour son promoteur historique, à son époque, dans son propre pays, la Turquie. A terme (et en examinant la question posée ici sous un angle exactement opposé), je me hasarderais à avancer la conclusion initiale selon laquelle le potentiel pour le sécularisme contenu dans le plan de libération national avait été supprimé par l'absence de la démocratie, durant cette période.

Seconde période – appels ouverts à la laïcité

La seconde période historique avait démarré en 1989, avec un système multipartite. La démocratie était entrée par la porte de derrière. Il est vrai qu'à compter de 1980, l'hégémonie du parti unique avait été ouvertement contestée par les Berbères, qui invoquaient la démocratie et la laïcité, et par les Islamistes, qui exigeaient un État théocratique. A terme, l'effondrement drastique des cours du pétrole, en 1986, avait réduit à néant le monopole politique du FLN, en octobre 1988.

De ces deux groupes, les plus actifs dans la contestation, ce furent les démocrates qui pâtirent le plus du manque de libertés publiques. Contrairement aux islamistes, qui avaient les mosquées comme sanctuaires d'où lancer leur propagande, les démocrates étaient pourchassés partout. Le manque de clarté idéologique et constitutionnelle avait donné naissance à une série de fictions politiques qui devaient se solder par le renforcement des pires ennemis de la démocratie : les Islamistes. Les premières élections électorales (municipales de juin 1990, et législatives de décembre 1991), donnèrent le FIS (Front islamique du salut) largement vainqueur à travers le pays, à l'exception notable de la Kabylie. Ce fut ensuite le début d'une période très dangereuse, avec de lourdes pertes en vies humaines : près de 100.000 décès en dix ans. L'armée fit irruption sur la scène de manière brutale, en interrompant le processus électoral entre les deux tours des législatives, mais ceci ne mit pas un terme au débat sur les bons et les mauvais

effets de cette interruption. Dans son sillage immédiat, l'intervention de l'armée accentua les divergences entre les deux principales formations politiques démocratiques, le FFS (Front des forces socialistes) et le RCD (Parti du rassemblement pour la culture et la démocratie). Renvoyant au message initial de novembre 1954, ces deux partis faisaient appel au sécularisme : le FFS tentait de forger un nouveau concept en parlant de « l'État civil » et de la séparation des champs politique et religieux, alors que le RDC appelait ouvertement à la laïcité et à la séparation de l'État et de la religion.

Pour cette dernière formation, la laïcité n'était pas étrangère à l'Algérie, lorsque l'on examinait les points de référence traditionnels. Et de fait, dans les assemblées de village qui dominaient la vie rurale, en particulier en Kabylie, il y avait une séparation nette entre les autorités spirituelles et politiques. C'est cette expérience que nous devons réactualiser et moderniser. Et si le terme ne concorde pas avec le concept français, c'est l'accès à l'universalité qui doit être pas simplement accepté, mais encouragé. Pour la première fois, en Algérie, il y a des appels explicites à la laïcité, en tant que telle.

Un compromis entre le conservatisme et le fondamentalisme

L'aggravation de la situation depuis l'interruption du processus électoral a rendu impossible la prise en compte, de manière sereine, d'une question aussi chargée symboliquement et politiquement. Dans cette tourmente, qui a failli faire s'écrouler les fondements de l'État national, les intellectuels laïcs ont été ciblés par les terroristes. Les femmes enlevées étaient le butin des émirs. Les autorités au pouvoir répétaient le même cycle d'erreurs. Le nouveau processus de légitimation, démarré en 1995, avec les premières élections présidentielles pluralistes, était entaché par les fraudes électorales, même si, en dépit des menaces islamistes, il y avait une participation publique significative. Un sort identique attendait le processus à venir.

Le legs du passé, combiné au désir de conserver le pouvoir à tout prix, devait donner naissance à un formidable paradoxe : le fondamentalisme musulman avait certes été défait par les militaires, grâce à la mobilisation de la société, mais n'avait pas encore dit son dernier mot, en raison de l'attitude des autorités. Le référendum récent sur la « charte de la paix et de la réconciliation nationale », qui garantit l'impunité aux terroristes, et de manière plus subtile, une amnistie aux soldats, est un indicateur additionnel de ce compromis entre le conservatisme et le fondamentalisme qui, à terme, promeut la cause de l'Islam social. Malheureusement, cette vaste farce multiforme – du point de vue éthique, politique, idéologique, et même électoral – a été saluée par le Ministère des Affaires étrangères français comme une « consultation démocratique. »

Je dirais, en conclusion, qu'en dépit des apparences, il y a au sein de la société algérienne, un immense potentiel démocratique et laïc qui ne demande qu'à émerger. L'idée de la laïcité est encore neuve. Elle n'est pas épuisée. Elle est certes manipulée ici et là pour établir des régimes autoritaires, mais elle reste néanmoins la garantie de l'épanouissement de la démocratie. Le chemin à parcourir est long et difficile. Il commence à l'école, qui éduque les citoyens. C'est pour cela que nous avons choisi le sigle symbolique de RCD, avec 'culture' au milieu. Nous sommes convaincus que les Lumières ne se réalisent qu'au travers de l'éducation et de la formation. Nous les

populations du Sud, ne manquons pas de courage : ce qu'il nous manque, c'est l'intérêt du Nord. Ne soyez pas timides lorsque vous être confrontés au fondamentalisme – aux fondamentalismes – où qu'ils soient. A terme, c'est l'idée de sécularisme qui garantit un équilibre entre la vie publique et privée, une séparation qui est saine pour l'harmonie sociale et politique. Et l'Algérie a réellement besoin de faire un pas décisif et définitif vers la modernité.

Notes

[1] Mohamed Boudiaf s'est également identifié avec les idées de la Révolution française de 1789 (mémo de Simon Blumental).

Soheib Bencheikh

La séparation n'affaiblit pas les religions

Résumé

Dans cette brève contribution, un chercheur français musulman défend, avec force, l'idée qu'il existe un lien positif entre la garantie de la neutralité des espaces publics (notamment la promotion de l'éducation laïque) et un retour à 'la religion comme message'.

Après un siècle de culte religieux sous l'égide de la séparation de l'Église et de l'État, nous sommes à présent en mesure de procéder à une analyse et de tirer quelques conclusions significatives.

Une idée qui intéressera les croyants les plus fervents, c'est que cette expérience laïque ramène toutes les religions à leur stade initial – celui d'un message adopté par pure conviction, sans aucune influence de la crainte ou de la force. Les gens ont la foi, tout en ayant l'option de ne pas en avoir et ne pratiquent leur religion que dans la mesure où elle s'adapte à leur calendrier quotidien, à leur engagement, et pas plus. Le peu de temps de culte consacré à Dieu est sincère et n'est aucunement dicté par l'hypocrisie sociale ou par une ambition professionnelle quelconque.

Restreindre la religion en tant qu'institution, ce n'est pas trahir les messages religieux. Par contre, une telle restriction encourage un retour à la religion en tant que message. L'Église instituée par Jésus est une invitation à la fraternité universelle et la communauté transnationale de la *Ummah* n'existe réellement que si cela signifie appartenir, ensemble, à un enseignement islamique plus ou moins clairement identifié. Le recours au terme « communauté » à propos des Musulmans relève, dans tous les cas, d'une complaisance linguistique, si non d'un pur nominalisme.

