

Révolutions arabes, islam, islamisme

Les élections au Maroc, en Tunisie et en Égypte désolent certains Occidentaux qui craignent que le totalitarisme soit une fatalité inhérente au monde arabe. Ce dépit ne tient pas compte de la réalité : la sécularisation est surestimée tandis que l'emprise de la religion et la lame de fond conservatrice qui traverse ces sociétés sont sous-estimées. Cependant, l'islam politique n'a pas réalisé de scores tels que les partis qui s'en réclament peuvent se dispenser d'alliance et de compromis avec d'autres forces politiques. L'univers de l'islam se révèle donc aujourd'hui multiple et varié et l'acquis essentiel des révolutions est qu'elles ont ouvert le débat, créer du pluralisme et libérer les peuples de la peur, ouvrant la possibilité d'évolution de l'islam vers une religion modernisée vécue dans des États démocratiques.

ALI AOUATTAH

Le monde arabe a été secoué par une vague de révolte tout au long de l'année 2011. Un même slogan, « Le peuple veut la chute du régime », scandé d'abord à Tunis, puis repris dans la plupart des autres capitales et villes arabes, a bouleversé la physionomie de la région. On connaît actuellement quelques-uns des effets de cette révolte : des régimes sont tombés, d'autres ont vacillé, d'autres encore ont dû lancer des réformes politiques, etc. En Égypte, en Tunisie et au Maroc, des processus électoraux ont été entamés pour mettre sur pied de nouvelles assemblées, de nouveaux gouvernements et, pour les deux premiers, de nouveaux présidents. Pour la première fois de leur vie, ce qui constitue en soi une avancée spectaculaire, ces peuples ont exercé ce droit démocratique qu'est le vote avec un déroulement irréprochable et, ce qui constitue une nouveauté absolue, une transparence

quasi totale qui tranche avec les habituels bourrages d'urnes et falsification des résultats. Ce sont autant de victoires pour la démocratie dont on ne peut que se réjouir, d'autant plus qu'elles mettent un terme à une réalité qui semblait être chevillée aux peuples arabes, faite de despotisme, d'autoritarisme, de soumission et de dépendance pour tout horizon.

Ce constat d'un tableau idyllique est cependant entaché de quelques interrogations et inquiétudes. À la faveur des élections, des partis islamistes sont arrivés en tête au Maroc, en Tunisie et en Égypte, ce qui a suscité des appréhensions aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur de ces pays. Ici et là, on a vu fleurir des jeux de mot autour du « printemps arabe » qui serait devenu « automne » ou « hiver » arabes, formules qui sous-entendent, en jouant sur le sens saisonnier, que la révolution n'avait qu'une

portée éphémère et qu'en définitive, le totalitarisme, qui s'annonce sur le modèle religieux cette fois-ci, est une fatalité dans les régions arabes.

Il est évident que, à l'instar des grandes pulsions historiques, le soulèvement démocratique qui a traversé et qui traverse encore le monde arabe ne pouvait que connaître, et connaîtra vraisemblablement encore, des revers, des régressions, des ruptures et des tentatives de récupération. Le chemin qui mène à la démocratie, tout le monde en convient, sera incontestablement long. Mais décréter, sous prétexte des victoires électorales islamistes, que finalement, la révolution arabe n'a pas été à la hauteur de ses promesses, c'est oublier un peu trop vite ce qui, à nos yeux, constitue l'acquis majeur de ces mobilisations : en se soulevant et se défaisant de dictatures qu'on pensait indéboulinables, les foules ont par la même occasion opéré une révolution mentale, celle de s'être affranchies de la peur et de la chape de plomb qui ont pesé sur les pays et les esprits arabes depuis des décennies. Pour mesurer cette transformation cruciale, pour en saisir la portée et le sens profond, il convient de se remémorer d'où l'on vient et le chemin parcouru, qui constitue déjà en soi une conquête et un acquis inestimables.

