Usages politiques de la charia

Jean-Noël Ferrié

▶ **To cite this version:**

Jean-Noël Ferrié. Usages politiques de la charia. Baudouin Dupret. La Découverte, pp.11, 2012. hal-00770975

HAL Id: hal-00770975
https://hal.science/hal-00770975

Submitted on 8 Jan 2013

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Usages politiques de la *sharî 'a*

Il y a plusieurs utilisations possibles de la référence à la Loi divine (*sharî 'a*). Certaines d'entre elles sont politiques. Par « politique », on entend que les acteurs en usent dans un cadre politique institutionnel – à l'intérieur d'une enceinte parlementaire, par exemple – , dans la formulation d'un projet politique compétitif, lors d'une élection par exemple, ou à l'occasion d'un mouvement protestataire. Ces usages politiques s'appuient bien évidemment sur un dispositif religieux ou, plus exactement, sur des dispositifs religieux. Comprendre les usages politiques de la Loi divine implique donc de repérer le système d'action dans lequel cet usage à lieu et, en même temps, de comprendre ce qui lui donne sa crédibilité dans ce système d'action. Il s'agit de deux choses différentes qui doivent être en coprésences pour être efficaces mais qui ne sont pas intrinsèquement solidaires. Elles le deviennent ponctuellement parce que des acteurs engagés dans des cours d'actions précis les mettent étroitement et, surtout, manifestement en relation. Dernière difficulté : ce n'est pas parce que des acteurs les mettent en relation pour atteindre un but précis, qu'ils agissent cyniquement ou l'inverse. Pour dire les choses de manière plus anecdotique, lorsqu'un homme politique dit : « Nous devons appliquer la Loi divine et donc voter une loi contre la vente d'alcool », il n'agit pas simplement sur dominé par la passion religieuse et la seule volonté de voir s'applique ce qu'il considère être l'ordre divin. Il énonce un position politique qui lui est profitable, parce qu'elle correspond, selon lui, à une attente de l'opinion (et comporte donc la possibilité d'un gain de popularité, voire d'un gain électoral en situation démocratique ou approximativement démocratique). Ce calcul n'est toutefois possible que si, indépendamment de la nature de la proposition qu'il soutient, le système de référence est crédible, c'est-à-dire si le jeu de langage religieux est largement disséminé ; et il n'existe aucune raison pour exclure *a priori* que ce jeu de langage fasse partie de sa vie. Cela relève d'autre chose que de la politique, ne lui est donc pas réductible mais, en même temps, l'influence directement. En d'autres termes, le fait qu'il agisse par calcul politique ne contredit pas le fait qu'il soit convaincu de la justesse de sa demande : combattre pour une norme, c'est aussi vouloir le pouvoir de manière pratiquement indissociable [Dupret et Ferrié, 1997]. Pour prendre une comparaison dans un autre contexte politique : un membre d'un parti de droite qui, pour des raisons électorales, soutient un projet poujadiste lié à l'immigration (le refus de la binationalité, par exemple) afin de s'attirer l'électorat de l'extrême droite peut, en même temps croire, à la justesse de sa position. C'est même bien souvent le cas. Le cynisme n'exclut pas la croyance et la croyance suppose la crédibilité plutôt que le cynisme.

De ce point de vue, les usages politiques de la Loi divine ne dessinent pas une manière musulmane – disons religieuse – de faire de la politique. C'est la manière normale d'en faire – un mélange de ruse, de démagogie et de sincérité – avec simplement un autre cadre de référence. Ce cadre de référence est techniquement religieux, mais son principe de fonctionnement est assez commun : il s'agit de référer une prise de position à des principes connus pour être généralement admis et donc allant de soi. Ceci favorise l'économie argumentative (ce qui va de soi ne demande pas à être démontré et démontrer le contraire est toujours coûteux), oblige souvent à un alignement discursif (il est difficile de ne pas reconnaître publiquement ce qui est reconnu par beaucoup d'autres) mais induit aussi, de manière paradoxale, la solidarité sans consensus, c'est-à-dire le pluralisme des opinions référés à un même principe (les conséquences que l'on tire d'un principe reconnus sont, en effet, diverses et peuvent être contradictoires, de sorte que l'extension de la légitimité du principe s'accompagne généralement de l'accroissement de sa polysémie).