Néanmoins, l'expérience de l'État laïque a mis en lumière certaines insuffisances graves en matière d'éthique, de sens et de transcendance.

Examinons pendant un moment la confusion – pour ne pas dire l'impasse, ou l'échec – de

l'éducation laïque dans sa mission d'éduquer les générations futures. Éduquer ne signifie pas simplement former les esprits et bourrer les têtes de toutes sortes de connaissances. Éduquer, c'est, par-dessus tout, transmettre des valeurs telles que l'esprit de sérieux, l'engagement, le sens de la responsabilité et d'autres vertus – même si ne savons pas sur quelle conviction les fonder ou au nom de quelle transcendance les défendre. Une nation, en effet, ce n'est pas simplement un ensemble d'institutions froides, implacables, mais une âme, une éthique et une voie vers un horizon.

Une question m'est venue à l'esprit depuis que j'ai commencé à réfléchir sur la religion et l'éducation laïque : est-il réellement possible de séparer le temporel du religieux, dans la conscience humaine ?

S'il nous faut toujours établir une distinction entre le politique et le religieux, si nous devons maintenir, à tout prix, la séparation entre l'État et toutes les institutions religieuses, il semble logiquement et logistiquement impossible de dissocier le temporel du spirituel, car les êtres humains se situent à l'intersection de ces deux dimensions. Est-il possible de séparer le comportement humain responsable de la conscience et la conscience des idéaux et des convictions ?

Cela donne matière à réfléchir, car les lois pragmatiques ne sont pas destinées à régler de telles questions métaphysiques. En outre, à quoi sert d'avoir une spiritualité qui ne se traduise pas par un comportement positif en société ?

Laissons chacun s'inspirer de sa propre tradition spirituelle ou philosophique. L'important est que nous finissions, à terme, par établir une éthique commune.

Il n'y a plus de questions sous-jacentes aux relations entre l'État et les Églises et, en règle générale, il y a de la stabilité sociale par rapport à la religion. Il est temps, pour l'État, de se préoccuper de la religion en tant que « besoin des citoyens », au même titre que les sports et les arts, tout comme il se préoccupe de la chasse et de la pêche et de toutes sortes de disciplines très populaires qui sont incontestablement bien moins existentielles que la foi et la transcendance. Si ce « besoin des citoyens » n'est pas satisfait, ce seront les fondamentalismes, les mouvements sectaires et, plus banalement, l'arrivisme et les magouilles qui s'en chargeront. Nous en voyons déjà des exemples.

Toutefois, comment faire parler de la religion, au vu des réactions tendues à chaque fois que le sujet est abordé et des habitudes prises par la société et par les organes officiels ?

Nouvelle opportunité pour une discussion en France

Il y a une opportunité. La présence de l'Islam en France et la préoccupation concernant son organisation peuvent être une coïncidence heureuse, un souffle d'air frais. Du fait que leur mémoire collective ne porte aucune trace de la laïcité ou de l'anticléricalisme qui ont caractérisé la naissance de l'éducation laïque et qu'elle n'en pas subi le moindre effet négatif, les Musulmans français ont, avec la religion, des relations totalement différentes de celles de leurs concitoyens catholiques et protestants, par exemple.

En raison de cette histoire orageuse et douloureuse, la plupart des églises traditionnelles s'arment de prudence lorsqu'elles interviennent en public. Elles préfèrent s'exprimer au nom de la solidarité, du soutien mutuel ou de l'humanité, plutôt

que directement au nom de Dieu ou de la charité.

L'expression religieuse des Musulmans en public, par contre, est caractérisée par une spontanéité ou même une naïveté extrême. En tant que personnes dont le discours est émaillé de références à Dieu et qui prient partout, à tout moment, sans ressentir le moindre embarras ou la moindre timidité, ils ne savent pas à quel point il est « ringard » de parler de religion. Ils n'ont pas conscience du fait que parler de croyances suscitait – et continue de susciter – la dérision, sinon un blocage mental chez les personnes qui écoutent, parce qu'il n'y a pas de tradition de « détestation des imams » et que la présence de l'islam en France remonte à bien avant ce que l'on appelle la Guerre des deux Frances.

La présence d'une religion, avec un esprit débarrassé de ce traumatisme antireligieux, pourrait de fait être une occasion de retirer l'émotion de la relation des individus à la religion et de réfléchir calmement au rôle de la spiritualité comme fondement d'une éthique qui offre le sens nécessaire pour renforcer la conscience humaine.

Tout en s'accrochant jalousement aux libertés individuelles, à la rationalité et à la neutralité confessionnelle qui caractérisent les institutions publiques, rien n'empêche les nombreuses traditions religieuses qui constituent notre société de nous donner l'avantage de leur expérience, enrichie le long des siècles. La vivacité démontrée par une religion ne devrait pas être une source d'embarras ou une cause d'inquiétude. Une religion vivante est une force dynamique avec des propositions à avancer, une source d'éthique capable de suggérer, de promouvoir ou de désapprouver.

Il est trop facile de présenter la neutralité de la sphère publique comme l'exclusion de toute expression religieuse. De fait, le défi le plus stimulant serait que l'éducation laïque soit en mesure de transformer les antagonistes d'hier en partenaires d'aujourd'hui, ayant partagé la même expérience, avec un débat fertile, fructueux et fascinant.

À l'ombre de l'éducation laïque, la religion n'a plus de bras séculier pour faire sentir sa présence – elle n'a que le verbe ; et elle doit l'utiliser à tout moment et en totale indépendance. Le changement de cap, tout changement de cap, survient lorsque la religion outrepasse ses prérogatives et tente de s'affirmer par la pression. Dans ce cas, retirons lui toute autorité administrative et excluons la totalement de la sphère politique – en partie pour préserver son immunité et la protéger contre les ambitieux et les carriéristes.

Avec l'avènement de ce nouveau siècle, le sentiment religieux est de retour. Les canaux pour y accéder doivent être creusés, avant qu'ils ne débordent. Si nous ne reconnaissons pas la place de la religion dans la société, elle ne disparaîtra pas – au contraire, elle évoluera de manière anarchique et débordera avec force de son cadre.

Remerciements

Cette contribution est imprimée, avec l'autorisation de l'auteur ; elle constituait une partie de sa présentation au Panel du WLUML sur *Les sécularismes*, lors du Forum AWID 2005, à Bangkok.

Document connexe 1

Nick Cohen

Le combat d'une femme

Maryam Namazie incarne l'abîme entre les défenseurs du libéralisme et ceux qui veulent réellement l'égalité.

Il y a une semaine, au cours d'une réception dans un hôtel vieillot de Londres, Mariam Namazie recevait un chèque et une attestation la qualifiant de Laïque de l'année 2005, sous les applaudissements des membres de la *National Secular Society*, mais personne n'y avait prêté attention.