EFFRAYER POUR GOUVERNER

L'autoritarisme et le despotisme ont été des caractéristiques persistantes dans les pays arabes tout au long de l'histoire. En parlant de l'Égypte par exemple, Ibn Khaldoun, historien maghrébin du XIV^e siècle, affirmait déjà qu'il n'y avait dans ce pays « qu'un sultan dominant et des sujets dominés ». Al-Kawakibi, réformateur d'origine syrienne et pionnier de la Nahda (courant de renaissance intellectuelle, culturelle et politique

au XIX^e siècle), désignait cette tyrannie et ce pouvoir absolu des gouvernants comme les principaux maux des peuples arabes qui les maintenaient dans l'ignorance, le sous-développement et la corruption. En 1901, il a rédigé son célèbre pamphlet, *Les caractéristiques du despotisme*, dans lequel il exhortait les Arabes à mettre fin à la tyrannie et plaidait pour l'instauration d'un régime constitutionnel.

Ce despotisme s'est encore structuré et renforcé après les décolonisations et la constitution des nouveaux États-nations. De sorte que, et en dépit de la façade qu'ils présentaient à l'extérieur sous le label rassurant de modernisateurs, ces États et ces régimes, qu'ils soient monarchiques ou républicains, avaient en commun d'être devenus la propriété de leurs dirigeants et d'être non participatifs, autocratiques et répressifs, s'appuyant en cela sur des systèmes sécuritaires hyperpuissants, inhumains, tentaculaires et d'une redoutable performance. Par la force, la terreur, l'arbitraire et le flicage, ces régimes sont arrivés à enraciner la peur et la méfiance dans le paysage des peuples arabes et à modeler la personnalité arabe de sorte qu'elle oscille entre servitude et persécution. S'est constituée alors, au fil du temps, une personnalité dont la psychologie est celle d'un homme ontologiquement opprimé, et à laquelle l'universitaire libanais Mustapha Hijazi a consacré dans les années quatre-vingt un livre pour en décrire les caractéristiques : sa constitution psychique, sa structure mentale et sa vie inconsciente sont, écrit-il, toutes régentées par l'arbitraire et l'oppression, à l'origine tous les deux chez lui d'une angoisse radicale, d'un sentiment d'impuissance face à son devenir, et de l'absence de sentiment de sécurité¹.

¹ *al-Takhalouf al-ijtima'i. Sikouloujijyat al-insan al-makhour* (Le sous-développement social. Psychologie de l'homme opprimé), Beyrouth, Ma'ahad al-inma' al-'arabi, 1981.

Ce sentiment de peur était tellement intériorisé qu'il se traduisait par des comportements d'évitement, de suspicion, d'autocensure, d'inauthenticité, de dissimulation, etc., autant de mécanismes qui sont fondés sur la conviction que les délateurs et les mouchards sont partout, s'insérant même dans le réseau familial. Il faut se méfier de l'ami comme du voisin. Certains régimes, à l'instar du Ba'ath irakien à l'époque de Saddam Hussein, ont d'ailleurs fait de cette stratégie de flicage systématique, qui faisait que tout citoyen pouvait être suspecté d'être à la solde du régime, leur moyen par excellence pour terroriser les consciences et prévenir les vellétés de rébellion. Les exilés arabes que nous avons eus en consultations psychologiques gardent tous ces stratégies d'évitement vis-à-vis de leur communauté d'origine : ils fuient, malgré un grand sentiment d'isolement, les occasions d'établir des liens avec leurs compatriotes, les refusent pour les besoins des démarches administratives ou médicales en tant qu'interprètes, etc. La liberté d'expression est particulièrement concernée par cette intériorisation de la peur. Quand il évoque la chose politique, l'Arabe regarde autour de lui, chuchote, recourt à des sous-entendus et prend mille précautions avant d'exprimer son opinion. Dans le contexte contestataire actuel, une jeune Syrienne écrit sur son blog : « Je n'arrive pas à me débarrasser de la crainte des services de sécurité, je suis terrorisée par l'éventualité d'être arrêtée... »