Nous allons en voir quelques cas de figure que je commenterai en tentant de ne pas trop céder à l'appel des généralités ; j'essayerais plutôt de proposer quelques mécanismes et de suggérer une logique d'ensemble.

I. Le cas du MALI au Maroc

Il existe, au Maroc, un mouvement pour la liberté religieuse, incluant le droit de ne pas croire ou de ne pas pratiquer sans avoir à le dissimuler. Ce mouvement (très) minoritaire se nomme le MALI : Mouvement alternatif pour les libertés individuelles. Il revendique le respect des libertés individuelles en matière religieuse et sexuelle, dans un pays où elles sont, à vrai dire, possibles mais sous couvert d'une (plus ou moins) relative discrétion [Ferrié, 2004a ; Bergeaud-Blackler et Eck, 2011]. D'un point de vue libéral, même modéré, cette demande semble aller de soi. D'un point de vue localisé, elle est plus problématique, parce qu'elle consiste à reconnaître positivement deux libertés – croire ce que l'on veut et avoir des relations sexuelles à sa convenance – qui sont contradictoires avec l'état présent de l'identité islamique locale et donc avec La Loi divine. Plusieurs membres du MALI ont participé au Mouvement du 20 février. On nomme « Mouvement du 20 février » un collectif partiellement articulé à des partis politiques d'extrême gauche ainsi qu'à l'Association marocaine des droits humains (AMDH), elle-même articulée à l'un de ces partis qui a tenté d'utiliser les révoltes tunisiennes et égyptiennes de l'hiver 2011 pour susciter un mouvement populaire de protestation contre le régime. Son projet politique consiste *a minima* à faire de la monarchie marocaine une monarchie régnante comparable à la monarchie nippone. La plupart des maux du Maroc proviendrait, selon lui, de ce que ce n'est pas le cas. Il s'agit d'une position radicale et donc problématique dans un système politique fonctionnant sur la base parfois ankylosante du consensus. Le mouvement espérait une contagion qui n'a pas eu lieu. En fait, il a surtout constitué une opportunité pour la monarchie : celle de pouvoir accélérer les réformes en se fondant sur une demande explicite et en bénéficiant de la médiatisation d'un mouvement qui, bien que ne représentant précisément pas « la population », a réussi à s'imposer comme exprimant certaines de ses attentes. Les réformes apparaissaient alors comme une nécessité politique consensuelle et, implicitement, comme le moyen d'éviter les crises majeures que connaissaient d'autres pays de la région. Techniquement, il s'agit d'une manœuvre héresthétique, au sens de William Riker [1986], c'est-à-dire d'une manœuvre destinée à présenter un choix comme évident et nécessaire sans avoir à entrer dans une défense argumentée de celui-ci. Ceci aboutit à l'adoption d'une nouvelle Constitution, incontestablement libérale, le 1er juillet 2011. Cette adoption frustre à le Mouvement du 20 février de la crise qu'il espérait et l'entraîne à adopter des postures d'autant plus radicales (à l'aune marocaine) que son audience se réduit.

Il en découle des attaques de plus en plus vive à son encontre. L'une d'elle consiste à le présenter comme un mouvement athée. Le magazine marocain *Le Temps* fait ainsi sa première page de l'édition du 23 au 29 juillet sur le titre suivant : « 20 février : 'Manger le Ramadan' ». Il s'agirait donc d'une attaque frontale dudit mouvement contre la Loi divine. Un encart de la couverture précise d'ailleurs : « Après la politique, le mouvement du '20 février' s'attaque à l'identité religieuse des Marocains en appelant à la rupture publique du jeûne. La polémique fait rage entre pro et anti ». Pourtant, si on lit les pages intérieures, l'appel à ne pas jeûner est le fait d'un seul blogeur, Kacem El Ghazali, certes partisan du Mouvement du 20 février, mais prenant position à titre personnel et en dehors des canaux du mouvement. La ficelle est grosse et, somme toute, assez vulgaire. Il s'agit clairement de délégitimer le Mouvement du 20 février pour des raisons politiques en ne l'attaquant pas politiquement mais religieusement, c'est-à-dire à partir d'une valeur et d'une pratique commune, découlant du prescrit divin : le jeûne du mois de Ramadan. Comme il va de soi que tout le monde le respecte ou ne peut affirmer ne pas le

respecter et comme il va de soi que tout musulman ne peut que s'affirmer musulman et donc respecter (au moins en apparence) le jeûne de Ramadan, les positions de Kacem El Ghazali apparaissent comme disruptives du fait même qu'il ne respecte pas le principe d'alignement inhérent à la solidarité sans consensus et découlant de son identité catégorielle : être musulman. Cette disruption, en rien politique, est lourdement soulignée afin de créer un effet, lui, politique : la délégitimation du Mouvement du 20 février.