Cette profonde indifférence n'est, à première vue, guère surprenante. De nos jours, tout le monde présente des prix à tout le monde - même des journalistes en obtiennent. Si les médias couvraient tous ceux qui remportent des prix, il n'y aurait plus de place pour les nouvelles, dans les journaux. De plus, la laïcité est encore vue comme une cause excentrique. En dépit des privilèges dont bénéficient les Églises établies, la Grande-Bretagne fait partie des pays les plus irréligieux au monde. Les évêques y ont du pouvoir, mais pas d'influence, et l'idée de la nécessité d'un mouvement inflexible pour combattre l'influence religieuse y parait des plus curieuses.

Comme le républicanisme, la laïcité est un idéal qui peut enthousiasmer un petit nombre de personnes et laisser un grand nombre de marbre.

L'essor de la droite chrétienne aux États-Unis et de la droite islamique dans d'autres pays, l'expansion des écoles confessionnelles et celle de la censure religieuse sont en train de briser l'indifférence. Les attentats à la bombe du 7 Juillet auraient dû la faire voler en éclats. Mais la caricature de l'aimable curé de la comédie d'Ealing, un peu niais mais demeurant foncièrement décent, est l'image que la plupart des gens se font encore du religieux en Angleterre, notamment parce que il y a une certaine vérité en cela. (C'est différent en Irlande du nord et sur la côte ouest de l'Écosse, pour des raisons évidentes.)

Malgré tout, le fait que Maryam Namazie ne soit pas connue reste déconcertant. Elle aurait dû être une tête d'affiche libérale. Elle a mené une vie de militante féministe en lutte contre l'oppression des femmes, partout où elle l'a rencontrée. Elle est née à Téhéran, mais a dû fuir avec sa famille, lorsque la révolution iranienne a propulsé les mollahs au pouvoir. Après avoir obtenu sa licence en Amérique, elle a travaillé au Soudan avec les pauvres. Quand les Islamistes ont pris le pouvoir, elle a fondé un réseau clandestin œuvrant pour les droits humains. Ayant été découverte, elle a dû fuir une fois de plus. Elle est devenue une militante à plein temps des droits de la diaspora iranienne, aidant les réfugiés à travers le monde et ressassant, à quiconque est disposé à l'écouter, le traitement ignoble réservé aux femmes.

Lorsqu'un juge iranien avait pendu une jeune fille de 16 ans pour avoir eu des relations sexuelles en dehors du mariage – je veux dire effectivement avait pendu, car il avait placé lui-même le nœud coulant autour de son cou – Namazie avait organisé des manifestations à l'échelle internationale. Sa meilleure arme théorique est sa description du caractère obsessionnel de la théocratie. La loi en Iran autorise, non seulement la lapidation des femmes, mais spécifie la taille des pierres à utiliser; elles ne doivent être, ni trop petites, car la femme pourrait mettre trop de temps à mourir, au risque d'ennuyer la foule; ni trop grosses, car elle pourrait mourir immédiatement et priver la foule du plaisir sadique de la voir souffrir.

Elle est cultivée et ouverte aux médias, notamment parce qu'elle dirige *l'International TV English*, basée à Londres, dont les programmes sont largement suivis dans le Moyen-Orient. Cependant, cette féministe, l'une des plus importantes des pays en

développement, n'est jamais apparue à *Woman's Hour*. J'ai consulté minutieusement notre importante base de données de coupures de presse et je n'y ai pas trouvé une seule mention d'elle dans la presse nationale de ces dix dernières années. Les gens de droite, comme ceux de gauche, s'écartent de Maryam Namazie, parce qu'elle attaque autant leur tolérance de l'oppression que les oppresseurs eux-mêmes.

La décision prise par des politiciens ouverts d'Ottawa d'autoriser l'ouverture de tribunaux islamiques au Canada lui avait porté un coup. Ces politiciens soutenaient que si ces tribunaux n'étaient pas établis, la minorité musulmane serait marginalisée et affirmer le contraire relevait du racisme pur et simple.

Après avoir entendu pendant des années ces balivernes postmodernes, Namazie est sortie de ses gongs. Pourquoi, demanda-t-elle, ces soi-disant libéraux accordent-ils toujours « la primauté aux normes culturelles et religieuses, pourtant réactionnaires, sur l'être humain et sur ses droits ? » Pourquoi prétendent-ils toujours que les autres cultures sont des boîtes scellées qui ne connaissent jamais de conflits internes? Et pourquoi considèrent-ils 'les croyances religieuses et les pratiques culturelles du segment le plus réactionnaire de cette communauté' comme les plus représentatives de l'ensemble?

Dans un discours retentissant qui devrait figurer sur le tableau d'affichage de toutes les facultés de sociologie et de White Hall, elle déclarait que le relativisme culturel constitue une manifestation de racisme vis-à-vis des plus faibles.

> *« Il favorise la tolérance et le respect d'opinions et de croyances dites minoritaire et non le respect des êtres humains. Les êtres humains sont dignes du plus grand respect, mais toutes les opinions et toutes les croyances ne sont pas dignes de respect et de tolérance. Ceux qui croient au fascisme, à la suprématie blanche, à l'infériorité des femmes, ont-ils droit au respect ? »*

Richard J Evans, professeur d'histoire moderne à Cambridge, soutient, dans son ouvrage, *Defence of History*, que si vous développez jusqu'au bout la position relativiste et si vous estimez que la vérité n'existe pas et que toutes les cultures ont la même valeur, alors, vous n'aurez plus d'armes pour combattre les négationnistes de l'Holocauste ou le Ku Klux Klan.

Namazie est dans le bon camp, dans le grand combat intellectuel de notre époque entre les visions incompatibles du libéralisme. L'une suit le noble principe de la tolérance, mais finit par tolérer l'oppression des femmes, ou, disons, celle des gays dans des cultures étrangères, tout en s'opposent à la misogynie et à l'homophobie dans sa propre culture (ou « le libéralisme pour les libéraux, et le cannibalisme pour les cannibales ! » comme le dit élégamment le philosophe, Martin Hollis, pour décrire l'hypocrisie de la démarche). L'alternative est de soutenir les droits humains universels et de croire que si l'oppression des femmes est injuste, elle est injuste partout.

Il est impossible de combler le gouffre entre les deux. Bien que l'argument ait été rarement présenté de manière aussi peu satisfaisante que je l'ai fait ci-dessus, vous pouvez le voir surgir partout, chez les libéraux. Des dirigeants syndicaux se sont retirés avec fracas du mouvement contre la guerre, lorsqu'ils ont découvert que leurs leaders n'avaient pas d'opinion sur les syndicalistes

irakiens qui exigeaient le respect des droits des travailleurs en Irak et furent torturés et assassinés par les 'insurgés' en raison de leurs revendications.

D'anciens partisans de Ken Levingston ont d'abord réagi avec consternation, puis avec un mépris soutenu, quand il a trahi les libéraux arabes en défendant la droite religieuse islamiste. Les plans du gouvernement visant à combattre l'incitation à la haine religieuse a suscité une opposition qui va de la gauche à la droite, et dont les membres ont constaté qu'ils avaient davantage en commun entre eux qu'avec les gens de 'leur camp'.

Comme Namazie en est consciente, on ne peut plus taire les désaccords. Un terrible désastre s'annonce et pour bientôt.

Remerciements

Cet article est paru dans l'Observer, dimanche 16 octobre 2005.