À l'aune de cette dernière confession, on mesure le courage inouï qu'il a fallu à la jeunesse pour braver, à visage découvert, des systèmes pour lesquels l'intégrité de l'individu ne jouissait d'aucune considération. Les manifestations sociales, les contestations politiques et les émeutes de la faim ont toujours émaillé la scène socio-politique arabe. Les moyens modernes de communication aidant, c'est la première

fois pourtant que l'impression nous est donnée que la chute de ces bastilles rompt avec un asservissement séculaire, et que les hommes et les femmes, en modifiant la représentation et la conscience qu'ils avaient d'eux-mêmes, ont développé une nouvelle culture de l'indignation et de l'insurrection. Sans doute que les révolutions ne produiront pas de sitôt de l'égalité, de la démocratie et de la liberté, mais il est d'ores et déjà acquis que l'oppression n'aura plus la latitude de s'exercer comme par le passé. C'est en cela que, d'un point de vue psychologique, on peut parler d'un changement paradigmatique, qui nous autorise à dire que si le printemps arabe fut une onde de choc qui a bouleversé le visage du monde arabe, il le fut surtout par l'inscription de l'être arabe dans une nouvelle dynamique de l'histoire.

L'ISLAMISME, UNE DEMANDE DE NORMATIVITÉ RELIGIEUSE ?

Comment cet être arabe, alors qu'il vient à peine de se défaire d'un totalitarisme, peut-il choisir de confier son destin à un autre, qui pourrait se révéler tout aussi totalitaire que le premier ? Devant le constat d'un « printemps arabe » qui a viré en « printemps islamiste », l'enthousiasme et l'émerveillement ont cédé en effet la place, d'un côté, à la déception et au doute quant à la capacité de cet être arabe à user de son esprit critique, à se délester de son penchant quasi naturel à inscrire son destin dans la seule référence religieuse, et, de l'autre, à l'inquiétude devant le risque d'un retour de l'obscurantisme à la tête de l'État. Ce regard désenchanté est compréhensible en soi, mais semble occulter une réalité évidente dans le monde arabo-musulman, celle d'un islam politique qui est en phase avec la sociologie religieuse des sociétés arabes et qui en constitue la traduction po-

litique. Cette donnée est primordiale pour comprendre la victoire des courants islamistes dans le monde arabe. Au-delà des explications conjoncturelles, politiques et immédiates qui pourraient nous éclairer sur le triomphe de l'islam politique dans les urnes, et sans en réduire la portée, il en est une plus capitale, qui se décline en deux volets: d'un côté, une surestimation de la sécularisation des esprits, et, de l'autre, une sous-estimation de la contiguïté de l'islam politique avec la demande des musulmans d'une normativité religieuse qui fait que celui-ci, bénéficiant de cet avantage culturel d'être vécu comme un prolongement naturel d'un socle commun, n'effraie pas les masses populaires. À partir du principe de « la commanderie du bien et l'interdiction du mal », on pourrait même dire qu'il existe une continuité entre le fidèle (qui pourrait sermonner dans sa vie quotidienne autour de ce qui est conforme à la religion et ce qui ne l'est pas), le prêcheur de la mosquée, des chaînes satellitaires ou d'internet, et le politique qui convoque la religion pour composer son discours (quand il est islamiste) ou qui se positionne comme garant du caractère islamique de l'État (quand il est au pouvoir).