L'usage politique est évident si l'on rapporte cet article à l'éditorial du magazine qui s'élève contre les « nouveaux agitateurs » :

> « Parce qu'ils estiment défendre des causes 'légitimes', ils s'affranchissent de toutes les obligations et s'attaquent aux biens de l'Etat et à la propriété privée. Face à ce nouveau 'climat idéologique' porté médiatiquement par les derviches tourneurs du 20 février, l'Etat ne doit pas trop tergiverser : il faut être ferme. L'ordre et l'autorité ne sont pas discutables. Le fracas des événements qui secouent le monde arabe ne doit pas nous pousser à rester les mains croisées face à l'émergence de ces nouveaux pôles de radicalité ».

Ce n'est plus le non respect du jeûne qui est reproché au mouvement mais sa radicalité, le fait d'être facteur de désordre. La critique pourrait tout aussi bien émaner d'un conservateur athée. L'instrumentalisation de la prise de position de Kacem El Ghazali est donc évidente ; montée en épingle, elle n'est pas à l'origine de la ligne éditoriale du magazine, mais sert à la conforter. Instrumentale, cette critique est également cynique, puisque le même magazine contient une « chronique » mettant en avant, à propos de la nouvelle Constitution, la nécessité de « reprendre également le droit à la liberté de conscience dont le principe a été fortement attaqué par les islamistes, mais qui constitue néanmoins un droit fondamental de l'homme ». Qu'est-ce que la liberté de conscience sinon le droit de ne pas croire et, en conséquence, de ne pas pratiquer sans avoir à le dissimuler ? Et le cynisme n'empêche pas la croyance, tout d'abord et tout au moins, la croyance indirecte : celle consistant à croire que les autres croient vraiment et simplement à ce à quoi on croit qu'ils croient. Délégitimer le Mouvement du 20 février en présentant certains l'un de ses membres connus comme ne respectant pas la Loi divine n'a de sens que si l'on est persuadé qu'il s'agit d'une attitude blâmable aux yeux de tout un chacun. Mais cela n'exclut pas de le croire également : l'horreur du désordre, exprimée par l'éditorialiste, peut inclure l'horreur de ne pas respecter les rites et les croyances collectives, ce qui est autant un désordre, du point de vue de tout conservateur cohérent, que l'agitation politique.

II. Le scandale de Farouk Hosni

En novembre 2006, le ministre égyptien de la Culture, Farouk Hosni, déclare, à une journaliste, dans une conversation qu'il considérait comme privée que le voile est un signe d'arriération. Reproduite dans un journal, cette déclaration fait scandale. Le ministre ne trouve guère de soutiens y compris dans son propre parti politique. Un débat parlementaire est consacré à cette déclaration durant lequel son honorabilité (il était absent) est durement malmenée [Klaus, Dupret et Ferrié, 2008 ; Dupret, Klaus et Ferrié, 2008]. Pour comprendre la portée de ce scandale, il faut le replacer dans le contexte de l'Egypte post-nassérienne où la réislamisation devient une des caractéristique majeure de l'espace public et établit une solidarité sans consensus impliquant un fort alignement sur la référence à la Loi divine [Ferrié, 2004b]. Il ne s'agit pas de prétendre que c'est le programme des pratiques quotidiennes effectives des gens (on peut raisonnablement en douter) ; il s'agit simplement de ce que les gens se croient obligés de manifester publiquement, pour diverses raisons qui ont en commun leur souci d'apparaître respectables aux yeux d'autrui. Par un effet mimétique et prudentiel bien compréhensible (personne ne souhaitant apparaître comme le mauvais petit canard), l'augmentation du nombre