L'union de trois principes

La laïcité est l'union de trois principes : la liberté de conscience, l'égalité de traitement de tous les citoyens, indépendamment de leurs croyances, et l'idée que la loi ne devrait avoir d'autre objectif que le bien commun. Comme dans d'autres pays, la République démocratique du Congo (RDC) est régie par un certain nombre de textes, le plus fondamental d'entre eux étant la Constitution. L'article 4 de la Constitution de transition de la RDC stipule que l'État est indépendant, souverain, indivisible et laïc. Sur le plan constitutionnel, la RDC est laïque et l'article premier de la nouvelle constitution proposée, qui régirait la 3ème République à compter de 2006, porte sur la laïcité. Si ces dispositions constitutionnelles déterminent et garantissent la liberté de choisir sa propre affiliation religieuse, la séparation de la religion et de l'État est toujours un réel défi en RDC.

Laïcité en action : un exemple.

Conformément au décret publié le 5 Juillet 1948, les couples qui ont contracté un mariage exclusivement religieux peuvent le faire reconnaître officiellement, en accomplissant les formalités nécessaires, et obtenir un statut légal pour le mariage religieux antérieurement contracté. Depuis 1997, le Code de la famille, en son article 330, a mis l'accent sur le caractère civil du mariage. Dorénavant et tel que spécifié par le Code, les mariages purement religieux ne seront pas reconnus par la loi congolaise. Cette mesure a été prise conformément au principe de la séparation de la religion et de l'État : la RDC étant un État laïc, il était nécessaire de dissocier les règles officielles relatives au mariage des règles formulées à cet égard par les groupes religieux. Malheureusement, dans la pratique, certaines églises continuent de célébrer des mariages exclusivement religieux. Pire, au cours des dernières années, il y a eu une prolifération des sectes dans la société congolaise, ce qui a entraîné beaucoup de conséquences négatives. Plusieurs ménages ont été brisés, suite à des révélations sur les activités des hommes d'église. Les fidèles sont trompés et l'autorité divine est fréquemment invoquée à des fins économiques, financières et politiques.

Ingérence du religieux dans la politique

Depuis la fin officielle de la guerre et l'instauration d'un gouvernement de transition, en 2003, l'Église a, une fois de plus, pris l'initiative de s'instituer en gardienne de la moralité des pouvoirs politiques. Aujourd'hui, des organisations telles que la Conférence épiscopale nationale du Congo (CENCO) et le Conseil œcuménique du Congo (COE) exercent une influence notable dans la gestion des affaires politiques du pays. Elles invoquent leur autorité morale et politique supposée et prétendent travailler dans le cadre de leurs institutions qui, selon eux, ont des responsabilités sociales et politiques. Elles prétendent être les interlocutrices pour le grand public – et même des partenaires indispensables – dans leur interaction avec les autorités politiques. Les Églises affirment respecter le principe de la séparation du temporel et du spirituel, ainsi que le caractère laïc de l'État, tout en restant, dans le même temps, des actrices importantes de la vie politique de la nation. Elles surveillent les failles et les insuffisances de l'État dans les secteurs sociaux, éducatifs et économiques. Tout ceci révèle la profondeur de l'implication de l'Église dans les affaires politiques et publiques. En conséquence, plusieurs institutions sont guidées ou dirigées, directement ou indirectement, par les responsables de l'Église ou des personnes désignées par eux, qu'il s'agisse de la Commission électorale indépendante, du

Sénat ou du Comité Vérité et Réconciliation, etc.

Avenir de la *laïcité* en RDC

Le projet de constitution, qui a été accepté lors du référendum du 18 décembre 2005 et qui prendra effet en 2006, proclame le caractère laïc de la Constitution de la RDC. Malheureusement, cette constitution semble curieusement aller à l'encontre des valeurs et principes mêmes qu'elle compte promouvoir. En effet, le préambule, de même que l'article 74 du premier projet de constitution, font tous référence à Dieu de manière explicite. D'une part, il est demandé au Peuple du Congo d'être conscient de ses responsabilités « devant Dieu, la Nation, l'Afrique et le Monde » et, d'autre part, tout Congolais élu président de la République est tenu, avant d'entrer en fonction, de prêter serment « solennellement, devant Dieu et la Nation » (Article 74). Ce même projet de constitution stipule aussi, en son article 1er, que « la RDC est un État de droit, démocratique et laïc », dans lequel « toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion. » « Toute personne a le droit de manifester sa religion ou ses convictions, sous réserve du respect de la loi, de l'ordre public, des bonnes mœurs et des droits d'autrui » (Article 22).

A la lecture de ces différentes dispositions énoncées dans le 1er projet de constitution, on observe une forte contradiction entre l'idée noble de fonder la République sur le concept de *laïcité* et l'obligation pour tous les futurs présidents de la République d'accepter leur charge au nom de Dieu. Cette imposition de Dieu à tous les Congolais laisse perplexe. Une telle mesure est une injure au droit fondamental de toute personne de croire ou de ne pas croire. Même si l'on doit reconnaître que la majeure partie de la population est pieuse, il est un fait indiscutable que tous les Congolais ne sont pas croyants ; parmi eux, nous trouvons aussi des non-croyants, des agnostiques, des athées, etc. Au regard des droits humains et de la *laïcité*, la référence religieuse est discriminatoire.

Un régime laïc devrait, *ipso facto*, impliquer que la religion ou la foi ne constituent pas un critère dans le fonctionnement de l'administration. La proclamation du principe de laïcité devrait, en principe, établir une distinction nette entre les affaires politiques et les croyances religieuses afin de rendre à tous les citoyens la liberté de pensée, de conscience et de religion, garantie par le projet de constitution.

Une *laïcité* proclamée et non pratiquée

La laïcité en République démocratique du Congo semble être une notion plus théorique que pratique. Même si elle existe dans les textes juridiques, elle n'est pas prise en compte dans la vie quotidienne des Congolais. L'on pourrait même dire que la culture laïque n'existe pas dans le pays, même si les slogans politiques affirment que la « RDC est un pays laïc » et que « il n'y a pas de religion d'État ».

Yav Katshung Joseph est avocat des Droits de l'Homme et Maître de conférence à la Faculté de Droit de l'Université de Lubumbashi, en République démocratique du Congo.

Remerciements

Cet article a été publié en ligne, le 21 Juin 2006, sur le site de *International Humanist News*, http://www.iheu.org/node/2283

Document connexe 3

Sylvia Aloisi

Les rebelles du Darfour divisés sur la demande d'un État laïc

Le principal groupe rebelle du Darfour insistait, dimanche, sur la séparation de la religion du dimanche et l'État au Soudan, une revendication rejetée par Khartoum et qui a divisé les deux groupes rebelles lors des pourparlers de paix au Nigéria.

Les mouvements rebelles qui négocient avec le gouvernement islamiste du Soudan pour tenter de mettre fin au conflit vieux de 20 mois, dans le Darfour, n'ont pas été en mesure de produire un cadre politique commun ; ils ont plutôt présenté aux médiateurs des documents distincts.

Selon les Nations-Unies, la maladie et la malnutrition ont tué 70.000 personnes depuis mars, au Darfour. Il n'y a pas de chiffres fiables pour les victimes dans les combats, que Washington qualifie de génocide et qui, selon l'ONU, ont déplacé 1,6 million de personnes.