Cette inflation de l'offre et du discours religieux s'est particulièrement cristallisée autour de la question du licite et de l'illite qui a fini par submerger l'existence des croyants et tenir lieu de foi et de morale. Contrairement à ce qu'on pourrait penser, l'islamisme politique n'est pas le seul à se caractériser par une volonté d'action directe sur le mode de vie des gens et par le projet de remodelage et de moralisation des consciences. De ce fait, on pourrait avancer que le succès de l'islam politique s'origine aussi, et peut-être surtout, d'un côté, dans la lame de fond conservatrice qui traverse les sociétés arabes depuis une trentaine d'années, et, de l'autre, dans l'unité des buts qu'il partage avec l'islam contempo-

rain dont la caractéristique est une très forte demande de normativité islamique. C'est peut-être à cause de cela que le musulman s'est souvent senti désarmé face à l'islam politique dans sa version radicale et violente. Bien qu'il en saisisse le décalage par rapport aux conditions de l'homme moderne et le caractère dommageable qu'il a sur l'image de l'islam et des musulmans, et bien qu'il en condamne la barbarie, il se trouve démuné devant la stratégie à laquelle il recourt cet islam radical quand il légitime ses actes par les enseignements coraniques. Pour s'en démarquer, il ne peut qu'en nuancer les interprétations extrémistes ou utiliser la formule rassurante, mais ô combien piètre: « Ce n'est pas le vrai islam. »

Si l'islam ne se réduit pas, cela va de soi, à l'islam politique, ce dernier, dans la diversité des courants et des formes qui est la sienne, ne constitue pas moins une offre importante pour répondre à cette demande de norme. L'émergence d'un processus électoral démocratique et libre lui permet d'atteindre la visibilité politique qui lui était interdite par le passé, et lui offre par conséquent la possibilité de concrétiser son programme, en l'occurrence influencer sur l'État et la société pour que la norme islamique puisse s'exprimer et se vivre pleinement.

N'en déplaise aux laïcs et aux progressistes, nous parlons, s'agissant du monde arabe, de sociétés musulmanes où la religion, à la fois dogme, discours et praxis, est une donnée essentielle; de pays qui sont sociologiquement et politiquement très largement conservateurs, et dans lesquels la religion a fini, au gré des défaites et des échecs cuisants tant de l'arabisme, du socialisme arabe, du progressisme que de la résistance palestinienne, par constituer l'une des réponses à ce qu'il est convenu d'appeler le « malheur arabe ». L'islam, sans avoir le monopole du discours intellectuel et politique, a néanmoins été un puissant et constant soubassement idéo-

logique aux différents courants de pensée qui ont émaillé la scène intellectuelle tout au long du siècle passé². N'appartenant à personne et appartenant à tout le monde, il fut incarné, porté, voire instrumentalisé, tout aussi bien par le réformiste, le libéral, l'intégriste, l'islamiste, le piétiste, le socialiste, le traditionaliste, le révolutionnaire, etc.; tantôt source de légitimité politique pour les États et pour les partis qui s'en réclament, tantôt instrument de mobilisation pour les mouvements de libération nationale et rempart à l'invasion culturelle et civilisationnelle du modèle occidental, et tantôt encore référence capitale pour les socialisations et les constructions identitaires des individus et des groupes. Autant de formes d'action qui permettent d'assoir le croire et l'identité, mais aussi le moral et le juridique, sur des normes islamiques.

Si l'islamisme est en phase avec les quêtes religieuses et identitaires des masses et des individus, et si les sociétés arabes sont plus visiblement islamiques qu'il y a quarante ans, comment expliquer que l'islam politique n'ait pas obtenu, lors des élections récentes, des scores plus significatifs, qui lui auraient épargné le passage obligé par des alliances avec d'autres partis? C'est justement le paradoxe de l'islamisation. Quand celle-ci est ancrée et largement diffuse, le geste politique qui consisterait à voter pour un parti politique islamique perd de sa pertinence. Quel sens pourrait avoir un vote religieux quand tout est déjà religieux?