de personnes affichant ainsi leur respectabilité en entraîne d'autres, au moins convaincues par l'évidence du nombre, à s'aligner sur leur comportement. Le port du voile n'a donc cessé d'augmenter en Egypte depuis les années soixante-dix. En faire la critique, c'est bien évidemment adopter une attitude spontanément blâmable, puisqu'elle consiste à aller à l'encontre de l'opinion dominante. C'est tout comme appeler à manger durant le mois de Ramadan. Les hommes politiques, qui sont aussi soucieux en Egypte qu'ailleurs de plaire à leurs concitoyens et qui, également comme ailleurs, partagent majoritairement leurs préjugés, peuvent donc aisément témoigner de leur moralité en s'affirmant bigot. L'Egypte de Nasser n'était pas moins religieuse, mais elle ne valorisaient pas à ce point le voile, comme en témoigne le cinéma de cette époque où les seules femmes voilées que l'on voit sont des femmes de la campagne ou de milieux très populaires. C'est à ce passé que Farouk Hosni a fait directement allusion en parlant du voile comme d'un signe d'arriération.

Lors du débat parlementaire, suscité par les députés tant de l'opposition (pour l'essentiel appartement au mouvement des Frères musulmans) que de la majorité, le ministre est donc mis en cause au prétexte qu'il ne respecterait pas la Loi divine ni ceux qui la respectent, le port du voile étant communément présenté – sinon unanimement conçu – comme une obligation en découlant de manière évidente. Il est remarquable qu'un propos aussi uniformément religieux s'exprime dans un cadre institutionnellement dédié à l'activité politique sans même sembler concéder quoique ce soit à la part conflictuelle du jeu politique. Les intervenants s'orientent, au contraire, vers l'unanimisme. Je cite deux interventions exemplaires de l'ensemble des débats :

> « Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux.
> Monsieur le président de l'Assemblée, frères et
> sœurs députés de l'honorable Assemblée.
> Il apparaît bien dans les déclarations du ministre égyptien de la
> Culture que le voile est un retour en arrière (*ridda ilâ al-warâ'*),
> qu'il est arriération et qu'il [le ministre] n'est pas convaincu par
> cette affaire. Et moi, je dis au ministre de la Culture, qui êtes-
> vous pour tenir ces propos et dire que le voile est un retour en
> arrière ; alors que Dieu – qu'Il soit béni et exalté – nous a
> commandé dans son cher livre :
> Au nom de Dieu le Clément, le Miséricordieux, « Ô Prophète,
> Dis à tes épouses, à tes filles et aux femmes des croyants de
> rabattre sur elles leurs voiles afin de se faire connaître et de ne
> pas être offensées – Dieu est celui qui pardonne, Il est
> Miséricordieux ». Parole du Dieu Puissant. [Coran 33,59] […]
> Ces jours-ci, Fârûq Husnî arrive et accuse le voile d'être un
> retour en arrière. Mais qui est ce ministre ?! Moi, j'exige, au nom
> du peuple, j'exige que Monsieur le Président de la République,
> personnellement, démissionne ce ministre de toute urgence. S'il
> n'a pas pu [le faire] et s'il n'a pas fait… (applaudissements) »

> « […] c'est l'Assemblée du Peuple que le peuple a choisie
> et c'est le ministre qui nous vient de l'époque du gouvernement
> de 'Âtif Sidqî. Chaque Premier ministre qui est venu se
> retrouvait avec un ministre imposé, Fârûq Husnî, celui qui peut
> aujourd'hui mépriser la volonté du peuple d'Égypte, qui est la
> terre d'al-Azhar, qui est la source de l'islam, qui est le phare de
> l'islam. Aujourd'hui, nous nous levons pour protester contre
> l'atteinte au voile en France ou dans n'importe quel pays.
> Aujourd'hui, que ferons-nous, Monsieur le président, comme
> peuple d'Égypte, et qui répondra aux députés de l'Assemblée du