Les pourparlers menés à Abuja, capitale du Nigéria, pour mettre fin au conflit sont bloqués essentiellement sur des questions de sécurité et de désarmement, tandis que des discutions parallèles sur le système politique futur du Soudan n'ont pas, non plus, enregistré beaucoup de progrès.

Le principal groupe rebelle, l'Armée de Libération du Soudan (*Sudan Liberation Army* - SLA), veut une séparation nette entre les affaires politiques et religieuses du Soudan – une revendication rejetée par le gouvernement et peu susceptible d'être soutenue par le second groupe rebelle à ces discussions, d'orientation plus islamiste, le Mouvement pour la Justice et l'Égalité (*Justice and Equality Movement* - JEM).

Politique et religion

« C'est une question très importante pour nous. Je suis musulman, mais la religion dans notre pays est utilisée pour tuer et marginaliser les gens » a déclaré le porte-parole de la SLA, Mahgoub Hussain.

Le porte-parole du JEM, Ahmed Hussain a toutefois assuré : « je pense que nous devrions laisser le peuple du Soudan en décider, lors de consultations plus larges».

« Nous n'avons pas pris les armes pour lutter pour la séparation de la politique et de la religion. Nous avons pris les armes pour combattre la marginalisation. »

Selon les négociateurs du gouvernement, le Nord du Soudan, qui est essentiellement musulman, y compris le Darfour, devrait continuer à être régi par les principes du droit islamique.

« La Sharia est la loi et devrait être la loi. Le concept de séparation de l'État et de la religion n'existe pas dans le monde musulman. Tout est politique, tout est religieux », déclarait Abdul Zuma, conseiller en communication de la délégation gouvernementale.

Si le gouvernement a accepté, lors de pourparlers de paix distincts avec les rebelles essentiellement chrétiens et animistes du Sud Soudan, de ne pas appliquer la loi de la Shari'a dans cette région, Zuma a déclaré que cet accord n'incluait pas la région occidentale du Darfour.

La SLA et le JME ont pris les armes en février de l'année dernière, accusant Khartoum de négliger le Darfour et d'armer les milices arabes pour tuer les villageois africains.

La plupart des ethnies d'origine arabe et

africaine du Darfour sont de fervents musulmans, mais les ethnies non arabophones se perçoivent elles-mêmes comme culturellement différentes des Arabes qui dominent la vie politique à Khartoum.

Les dirigeants des deux groupes rebelles sont d'origines très différentes. Les dirigeants du JEM sont communément considérés comme ayant préservé des relations de longue date avec le dirigeant de l'opposition au Soudan, l'idéologue islamiste Hassan al-Turabi, un partisan de la Sharia.

Remerciements

Cet article de Reuters, du 31 Octobre, 2004 est paru sur le site de *World Wide Religious News* (WWRN) http://www.wwrn.org/article.php?idd=5749&sec=59&con=57

Document connexe 4

Déclaration des Catholiques pour la Liberté de Choisir Europe concernant le débat prévu le 5 septembre 2005 sur le dialogue entre la Commission, les Églises et les organisations non confessionnelles

Présenté par Elfirede Harth, Catholiques pour la Liberté de Choisir, Représentant européen

Les Catholiques pour la Liberté de Choisir (*Catholics for a Free Choice – CFFC*) saluent le débat, au sein du Parlement européen, portant sur le dialogue entre la Commission européenne, les églises et les organisations non confessionnelles.

Le CFFC appuie fermement l'inclusion des voix des organisations non gouvernementales dans l'élaboration de la politique de l'UE. Ces organisations incluent des Églises et des organisations non-confessionnelles et philosophiques qui détiennent un savoir et une expérience considérables sur les nombreuses questions qui se posent à la communauté.

En même temps, nous apportons notre ferme soutien aux principes formulés dans la question orale posée par Sophie in't Veld et les 37 députés du Parlement, qui spécifie que « le dialogue sera équilibré et inclusif en ce qui concerne les organisations participantes. »

Nous approuvons également les recommandations formulées dans la question :

- aucune relation privilégiée avec une religion ou un mouvement particulier quelconque ne sera admise et que la liste des participants au dialogue sera établie et publiée sur le site Web de la Commission ;
- le dialogue sera transparent ; à cet effet, l'ordre du jour et le procès-verbal de la réunion seront publiés et les réunions se dérouleront en public ;
- le dialogue sera établi au même niveau que celui avec les sections de la société civile.

La Constitution européenne n'ayant pas été adoptée, l'UE doit fonctionner selon les règles énoncées dans le Traité de Nice. L'article 52[1] de la proposition de constitution qui, bien que résultant d'un compromis, reste encore litigieux, ne devrait pas servir de base aux relations entre les églises, les organisations non confessionnelles et philosophiques et l'UE.

Jusqu'ici, la seule mention officielle des institutions religieuses et des organisations non-confessionnelles qui existe dans les traités de l'Union européenne est une note de bas de page insérée dans le Traité d'Amsterdam de 1997 établissant l'Union européenne :[2]

> *« 11. Déclaration sur le statut des églises et des organisations non-confessionnelles. L'Union respecte et ne préjuge pas du statut dont bénéficient, en vertu du droit national, les églises et les associations ou communautés religieuses dans les États membres. L'Union européenne respecte également le statut des organisations philosophiques et non confessionnelles. »*

Bien que la religion soit reléguée à la sphère nationale, en accord avec le principe de subsidiarité de l'UE, et que certaines organisations religieuses soutiennent avec force que l'UE n'a pas de compétence pour légiférer par rapport à la religion, les pratiques ont évolué dans l'UE et certaines églises bénéficient de manière informelle et, dans certains cas, de manière formelle, d'un statut privilégié.

En tant que membres d'une de ces religions, le Catholicisme romain, nous sommes très préoccupés par cette pratique et estimons

qu'elle est, de fait, discriminatoire envers les points de vue et les valeurs de nombre de Catholiques romains.

Il n'y a, nous semble-t-il, ni justification, ni besoin, pour l'UE d'instituer et de maintenir des relations diplomatiques avec des autorités religieuses qui se présentent comme des acteurs politiques internationaux. Quelques rares religions souhaitent établir de telles relations, notamment l'Ordre de Malte et le Saint-Siège. La plupart des entités religieuses recherchent simplement le même statut et les mêmes droits que les autres ONG et ne demandent pas de privilèges spéciaux.

Les relations diplomatiques devraient reposer sur des définitions clairement formulées de la notion de statut d'État, telles que retenues par le droit international et la pratique des États en matière de démocratie, d'égalité et de respect des droits humains, comme exigé des États membres. L'établissement de relations diplomatiques avec des entités où ces principes ne sont pas appliquées par la direction de l'organisation, qu'elle soit religieuse ou non porterait atteinte aux valeurs et aux principes de l'UE, tels que stipulés dans la Charte des droits fondamentaux de l'Union européenne, adoptée en 2000, à Nice.