Par ailleurs, l'éclatement du marché religieux, qui fait des islamistes des acteurs de réislamisation parmi d'autres, dépolitise en quelque sorte le marqueur religieux et leur ôte par conséquent la visibilité qui était la leur dans les années quatre-vingt. Du coup, la victoire des partis islamistes, si elle déçoit, ne fait plus peur, en comparaison à

l'état de panique provoqué il y a vingt ans par la victoire surprise du FIS aux élections municipales puis législatives algériennes. Par ailleurs, leur demi-succès montre également qu'une frange importante des populations n'a pas voté pour eux, ce qui en soi est un fait important parce qu'il contredit l'impression que la lecture islamiste est la seule à être active dans le champ idéologique arabe et que le monde arabe ne formule ses projets et ses revendications qu'en des termes religieux. Les révolutions arabes ont montré qu'elles pouvaient être stimulées par d'autres aspirations, qui ont comme noms justice, démocratie, liberté, dignité, répartition juste des richesses... etc., autant de thématiques qui n'ont cessé en réalité d'animer la pensée et l'idéologie arabes tout au long du XX^e siècle, et qui révèlent l'existence d'autres initiatives théoriques et d'autres courants de pensée qui essayent, contrairement au projet islamiste, de pointer vers d'autres horizons.

ISLAM, DES ISLAMIS ? ISLAMISME, DES ISLAMISMES ?

L'islam est une religion de la norme. Le musulman, désireux de cultiver son identité musulmane, demande qu'on l'instruise sur ce qui est conforme à sa religion : à quelles normes doit-il se conformer dans les aspects de sa vie quotidienne pour assurer son salut et pour ne pas encourir de sanctions? Cette demande peut se décliner de deux façons. Une, de type individuel, le croyant s'adressant à des autorités religieuses pour être guidé sur la meilleure façon de pratiquer sa religion; l'autre, de type collectif et politique, des courants, des partis, des associations et des institutions étatiques œuvrant dans un souci d'islamisation de la société et/ou de l'État. Les télévisions satellitaires et internet offrent au premier type la possibilité de s'exercer pleinement, les

² A. Aouattah, *Pensée et idéologie arabes. Figures, courants et thèmes au XX^e siècle*, L'Harmattan, 2011.

prêches, souvent nourris par les questions des fidèles, sont alors regardés ou consultés par ces derniers qui, dans un processus d'individuation du croire, construisent des façons d'être et de faire religieuses sur lesquelles les autorités doctrinaires de leurs propres pays n'ont plus de prise. C'est dire l'éclatement et la diversité de l'offre normative. La question qui se pose alors est : de quelle norme parle-t-on ? Qui peut la définir ? Quelle autorité reconnue pour dire la norme morale ou juridique ? Cette dernière a été codifiée dans le cadre de quatre écoles juridiques ? Mais à laquelle doit-on se référer ? À l'école hanafite qui ne retint qu'un peu plus de cent hadiths du Prophète comme préceptes apostoliques ; ou à l'école hanbalite qui en accepta plus de dix-mille ? Est-ce à l'islam officiel que revient la primauté de la « bonne parole », ou doit-on s'en méfier parce qu'instrumentalisé par les États ? Dans ce dernier cas, vers qui se tourner, le prêcheur local dissident ou celui qui sévit sur les chaînes satellitaires ?

En définitive, la question capitale, qui polarise toutes les précédentes, est celle-ci : faute d'une autorité centrale, unique de l'islam, à qui revient la légitimité de dire la normativité islamique ? L'absence d'une telle autorité, qui rend difficile, voire impossible, l'aboutissement à un consensus sur de nombreux points de la foi, du dogme ou de la politique, si elle montre à quel point l'univers islamique est multiple et varié, tant au plan de ses régimes politiques que doctrinal, n'aide pas à la résolution du problème posé par cet éclatement et cette pluralité de l'offre et de l'expertise religieuses.