> Peuple égyptien, de la majorité et de l'opposition ? Parce qu'il y a une atteinte aux fondements de la religion, Monsieur le président. C'est ce qu'a dit le Dieu glorifié, le Très-Haut, ce n'est pas Ahmad Nazîf qui l'a dit, non, Monsieur le président, on ne peut pas laisser passer ce sujet avec indifférence, sinon l'islam sera un objet de moquerie pour le gouvernement du Parti National. En même temps, je remercie mes collègues, les députés du Parti National, les députés de l'opposition et les indépendants, parce qu'il y a une position commune contre un ministre qui a porté atteinte à la religion vraie.
> Monsieur le président, je suis prêt au martyr sur le chemin de la religion et je suis prêt au martyr sur le chemin de la Nation, mais je ne suis pas prêt au martyr sur le chemin… »

Les déclarations sont toutes emphatiquement religieuses. Pourtant, la mise en avant de l'unanimité des prises de position à l'encontre du ministre ne doit pas nous dissimuler quelques arrière-pensées politiques qui s'expriment notamment dans le fait que les représentants de la majorité oeuvrent à contenir le débat et à lui faire quitter l'hémicycle pour le calme relatif (et le huis clos propice) des comités restreints. Pour les membres du parti majoritaire, défendre explicitement le ministre de la Culture reviendrait, en effet, à mettre gravement en jeu leur respectabilité. Laisser les choses aller trop loin les conduirait dans une impasse. Farouk Hosni était un proche du couple présidentiel égyptien. Son départ, au nom de l'unanimité de la condamnation de son acte, eut en fait signifié la victoire de l'opposition sur la majorité. Il fallait donc le critiquer suffisamment pour ne pas apparaître le soutenir, tout en veillant à éviter que les choses n'aillent jusqu'à devoir endosser une défaite ou assumer une contradiction, celle qui eut résulté d'appeler aussi fort que l'opposition à son départ pour finir par se raviser sans justification autre que la soumission à la volonté présidentielle. C'est ce qui explique, par exemple, l'insistance de certains membres de la majorité à présenter ce propos comme un propos privé. Farouk Hosni aura d'ailleurs une stratégie semblable consistant à déqualifier sa déclaration plutôt qu'à la justifier. Pour l'opposition, en revanche, les choses sont plus simples : il suffit de critiquer, d'attaquer et de pourfendre ; la majorité est contrainte de s'aligner sur ses position ; et sans doute une partie d'entre elle le fait-elle de bon cœur.

Le gain politique pour les opposants est évident, mais il serait aventureux de ne considérer l'exploitation des propos de Farouk Hosni que comme une manipulation politique. Il n'y a aucune raison de douter que des gens qui ont décidé de faire de la politique au nom de l'islam et de l'application de la Loi divine et qui, ce faisant, se sont mis dans la situation de demeurer dans une opposition maltraitée, ne pensent qu'en termes de gains politiques – ou ne considèrent les gains politiques qu'à l'aune politicienne. Il est plus raisonnable de considérer qu'ils ont fait l'une et l'autre chose : défendre une croyance qui leur est chère et prendre (momentanément) l'avantage sur la majorité. Le calcul n'est pas exclusif de la croyance. Au contraire même, le calcul politique s'appuie sur l'évidence d'une croyance partagée.

III. Les débats sur l'application de la Loi divine

L'Egypte a connu plusieurs débats parlementaires sur l'application de la Loi divine. Tous les débats ont plus ou moins conclu à son application ; aucun n'a été suivi d'effets. Tous se sont néanmoins caractérisés par un constant alignement des intervenant sur la nécessité bénéfique de l'appliquer. Je ne vais pas revenir sur le détail des débats. Je voudrais simplement revenir sur l'unanimisme caractéristique de ceux-ci. Lors de l'un des débats un cheikh député prend la parole et déclare :

« Ô musulmans, ô citoyens, ô collègues,
lorsque Dieu a interdit aux associationnistes d'entrer dans la mosquée sainte,
les croyants ont eu peur que cette interdiction influence leur situation économique. »

Il est clair que les députés auxquels il s'adresse sont d'emblée placés sous la contrainte de deux identités transcendant leur statut de législateur, celle de citoyen et celle de musulman, laquelle contient leur identité de citoyen. L'identité sous-entendue de député (dénotée par le terme « collègue ») ne peut donc pas être lu de manière partisane, puisque le mot n'est que le spécification d'un collectif (« citoyens »), dont il font partie de manière égalitaire et qui est politique, et d'un autre, dont il font partie de manière religieuse (« musulmans ») et qui englobe le premier. Alors que le politique est couramment décrit comme une activité conflictuelle opposant des parties en compétition, l'orateur insiste, tout au contraire, sur l'inscription des identités politiques partisanes dans une identité citoyenne, politique mais non conflictuelle, et de celle-ci dans une identité religieuse. C'est dire largement que la question de l'application de la Loi divine peut donner lieu à des usages politiques – on vient d'en voir deux exemples – mais que la caractéristique de ces usages est d'en réfuter la conflictualité. Il en découle que, lors du même débat, un député copte, prenant la parole devant une audience qu'il identifie comme « musulmane » déclare :