Ce principe devrait s'étendre aux relations institutionnelles spéciales avec des institutions représentant les intérêts d'une organisation religieuse déterminée. Par exemple, la Commission de la Conférence des Évêques de la Communauté européenne (COMECE), dont un des membres est le Nonce apostolique auprès de la Commission européenne (un diplomate étranger), jouit actuellement du statut de représentant de la « société civile » constituée par les Catholiques auprès de la Commission européenne. Nous avons, certes, énormément de respect pour certaines des contributions spéciales de la COMECE, fondées sur l'expérience de ses membres et sur leur interventions dans des programmes de réduction de la pauvreté, le soutien aux migrants et dans d'autres domaines, mais ces contributions sont également faites par d'autres ONG à base non confessionnelle et par des *consortia* d'ONG qui ne bénéficient d'aucun statut spécial. Il faudrait établir l'égalité des conditions au sein et entre toutes les ONG. La Commission et le Parlement devraient également vérifier si le COMECE, ainsi que tous les autres groupes religieux, adhèrent pleinement aux valeurs de l'UE sur des questions centrales, telles que l'égalité entre les hommes et les femmes, le divorce, les couples de même sexe, l'éducation à la sexualité, la contraception, l'avortement, la prévention du VIH/Sida et le rôle de la religion dans l'élaboration des politiques.

Un élément important du dialogue entre les gouvernements et les ONG, notamment les ONG religieuses, est la question de la représentation et de leurs mandants. Si les ONG défendent des positions auxquelles la majorité ou une large majorité de leurs mandants ne souscrit pas, les gouvernements devraient-ils prendre ces ONG au sérieux ? Une enquête menée par AP/Ipsos, en mai 2005[3] montre qu'il existe un large soutien en faveur d'une séparation claire entre la politique et la religion. Plus de trois quarts (77%) des citoyens du Royaume Uni ont rejeté l'idée de voir leurs autorités religieuses tenter de peser sur les décisions gouvernementales ; cette position est partagée par 76% des Espagnols, 75% des Allemands, 72% des Français et 63% des Italiens. En 1998, 46% des Catholiques irlandais estimaient que l'Église catholique

détenait trop de pouvoir,[4] et, en 2001, 56% des citoyens polonais jugeaient excessive la participation de l'Église catholique à la politique.[5]

Dans le cas du COMECE, qui est reconnu par la Commission européenne comme l'interlocuteur pour la communauté d'obédience catholique, certaines de ses positions ne reflètent pas les points de vue de ses mandants. De fortes majorités de catholiques à travers l'Europe estiment acceptable la cohabitation avant le mariage, une forme claire d'union civile de plus en plus reconnue dans l'UE, notamment par 76% de Catholiques allemands, 72% de Catholiques espagnols, 62% de Catholiques français et 58% de Catholiques portugais.[6] Un bébé sur dix nés en Espagne, un pays dont la population compte 90% de Catholiques, a été conçu par fécondation médicalement assistée.[7] Les sondages d'opinion à travers l'Europe montrent un soutien croissant aux unions civiles, tant pour les couples gays que pour les couples hétérosexuels et les Pays-Bas, la Belgique et l'Espagne ont été les trois premiers pays au monde à légaliser le mariage gay.

Il existe de nombreux exemples de relations positives entre l'UE et les organisations religieuses. L'UE entretient des relations de travail avec des organisations de la société civile qui œuvrent dans toutes sortes de domaines, tels que des organisations d'employeurs, de salariés, des organisations paysannes, des petites entreprises, le secteur de l'artisanat, des organisations de consommateurs, des organisations environnementales et des associations représentant la famille, des personnes handicapées et la communauté scientifique et universitaire. Nombre de ces organisations ont une base religieuse, comme par exemple, Caritas ou les organisations catholiques d'aide au développement regroupés au sein du CIDSE, ou les organisations protestantes équivalentes regroupées au sein d'APRODEV. Ces groupes, qui fournissent des services sociaux essentiels en faveur des pauvres, n'ont pas pour objectif l'évangélisation religieuse et se conforment aux lois régissant toute organisation créée par des citoyens européens. Ils devraient donc avoir les mêmes droits et les mêmes obligations que toute autre organisation analogue. Ces organisations, tant religieuses que laïques, sont parmi les plus actives au sein de l'UE, dans la mise en place de mécanismes structurés, efficients et transparents, de participation de la société civile à la vie politique de la démocratie européenne.

Des questions nombreuses et complexes sont soulevées à propos du rôle des organisations religieuses et des églises au sein de l'UE. Nous estimons que le débat parlementaire sur la question et, à terme, sur l'établissement de lignes directrices claires devraient tenir compte des contributions que les organisations religieuses peuvent apporter aux buts de la communauté et du monde en développement. Si le respect, des droits des organisations religieuses à la liberté d'expression et à la participation au sein de la société civile doit être observé, l'on doit également veiller à ne pas accorder de privilèges spéciaux au-delà de ceux accordés à toutes les organisations de la société civile et à tous les citoyens de l'Union. Le mandat moral de la gouvernance au sein de la société européenne repose sur la volonté et sur le consentement des gouvernés et non sur les convictions religieuses d'un quelconque groupe confessionnel ou de l'ensemble des groupes confessionnels. Ce principe doit être jalousement préservé et protégé par tous.

Remerciements

Cet article a été publié sur le site Web de *Catholics For a Free Choice* : http://www.catholicsforchoice.org/news/pr/2002/prarchive2005.asp

Notes

[1] Article I-52, Statut des églises et des organisations non-confessionnelles.

L'Union respecte et ne préjuge pas du statut dont bénéficient, en vertu du droit national, les églises et les associations ou communautés religieuses dans les États membres.

L'Union européenne respecte également le statut des organisations philosophiques et non confessionnelles.

Reconnaissant leur identité et leur contribution spécifique, l'Union maintient un dialogue ouvert, transparent et régulier, avec ces églises et organisations.

[2] http://europé.eu.int/eur-lex/lex/en/treaties/eat/11997M/htm/11997M.html#0145010077, consulté le 2 septembre 2005.

[3] http://wid.ap.org/polls/050606religion.html, consultée le 2 septembre 2005.

[4] Voir Andrew Greeley, 'Religion in the Emerald Tiger : The Irish are still Catholic, but now on their own terms', in America, 12 mars 2001.

[5] Voir 'Poland : Poll scrutinizes attitudes toward Catholic Church', in Relioscope, 21 août 2002.

[6] Catholics for a Free Choice, World View : Catholic Attitudes on Sexual Behavior & Reproductive Health, Washington, DC : Catholics for a Free Choice, 2004.

[7] Voir *El Mundo*, 26 avril 2002.

Document connexe 5

Appel aux citoyens musulmans de France qui aiment la paix, la justice, la liberté et la laïcité

Mouvement des Musulmans laïcs de France

Aujourd'hui 14 Juillet 2003, notre liberté de conscience et notre liberté d'expression sont remises en question. Nous ne pouvons plus nous taire. Notre silence nous rend complices des manipulations tendancieuses des obscurantistes de l'islam.

Nous devons prendre nos responsabilités pour sortir des pièges tendus à la république, à la laïcité, à l'islam et aux Musulmans.