Face à l'inquiétude qu'ils soulèvent d'un éventuel retour de l'obscurantisme et du moralisme religieux à la tête de l'État, les partis islamiques qui ont gagné les élections essaient de rassurer en parlant de modération (à l'image des Partis sociaux chrétiens européens ou de l'AKP turque) et en opérant un toilettage de leur discours politique

par l'insistance, moins sur la loi islamique que sur leur attachement aux principes de la « bonne gouvernance », sur les priorités sociales ainsi que sur la lutte contre la corruption sous toutes ses formes. Les dirigeants islamistes actuels ont tous exprimé par le passé des opinions liberticides. Maintenant qu'ils sont aux avant-postes, ils essaient d'apaiser en se définissant modérés. Par-ci par-là, on a vu même fleurir l'expression d'« islamisme modéré ». Est-ce un réel changement, ou seulement une façade, un habillage cosmétique enjolivant ou masquant une grande continuité idéologique sur le fond ? L'avenir nous le dira. L'islam politique va évoluer dans les compromis et contraintes du pouvoir, et nul ne sait encore quel contenu pratique chacun des partis donnera à sa plateforme religieuse. Toujours est-il que, en réalité, cette distinction entre un islam modéré et un islam radical est plus factice que véritablement fondée. Quelle est la ligne médiane à partir de laquelle on placerait l'un dans le camp de la modération et l'autre dans celui de l'extrémisme ? Les leaders religieux, qui se présentent comme tenants d'un islam modéré, se pensent probablement sincèrement comme tels, sauf que le seul étalon de référence qui leur sert de mesure est l'existence, réelle ou supposée par eux seuls, de plus extrémistes qu'eux.

Pour ce qui est de l'islamisme même, sur lequel tous les spécialistes et les analystes s'accordent à dire qu'il est loin d'être monolithique, la tendance a souvent été de situer la différence entre les mouvements islamistes par rapport à leur caractère légaliste ou insurrectionnel. Mais la question par rapport à la correspondance de cette diversité à une réelle distinction ne peut là aussi être évacuée. Peut-on réellement parler, au sein de l'islamisme, d'un discours « modéré » *versus* un discours « extrémiste » ? Certains observateurs lui dénie nettement cette

supposée variété idéologique. Le penseur égyptien Nasr Hamid Abu Zayd³, par exemple, affirme que « la distinction entre ces deux types de discours est une distinction dans le degré et non dans la nature », dans la mesure où il ne voit « aucune différence ou divergence entre eux au niveau des points de départ intellectuels et des mécanismes ». « La différence entre la modération et l'extrémisme, affirme-t-il, est secondaire et non principale; c'est une différence autour du champ d'application du principe et non pas autour du principe lui-même⁴. » Qu'il s'agisse d'extrémistes ou de modérés, les islamistes sont, tranche-t-il, tous d'accord sur le fait que « l'islam a un sens immuable et parfait, que les juristes et les théologiens musulmans ont codifié au IV^e siècle de l'hégire⁵ ».

La difficulté vient alors de cette confusion entre religion, politique et État qui, couplée avec cette sociologie religieuse évoquée plus haut (qui rend tout un chacun comptable des autres, et, par conséquent, inconcevable l'exercice de la liberté), rend impossible de situer une modération au-delà de laquelle on serait dans le radical et l'excessif. En l'absence d'une hiérarchie cléricale ferme, les courants et leurs injonctions se mêlent et se pénètrent au gré des conjonctures nationales et internationales, des émotions populaires, des luttes d'influence entre partis, mais aussi entre pays, etc. Et en matière d'islamisme, c'est-à-dire finalement une utilisation opportuniste de la religion, il y a toujours plus pieux et plus vrai que le rival. L'exemple des Frères musulmans est patent.