« Ce jour où la *shari'a* islamique domine nos législations est un jour glorieux
et ceux qui ont fait un effort pour voir ce jour méritent la satisfaction de Dieu »

Il adopte ainsi un discours de « solidarité négative » [Ferrié , 2004b], consistant à dire ce qu'il pense que les autres attendent qu'il dise ; en d'autres termes, il s'agit du phénomène d'alignement impliqué par la solidarité sans consensus. Ce discours ne nie pas seulement l'existence de clivages politiques mais l'existence même d'un clivage confessionnel. Ce n'est pas la Loi divine qui produit à elle seule cette solidarité, c'est l'assimilation de la nation à l'islamité, telle que réalisée par le cheikh député, c'est-à-dire l'inscription de la citoyenneté dans l'islamité, au moins comme fait majoritaire (puisque les musulmans le sont). S'en dédire n'est pas évident.

Cependant, ce puissant mécanisme de solidarité négative, qui conduit un député copte à adopter une attitude qui, poussée dans ses aboutissements ultimes, serait autodestructrice, s'avère d'une efficacité limités face à une détermination strictement politique. En tant que ressort d'alignement, la Loi divine est dépendante des cours d'action à partir desquels on se réfère à elle. J'en veux comme exemple les échanges qui précédèrent l'adoption de la loi égyptienne de 2000 autorisant le divorce à l'initiative unilatérale de la femme, à condition qu'elle renonce à ses droit financiers. Ce projet de loi a été largement controversé sous des prétextes religieux divers, à l'instar de tous les projets de lois qui, dans la région, tendent à restreindre les inégalités statutaires entre les hommes et les femmes. Les adversaires comme les partisans du projet ont donc intensivement joué le jeu de la solidarité sans consensus en n'utilisant que des arguments référés à la Loi divine et aux dispositifs normatifs qui lui sont associés, afin de justifier leurs positions. En voici deux exemples, l'un pour et l'autre contre :

« Le *khul'* est une sorte de divorce irrévocable pour lequel deux conditions sont requises: premièrement, l'accord et le consentement des deux conjoints et, deuxièmement, le divorce est entre les mains de l'époux et c'est à l'époux et non au juge de prononcer d'une voix audible le mot divorce, ce sur quoi les quatre doctrines sont unanimes. Le projet de loi, dans sa forme actuelle, est contraire à *la sharî'a*, en ce qu'il donne à la femme le droit au *khul'* sans le consentement de son époux. La loi doit être modifiée pour être conforme à l'avis unanime des jurisconsultes (*ijmâ' alfuqahâ'*).

Selon la *sharî'a*, le *khul'* doit être conclu par consentement mutuel et, dans ce

cas, l'époux peut libérer son épouse moyennant une somme plus ou moins importante ou moyennant la restitution du *sadâq*. Mais, en cas de litige entre les époux, la femme a le droit de recourir au tribunal en tant que représentant des autorités (*nâ'iban 'an walî al-amr*) pour demander le *khul'* moyennant la renonciation à ses droits légaux. »

« L'article 20, dans sa forme actuelle, n'est pas contraire aux dispositions de la *sharî'a* ; il est conforme a` l'avis des imâm Mâlik et al-Shâfi'ı^ qui, tous deux, autorisent (*ajâzâ*) la femme à se racheter (*taftadî nafsahâ*) soit par consentement mutuel, soit en recourant aux autorités (*sultân*). »

C'est pourtant le principe majoritaire, principe éminemment politique et conflictuel (puisqu'il distingue une majorité qui l'emporte d'une minorité qui perd), qui a tranché le débat. En effet, à un moment donné de celui-ci, le président du groupe majoritaire a appelé à voter et les députés ont voté en fonction de leur appartenance partisane, quand bien même n'étaient-ils pas tous convaincus par la légitimité et la pertinence du projet de loi. Ils se sont soumis au principe de la discipline de vote. Discuté en fonction du Coran, la loi a été adopté en fonction du principe démocratique qui veut que le majorité l'emporte. L'unanimisme propre à la solidarité négative a été sans effet sur le cours du scrutin. Cela donne une idée des limites de l'usage politique de la Loi divine.