Face à la tentative de ceux qui veulent imposer un fondamentalisme musulman importé de l'étranger et qui souhaitent instrumentaliser l'islam et les Musulmans à des fins politiques, il est de notre devoir de nous mobiliser et d'agir :

- Nous mobiliser et agir pour défendre une conception moderne de l'islam, en phase avec son époque et avec les lois et valeurs de la République, en particulier la laïcité et l'égalité de droits absolue entre citoyens des deux sexes ;
- Nous mobiliser et agir pour défendre la notion de libre arbitre et de liberté individuelle ;
- Nous mobiliser et agir pour combattre toute forme d'intégrisme et d'obscurantisme ;
- Nous mobiliser et agir pour encourager l'intégration dans la nation des Français issus de l'immigration et développer leur participation active à la vie sociale, économique, publique et politique ;
- Nous mobiliser et agir pour travailler collectivement à une réforme de l'islam en favorisant l'ouverture d'un débat de fond sur l'islam et ses nécessaires adaptations,
- Nous mobiliser et agir, enfin, pour favoriser le dialogue et le rapprochement respectueux avec les autres religions.

Nous appelons donc, la majorité silencieuse des Musulmans de France – pratiquants ou non – muselés depuis toujours par les pressions et les intimidations, à se lever, enfin, pour s'exprimer et faire valoir leur point de vue.

Au passage, nous dénonçons toute culture de la haine et de la violence au nom de l'islam, qui est le reflet d'une mentalité réactionnaire. Le débat surréaliste actuel sur le foulard islamique, un véritable étendard de l'islamisme politique, la mise en cause de la laïcité française ne doivent pas faire perdre de vue qu'il s'agit là, pour la France et les Français, de refuser et de résister à l'implantation, sur notre territoire, d'une idéologie dangereuse, perverse, et surtout mortelle pour la République.

Cette idéologie est véhiculée par des mouvements qui, sous couvert de représentativité, se sont appropriés l'ensemble des Musulmans de France.

Nous sommes, en tant que musulmans laïcs profondément attachés à la France, les premières victimes des amalgames et des manipulations.

Nous nous devons donc d'être, comme une avant-garde, les premiers à réagir et à nous engager pour défendre la République, la laïcité, la citoyenneté et la liberté de culte pour tous, sans faille et sans faiblesse.

Envoyer vos signatures à :
Espace B
16 rue Barbanègre
75019 Paris
France

et à : MMLF@free.fr

ou signez en ligne à :
http://www.maghrebins-laiques.fr.st/article.php3?id_article=34

Premières signataires :

Sabiha Amine
Maire adjoint de Lyon

Fouad Ahmine
Cadre

Nadia Amiri
Ancienne Vice-Présidente de France Plus

Soheib Bencheikh
Grand Mufti de Marseille

Abdallah Bensadoun
Consultant en informatique

Nora Borra
Médecin, membre du Conseil Municipal de Neuville- sur – Saône

Nadir Bourkani
Chargé du rituel musulman

Malek Chebel
Anthropologue

Betoula Fekkar-Lambiotte
Inspecteur général de l'Éducation, membre du Conseil français de la Culture musulmane

Abderrahmane Ghoul Moulay
Imam

Mozri Haddad
Philosophe et écrivain

Morad El Hattab
Écrivain

Rachid Kaci
Président du Mouvement Démocratie

Hamid Lafrad
Membre du Conseil Municipal de Metz

Michel Renard
Directeur du Journal Islam de France

Aziz Sahiri
Conseiller technique pour la prévention de la délinquance

Jamil Sayah
Maître Assistant de Droit public, Président de l'Association Amal

Mohamed Sifaoui
Journaliste

Djida Tazdait
Ancien député au Parlement Européen

Yassir Yebba
Chercheur

1er février 2006 ; le juge Luigi Tosti, du tribunal de Camerino (Italie), était condamné à 7 mois de prison et à une année d'interdiction des salles publiques pour avoir refusé de siéger, en présence de symboles religieux, dans la salle du tribunal. Il vient, de plus, d'être suspendu de ses fonctions et traitements par la section disciplinaire du système judiciaire italien. Cette sanction avait été requise par l'avocat général de la Cour de cassation italienne, autrement dit par le gouvernement italien présidé par Dott. Silvio Berlusconi.

Le juge Luigi Tosti doit être relaxé !

C'est ce qu'exigent dans une pétition 2500 citoyens de 34 pays différents de tous les continents, dont 500 citoyens italiens, qui se mobilisent depuis deux mois, pour exiger l'arrêt des procédures judiciaires et disciplinaires et la réintégration immédiate du juge dans ses fonctions.

Le 15 Août 2005, le Pape Benedict XVI affirmait dans son homélie : « Il est important que Dieu soit visible dans les maisons publiques et privées, que Dieu soit présent dans la vie publique, par la présence de croix dans les établissements publics. »

Le 19 Novembre 2005, Benedict XVI et Silvio Berlusconi, au terme d'un « échange d'opinions sur les rapports entre l'Église et État en Italie » réaffirmaient « la volonté de collaboration des deux parties dans le cadre du Traité de Latran. »

Le 18 Novembre 2005, le juge Luigi Tosti, âgé de 57 ans, était condamné par le tribunal de l'Aquila, localité située à une centaine de kilomètres de Rome, à 7 mois de prison et à 1 an d suspension. Son crime ? Le juge refusait de rendre justice en présence de signes religieux dans la salle d'audience du tribunal.

Le juge s'appuyait, pour sa requête, sur la Constitution italienne de Décembre 1947, qui établissait que tous les citoyens « sont égaux devant la loi sans distinction de sexe, race, langue, religion » (Art. 3), mais une circulaire du ministre fasciste Rocco, datant de 1926 et jamais abrogée depuis lors par aucun des gouvernements successifs, stipulait que des crucifix devaient être visibles dans les tribunaux italiens.

L'Italie continue en effet de vivre sous le régime du Traité de Latran et du concordat signé le 11 février 2009 entre le Vatican et l'Italie, représentée par Benito Mussolini, chef du gouvernement de l'époque. En 1984, le Président du Conseil, le socialiste Bruno Craxi, avait renouvelé le concordat avec le Vatican : certes, le culte catholique n'est plus religion d'État, mais les lois fascistes ne sont pas abrogées pour autant. Il s'agit ainsi, selon les termes du Cardinal Tauran, d'une séparation de l'Église et de l'État « coordonnée », par opposition à « la séparation pure et simple » dans laquelle « les confessions religions relèvent du la sphère privée (USA, France). »

Il s'agit, sans conteste, d'une atteinte intolérable à la liberté de conscience et au principe de laïcité. C'est pourquoi les organisations signataires de cette déclaration en appellent à l'opinion publique internationale pour qu'elle exige avec force :

- La relaxe du Juge Tosti et l'arrêt des procédures judiciaires à son encontre ;
- L'arrêt immédiat des procédures disciplinaires à son encontre;
- La réintégration immédiate du Juge Tosti dans ses fonctions et traitement.

Cette lutte des démocrates, des humanistes, des laïques, des rationalistes et des libres penseurs, est la même sur tous les continents : pour la liberté absolue de conscience garantie par la séparation de la religion et de l'État !

Les associations à l'origine de cette déclaration demandent à l'ensemble des associations régionales, nationales, internationales qui, à travers le monde, se réclament des principes laïcs, de se joindre à elles en signant cette déclaration, de soutenir et faire signer la pétition internationale qui a déjà recueilli plus de 2500 signatures et de s'adresser chacune, au nom de leur association propre, au chef du gouvernement italien, pour exiger la fin de cette atteinte à la liberté de conscience en Italie.