Les voilà, à la suite des élections, confrontés — débordés sur leur droite pourrait-on dire — à plus islamistes qu'eux, en l'occurrence les salafistes du parti al-Nour. Champions jadis de la cause morale, en trainant devant les tribunaux quiconque contreviendrait à la pudeur ou manquerait de respect envers la religion, ils se retrouvent, alors qu'ils essaient d'adopter un profil bas, pris au piège de la surenchère, lorsqu'un élu salafiste accuse, par exemple, les romans du défunt Naghib Mahfouz « d'inciter à la prostitution et à l'athéisme ». Peuvent-ils condamner ce genre de déclarations sans risquer de se mettre à dos un lectorat peu au fait des subtilités et des nuances qui distingueraient les deux courants? Les leaders, devenus plus visibles, vont probablement contrôler leur déclaration, rassurer sur leur intention. Mais un parti, c'est aussi des militants, des soutiens et des partis alliés se nourrissant à la même source idéologique. Comment se positionnera-t-il lorsqu'il sera interpellé, ce qui ne manquera pas d'arriver, par plus religieux que lui qui lui reprochera sa tiédeur dans l'application des valeurs et des codes de l'islam?

En phase avec la sociologie religieuse des sociétés dont il constitue la traduction politique, l'islam politique a découvert que le pouvoir se gagnait plus par les urnes que par l'activisme radical. Mais jusqu'à quel point a-t-il réellement adopté le modèle démocratique, est-il prêt à s'accommoder du pluralisme, de l'égalité des sexes, à consacrer les libertés fondamentales, à respecter les minorités, à ne pas prendre en otage les droits et libertés de minorités d'appartenance ou de conviction qui ne feraient pas allégeance à l'idéologie dominante, en l'occurrence religieuse, etc.? Si risque il y a, c'est là qu'il se situe, et non dans le sécularisme des États, sécularisés de fait, même s'ils ne l'ont pas institutionnalisé.

3 Pour plus de détails sur ce penseur, voir notre article: « La pensée arabo-musulmane critique en deuil », *La Revue nouvelle*, 2011, n° 2, p. 84-94.
 4 *al-Khitab al-dini al-mou'asir* (Le discours religieux contemporain: ses mécanismes et ses bases théoriques), Le Caire, Qadhaya fikriyya, 1989, p. 45.
 5 *al-Tafqir fi zaman al-takfir* (La réflexion à l'époque de l'anathème), Le Caire, Sina' li-nachr, 1995, p. 37.

LE DÉBAT RELIGIEUX : DE NOUVELLES PERSPECTIVES

Pendant des décennies, la modernisation sociale, politique, culturelle et la diversité ont été interdites au profit d'un ordre tout aussi puissant que stérile. Pour assurer leur survie, les régimes autoritaires avaient anesthésié toute vie politique et laminé le travail de la pensée. Au nom de la libération et de l'identité nationales, et sous le prétexte d'être des remparts contre le radicalisme religieux, ils ont étouffé les libertés, maintenu les peuples dans l'ignorance, et cadennassé le pluralisme des idées et des convictions. À la faveur des révolutions, cet ordre ancien s'est fissuré, et les Arabes découvrent leur diversité, leurs différences, leur multiplicité. Outre l'acquis irréversible déjà évoqué plus haut d'avoir démantelé ce qui était le mur de Berlin des Arabes, celui de la peur, les révolutions ont induit un autre gain tout aussi immense, celui d'avoir créé du débat, de la controverse et du pluralisme, dont l'une des premières manifestations est le jeu des coalitions, des alliances et des compromissions qui se dessinent dans la foulée des élections, ce qui vaut, malgré leur imperfection, beaucoup mieux que des régimes dictatoriaux et corrompus.