IV. Commentaires

L'une des caractéristique des usages politiques de la Loi divine tient d'abord à sa capacité à initier des alignements de solidarité sans consensus ou de solidarité négative. La solidarité sans consensus consiste à reconnaître le caractère nécessaire de la référence à La loi divine, mais les arguments soutenus par cette référence peuvent varier. La solidarité négative consiste à dire ou à faire ce que l'on pense que les autres attendent qu'on dise ou qu'on fasse. Elle est plus restrictive que la solidarité sans consensus. Ces deux mécanismes ont un évident intérêt politique : ils permettent d'obtenir des alignements sur les positions que l'on défend et donc de limiter les capacités de mouvements de ses adversaires. La contrepartie de cette ressource est que l'on est obligé, au départ, d'entrer dans le jeu de la référence à la Loi divine, ce qui n'est pas compatible avec tous les arguments ; ou bien en établir la compatibilité, ce qui demande beaucoup de travail. Il serait, par exemple, difficile de défendre l'égalité d'héritage des hommes et des femmes en arguant de la Loi divine. Il en est, sans doute, de même pour la dépénalisation de l'adultère voire de la liberté de conscience.

Toutefois, il est encore plus intéressant de voir comment « travaille » la référence à la Loi divine et ceci aussi bien dans un contexte politique que dans un autre, mais je me limiterai au contexte politique. Dans les cas que je viens de décrire, la référence à la Loi divine est toujours lié à la désignation d'une situation particulière, d'un cas de figure précisément. Appeler à ne pas jeûner durant le mois de Ramadan, définir le port du voile comme une arriération ou proposer le divorce unilatéral à l'initiative féminine n'entraîne un débat sur la Loi divine qu'à l'initiative des acteurs impliqués. Le contenu de ce que permet ou ne permet pas la Loi divine s'actualise donc en fonction des cours d'action qui s'y réfèrent. Il ne s'agit pas de dire que son contenu est instrumental par rapport à un but politique qui serait distinct ; il s'agit simplement de reconnaître que l'on n'en prend connaissance qu'en situation et en contexte, en fonction des actions et des réactions des acteurs. On dira sans doute que les acteurs qui prennent position contre quelque chose en disant que cela contredit la loi divine le font parce qu'ils possèdent une conception préalable du contenu de celle-ci. C'est un peu comme de dire que nous avons une conception préalable de la phrase que nous formons dans un échange conversationnel. Nous avons, certes,

une connaissance de la langue mais pas de la phrase que nous formons occasionnellement. Il en est de même pour le contenu de ce qu'est la Loi divine. Sa seule existence positive est dans les cours d'action qui s'y réfèrent explicitement ; en dehors, elle est (si l'on peut dire) dans les limbes. Pour certaines choses, cela ne change rien ou presque (sur le Ramadan, la variabilité des positions est faible au Maroc ; toutefois, si l'on compare le Maroc à l'Egypte, la variabilité est plus importante en Egypte) ; sur certaines autres choses, c'est variable, comme le montre le débat sur le divorce unilatéral, où les deux positions pouvaient être soutenus. On observe la même variabilité sur le port du voile. En fait, les situations où cela ne change rien ne sont guère différentes. Empiriquement, ce qui varie ce n'est pas le contenu de la Loi, c'est l'état de l'opinion sur ce contenu. De ce point de vue, s'appuyer sur la Loi divine dans le cours d'une action politique, c'est d'abord s'appuyer sur un état de l'opinion – du moins tel qu'on l'interprète. Cette attitude est bien sûr éminemment politique. C'est ce que font de manière générale les politiciens. Au demeurant, rien n'est plus normal puisque c'est le cours et les variations de cette opinion qui déterminent au moins partiellement leur destinée (pour ne pas dire plus crûment leur carrière). Nous ne sommes donc pas loin du poujadisme. Le premier cas de figure, celui où l'on s'en prend de manière caricaturale au Mouvement du 20 février, en relève à l'évidence.