Dott. Silvio Berlusconi
Presidenza del Consiglio dei ministri
Palazzo Chigi
Piazza Colonna 370
00186 Rome – Italie

Tél. + 390667791
E-mail: berlusconi_s@camera.it

Laïques de tous les pays, unissez-vous !

Nous demandons à toutes les associations qui entendent soutenir cette déclaration de se signaler par un message à l'attention de l'Union Rationaliste de Nantes, qui est en centralise les informations relatives à cette initiative et qui assure la coordination avec la pétition internationale et avec le Juge Luigi Tosti.

E-mail :naud_michel@yahoo.fr (Naud Michel)

Adresse postale :
Union Rationaliste de Nantes
13 Place du Petit Bois
F-44100 Nantes (France)

Les signatures individuelles peuvent être adressées à Michel Naud :
brightsfrance@free.fr

Spécifier le nom, le prénom, les titres, la ville (ville, État / province, pays).

Site Web central de la campagne :
http://brightsfrance.free.fr/tosti.htm

Liste des signataires :
http://brightsfrance.free.fr/tostiliste.htm

Liste des associations signataires :
http://brightsfrance.free.fr/tosticall.htm

Dernières nouvelles sur le Juge Luigi Tosti :
http://brightsfrance.free.fr/tosticassation.htm

Les Contributeurs

Irfan Ahmed

Irfan Ahmed bénéficie d'une bourse postdoctorale à l'ISIM - *Institute for the Study of Islam in the Modern World,* à Leiden (Pays-Bas). Son projet financé par la *Netherlands Organization for Scientific Research*, traite des pratiques de la critique immanente au sein des associations islamiques de l'Inde postcoloniale.

Nadje Al-Ali

Maître de recherche en Anthropologie sociale, à l'Institut des Études arabes et islamiques, Université d'Exeter (Royaume Uni).

Nadje Al-Ali a mené des recherches sur le genre au Moyen Orient, ainsi que sur les immigrés et réfugiés musulmans en Europe ; il est l'auteur, parmi d'autres publications, de « Laïcité, Genre et État au Moyen-Orient », Nadje était engagée dans le Mouvement des Femmes égyptiennes et est actuellement membre de *Women in Black* (WiB) Londres, *Women Against Fundamentalisms* et *Act Together : Women's Actions on Iraq.*

Soheib Bencheikh

Soheib Bencheikh a étudié à l'Université Al-Azhar,du Caire (Égypte) et a obtenu un Doctorat en Sciences religieuses de l'École pratique des hautes études, en France. Il a été nommé Grand Mufti pour la ville de Marseille, en France, en 1995 par le Recteur de la Grande Mosquée de Paris. Il est membre du Conseil français du culte musulman et a écrit sur la position des Musulmans dans la démocratie laïque, *Marianne et le Prophète : L'Islam dans la France laïque.*

Asghar Ali Engineer

Un éminent érudit de l'Islam qui compte plus de 40 ouvrages à son actif, le Dr Engineer donne des conférences à travers le monde et a reçu plusieurs prix pour ses travaux sur le dialogue interreligieux. Il est un membre de premier plan du *Centre for the Study of Society and Secularism*, en Inde, dont les objectifs comprennent la propagation de l'esprit de laïcité de l'harmonie communautaire et de la paix sociale.

Rashida Manjoo

Chercheure associée du Programme des Droits de l'Homme de la Faculté de droit de Harvard (USA); chercheure associée honoraire à la Faculté de Droit à l'Université de Cape Town (Afrique du sud).

Rashida Manjoo (LMM) est une universitaire et une juriste militante. Elle a été membre de la Commission sud-africaine de l'Égalité entre les sexes (*Gender Equality* - CGE), un organe constitutionnel chargé de surveiller la promotion et la protection de l'égalité entre les sexes. Elle a travaillé sur un ensemble de questions, notamment la justice de genre (la violence à l'égard des femmes en particulier), l'éducation juridique, la justice de transition et les implications de la pluralité des systèmes juridiques sur les droits humains des femmes. Elle a conçu, à la fois, le contenu et la méthodologie du contexte social de la formation des juges et des juristes, durant son passage à l'Unité de recherche sur droit, race et genre, de l'Université de Université de Cape Town et de l'Université de Natal, à Durban.

Les Contributeurs

Penda Mbow

Maître-assistante d'Histoire à l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar (Sénégal).

Penda Mbow a été conseillère culturelle au Département sénégalais d'ethnographie et d'héritage historique et ministre de la Culture du Sénégal et. Ses nombreux domaines d'intérêt incluent l'histoire intellectuelle africaine, l'islam et les études sur le genre.

Tarik Mira

Tarik Mira est le secrétaire national pour les relations internationales du Rassemblement pour la culture et la démocratie (Algérie). Ses commentaires paraissent fréquemment dans la presse française de gauche.

Abdullahi An-Na'im

Charles Howard Candler Professeur de Droit à l'École de Droit d'Emory.

Ce Soudanais, influencé par Mahmoud Mohamed Taha, a quitté son pays en 1985, face l'emprise croissante du fondamentalisme sur la société et la politique soudanaise. Le professeur An-Na'im est internationalement reconnu comme un spécialiste de l'Islam et des droits humains ; il donne des enseignements sur les droits de l'homme, le droit islamique et le droit pénal. Il s'intéresse également au constitutionalisme dans les pays musulmans et africains et à l'Islam et à la politique. Il dirige plusieurs projets de recherche qui se concentrent sur les stratégies de plaidoyer visant la réforme par la transformation culturelle interne.

A. Rashied Omar

Chercheur spécialisé en études islamiques et consolidation de la paix, à *l'Institute for International Peace Studies*, à l'Université Notre Dame (USA).

A. Rashied Omar a obtenu un doctorat d'études religieuses de l'Université de Cape Town (Afrique du Sud), en 2005. Il a été iman de la communauté musulmane de Maitland, à Cape Town, et écrit régulièrement sur les questions de conflit, d'islam et mouvements interreligieux.

Juan Marco Vaggione

Juan Marco Vaggione travaille actuellement à la rédaction d'une thèse de doctorat intitulée *Gender and Sexuality beyond secularism : The political mutations of the religious* - à l'Université de Cordoba (Argentine) ; il est membre du corps enseignant de plusieurs instituts de recherche et d'universités, notamment la *New School* de New York. Il a également été associé, pendant plusieurs années, aux Catholiques pour la liberté de choix – *Catholics for a Free Choice.*

Vivienne Wee

Membre du noyau de base de Southeast Asia Research Centre, City Université de Hong Kong.

Vivienne Wee est une anthropologue dont les centres d'intérêt en matière de recherche comprennent : l'Asie du sud-est, le développement, le genre, la religion, les politiques de continuité et de changement, la mondialisation et la concurrence pour les ressources. Elle a été présidente d'ENGENDER, Centre pour l'environnement, le genre et le développement, à Singapour. Au nombre de ses nombreuses publications figure : *Gender, poverty and sustainable development : toward a holistic framework for understanding and action* (avec Heyzer, Noeleen, 1995, Singapour : ENGENDER et New York : PNUD).