Chaque pays devra composer avec ses contradictions internes, tant sociales, culturelles, politiques que religieuses. C'est que cette révolution n'est pas seulement politique, elle est également religieuse. Les cartes seront redistribuées tant sur le premier plan que sur le deuxième. Si le processus démocratique et pluraliste finit par s'enraciner, ce sera sur le plan religieux tout profit pour le débat sur l'islam et sur sa modernisation. Les questions ne manquent pas : quel rapport sur le plan politique entre la loi des hommes et la loi de Dieu ? Que faut-il entendre par chari'a, loi immuable et appliquée selon la tradition, ou ensemble de règles juridiques suscep-

tibles d'être réinterprétées et adaptées, ou encore principe spirituel et éthique, sans prétention normative ? Quel type d'État, islamique selon la vision salafiste, civil selon celle des laïques, ou encore civil avec un référent islamique selon certains penseurs et leaders religieux, tels que Y. Qaradawi et R. Ghannouchi, dont on ne sait si c'est par sincérité ou par opportunisme qu'ils se détournent de l'État islamique pour un autre modèle ? Si l'identité religieuse est une donnée essentielle de l'éthos musulman, comment se l'approprier et la réformer dans le sens d'une ouverture pacifique sur le monde et non d'un repli identitaire ? Comment répondre aux questions des sociétés musulmanes travaillées par une aspiration générale à une « réislamisation » sous de nouvelles formes et relever le défi posé par les avancées d'une modernité qui impose une reconsidération de la nature et de l'identité de l'homme *islamicus* ? Comment sortir de la stérilité civilisationnelle qui affecte le monde arabo-musulman, adapter l'islam à son contexte nouveau, et changer la situation qui prévaut depuis quelques décennies, celle d'un islam totalement occulté par un islam politique qui a fini par ancrer l'idée que cette religion est durablement frappée d'immobilisme ?

À l'évidence, le devenir de la pensée musulmane (interprétation des textes fondateurs, pensée politique et sociale issue de l'islam), qui demeure un enjeu clé dans les pays arabo-musulmans, bénéficiera pour la première fois d'un climat potentiellement favorable pour son déploiement. C'est que sans démocratie, il ne pouvait y avoir de lecture critique des textes sacrés. Une religion ne fonctionne pas seulement avec des théologiens, il faut aussi des croyants, et de préférence des croyants qui soient également des citoyens à part entière. Or, dans le monde musulman, la religion a été soustraite à toute relecture ou réflexion depuis le XII^e siècle lorsque dirigeants politiques

et théologiens se sont alliés pour que soit fermé l'*ijtihad* (effort d'interprétation). À la suite de cette fermeture, le corps d'interprètes autorisés (oulémas et jurisconsultes) a, avec la complicité des régimes, jalousement verrouillé le champ religieux, maintenant la masse des croyants sous la férule de ses interprétations obscurantistes et conservatrices des textes religieux. Depuis ce temps lointain, les musulmans ne parviennent pas à se défaire de l'orthodoxie, malgré les efforts de certains d'entre eux au XIX^e siècle, dans la foulée de la Nahda arabe, et malgré les tentatives récentes de modernisation et de relecture du legs religieux. Faute d'un pacte social conjugué avec la réinterprétation des textes, les efforts de ces derniers sont demeurés confinés au monde académique et sans réelle prise sur les masses. La dictature politique et religieuse ayant interdit tout débat, la sortie de livres portant sur la rénovation de la pensée religieuse n'est d'aucune répercussion sur les croyants, qui demeurent dans l'ensemble très peu instruits quant

aux données historiques relatives au corpus islamique. Or, sans cette connaissance et cette compréhension de la complexité de leur histoire, les musulmans demeureront otages des idéologies qui s'affrontent et dans l'incapacité de dépasser la mythologie qui leur est servie par les différents discours qui se réclament de l'islam. La possibilité d'une démocratisation des États porte les germes d'une mise à la disposition des citoyens d'une connaissance objective de leur religion, d'un savoir en matière de théologie, d'analyse multidisciplinaire du texte coranique, et de critiques diverses. L'ordre ancien qui se fissure et la découverte par les Arabes de leur diversité et de leur multiplicité rendent concevable l'appréhension plurielle du rapport à la politique et à la religion, en ne laissant rien, dans un cas comme dans l'autre, hors de portée de l'esprit critique. Si les choses s'enracinent dans ce sens, on pourra dire que la révolution arabe aura été aussi une révolution des consciences. ■