De ce point de vue, il est tentant de dire que la Loi divine se définit moins part un contenu stable connaissable antéprédicativement que par l'attitude qui consiste à dire et à faire comme les autres dans certains domaines, à ne pas détonner à propos des choses sérieuses. C'est un autre nom du conformisme prudentiel et c'est un moyen pour le consolider en le référant à quelque chose qu'il est difficile de critique d'un cœurs léger : le prescrit divin. On remarquera de ce point de vue que les usages politiques de la Loi divine contribuent à définir des identités conséquentielles. Ils créent, d'un côté, des gens respectables et, de l'autre, des gens qui ne le sont pas (puisqu'ils sont de l'autre côté, la démonstration n'étant en quelque sorte plus à faire). Les gens respectables sont ceux qui s'inscrivent dans des collectifs eux-mêmes respectables, la communauté des citoyens ou la communauté par excellence, celle des musulmans. Politiquement, cette distinction est particulièrement productive, puisqu'elle contribue à légitimer ou à délégitimer des acteurs. La volonté d'être légitime de cette manière là est caricaturalement illustrée par l'attitude du député copte qui applaudit à l'application d'une loi religieuse qui n'est pas la sienne et qui le place en situation minoritaire. Les contorsions politiques ne sont pas moindre dans les sociétés musulmanes que dans les nôtres ; c'est seulement leur esthétique qui varie.

Tous ces effets et ces jeux de rôles – être ou ne pas être respectable, être plus respectable que les autres – ne doivent pas nous faire oublier le fondement de leur possibilité. On ne peut en effet s'appuyer sur des références et sur des jeux de catégorisations que s'ils sont crédibles et, surtout, partagés (et ils sont forcément crédibles dès lors qu'ils sont partagés). La Loi divine est crédible et partagée ; et elle ne l'est pas pour des raisons politiques, les habitudes, l'éducation, le simple souhait de se sentir bien dans un monde intelligible lui assurent sa crédibilité. Certes, elle n'est pas forcément crédible pour les mêmes raisons ni partagées sur la base de l'explicitation d'un même contenu. Mais elle est crédible et partagée comme une référence respectable que chacun peut s'approprier pour ses propres fins, ce qui conduit forcément tout un chacun à lui accorder un nécessaire crédit. Il n'est pas étonnant que les références respectables servent à faire de la politique, puisque faire de la politique, c'est vouloir apparaître honnête et sincère afin d'attirer les gens, qu'on le soit ou qu'on ne le soit pas. Une fois de plus, la Loi divine apparaît comme un référent bien plus que comme un contenu [Dupret, 2000, ch. 2].

Jean-Noël Ferrié,
Directeur de recherche au CNRS, Centre Jacques Berque, Rabat.

Références bibliographiques

Bergeau-Blackler, F. et V. Eck [2011], « Les 'faux' mariages homosexuels de Sidi Ali au Maroc : enjeux d'un scandale médiatique », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n°129.

Dupret, B. [2000], *Au nom de quel droit. Répertoires juridiques et référence religieuse dans la société égyptienne contemporaine*, Paris-Le Caire, LGDJ-CEDEJ.

Dupret, B. et J.-N. Ferrié, « Participer au pouvoir, c'est édicter la norme : sur l'affaire Abu Zayd (Égypte, 1992-1996)», *Revue Française de Science Politique*, vol. 47, n° 6 ?

Dupret, B., E. Klaus et J.-N. Ferrié [2008], « Parlements et contraintes discursives. Analyse d'un site dialogique », *Réseaux*, n°148-149.

Ferrié, J.-N. [2004a] *La Religion de la vie quotidienne chez des Marocains musulmans. Rites, règles et routine*, Paris, Khartala.

Ferrié, J.-N. [2004b], *Le Régime de la civilité. Public et réislamisation en Egypte*, Paris, CNRS-Editions.

Klaus, E., B. Dupret et J.-N. Ferrié [2008], : « Derrière le voile. Analyse d'un réseau dialogique égyptien », *Droit et Société*, n°68.

Riker, W. [1986], *The Art of Political Manipulation*, Yale, Yale University Press.